



HAL
open science

Écritures de violence et d'interculturalité : enjeux identitaires dans le roman contemporain mauricien d'expression française et anglaise

Markus Arnold

► **To cite this version:**

Markus Arnold. Écritures de violence et d'interculturalité : enjeux identitaires dans le roman contemporain mauricien d'expression française et anglaise. Littératures. Université de la Réunion, 2012. Français. NNT : 2012LARE0002 . tel-00842819

HAL Id: tel-00842819

<https://theses.hal.science/tel-00842819>

Submitted on 9 Jul 2013

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Université de La Réunion
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
&
Universität Regensburg
Fakultät für Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften

THESE en COTUTELLE
pour obtenir le grade de Docteur
en Littérature comparée & Philologie romane

présentée par

Markus ARNOLD

**Écritures de violence et d'interculturalité :
enjeux identitaires dans le roman contemporain
mauricien d'expression française et anglaise**

TOME I

Directeurs de thèse : Professeur Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU
Professeur Jochen MECKE

Soutenue publiquement le
17 mars 2012

Jury composé de :

Michel BENIAMINO, Professeur à l'Université de Limoges
Vinesh HOOKOOMSING, Professeur à l'Université de Maurice
Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU, Professeur à l'Université de La Réunion
Jochen MECKE, Professeur à l'Université de Regensburg
Françoise VERGES, Consulting Professor à Goldsmiths College de Londres
Eileen WILLIAMS-WANQUET, Professeure à l'Université de La Réunion



à l'azur de l'océan Indien

Remerciements

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude envers un certain nombre de personnes sans lesquelles ce projet de recherche n'aurait pu se réaliser.

Avant tout, je voudrais remercier les Professeurs Carpanin Marimoutou et Jochen Mecke qui ont accepté de diriger ce travail de cotutelle de thèse et qui m'ont soutenu tout au long de cette recherche passionnelle. Leur disponibilité, encouragements, conseils et pistes de réflexion m'ont été très précieux.

Je remercie également les membres du jury, les Professeurs Michel Beniamino, Vinesh Hookoomsing, Françoise Vergès et Eileen Williams-Wanquet, pour leur intérêt porté à ma recherche.

Merci aux membres du laboratoire LCF 8143 UMR du CNRS, et en particulier à son directeur, le Professeur Michel Watin.

Merci à Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo qui a encouragé un étudiant Erasmus il y a quelques années à lier son intérêt pour les approches postcoloniales aux littératures de l'océan Indien.

Merci aux départements d'études germaniques à l'École Normale Supérieure de Lyon et à l'Université de La Réunion où j'ai pu faire des expériences d'enseignement très enrichissantes pendant ce travail de recherche.

Merci à l'Office d'Échange Académique Allemand (DAAD) qui m'a accordé une allocation de recherche entre 2008 à 2009.

Merci à l'Université Franco-allemande (UFA-DFH) qui a participé financièrement à la réalisation de la soutenance.

Un merci particulier à mes relecteurs : Ida Hekmat, Angélique Gigan, Athanas Achminov, Frédérique Hélias, Félix-Lambert Prudent, Karel Plaiche et notamment Flavie Plante, la « fée bienveillante » du LCF. Leur disponibilité, flexibilité, patience et sens de l'humour – si essentiel dans les méandres de la traduction interculturelle – m'ont été d'une aide indispensable.

Merci à Josiane et Fabien Ulrich, Marlène et Christian Tolède, Lyette et Nicolas Plaiche, et à l'Église protestante de La Réunion pour leur chaleureux soutien logistique.

Merci à mon ami et collègue à l'université de Maurice, Farhad Khoyratty

Merci à tous ceux qui, de loin et de près, ont accompagné et encouragé cette trajectoire et qui connaissent leur mérite 'derrière le rideau' de cette thèse sans être nommés ici.

La plus grande gratitude va enfin à mes parents et à Anza. Sans leur présence et leur confiance, ce travail n'aurait jamais pu aboutir.

Sommaire

AVANT-PROPOS.....	13
INTRODUCTION GÉNÉRALE.....	16
Problématique.....	18
État de la recherche.....	21
Positionnement intellectuel : pluralisme analytique, postcolonialisme, à la croisée des théories.....	22
Questions de corpus : réflexions sur un comparatisme en déséquilibre.....	29
Plan.....	39
Corpus.....	44
PREMIERE PARTIE.....	47
IDENTITÉS, LANGUES et ESPACE LITTÉRAIRE à MAURICE.....	47
Chapitre I.....	51
Identités et langues.....	51
I.1 Construction d'identités sociopolitiques et ethnoculturelles : entre évolutions et permanences.....	52
I.1.1 <i>L'Isle de France</i> : origines d'une société coloniale de plantation.....	55
I.1.2 <i>Mauritius</i> : rupture et continuités du nouvel ordre britannique.....	58
I.1.2.1 Formations de mentalités : le « consensus négatif » et la « société du regard ».....	62
I.1.2.2 Le métissage : phénomène charnière de la société coloniale.....	65
I.1.2.3 Bouversements démographiques : l'engagisme des travailleurs indiens.....	69
I.1.2.4 Prises de conscience sociales : en chemin vers l'émancipation politique.....	72
I.1.3 L'indépendance et la difficile construction d'une nation.....	75
I.1.3.1 Tentatives et échec du « mauricianisme ».....	76
I.1.3.2 Divergences dans les visions de l'idéal national : des mentalités incommensurables ?....	81
I.1.4 Négociations identitaires contemporaines.....	86
I.1.4.1 Représentations et perceptions sociales : une importante imbrication des rapports politiques et ethniques.....	90
I.1.4.2 Logiques communalistes.....	97
I.1.4.3 Retours du refoulé : le « malaise créole » et « l'affaire Kaya ».....	105
I.1.4.4 Bilans : rien de nouveau sous le soleil communaliste ?.....	111
I.2 La question des langues : une interrogation identitaire incontournable.....	115
I.2.1 Les relations complexes entre langue et ethnicité : naissance d'un couple délicat.....	117
I.2.1.1 Les contentieux ethno-linguistiques majeurs du XX ^e siècle.....	120
I.2.1.2 Les enjeux ethno-linguistiques entre <i>être</i> et <i>paraître</i> : la gestion de la Babel insulaire.....	125
I.2.1.3 La spécificité mauricienne : le <i>modus vivendi</i> du consensus.....	134
I.2.1.4 Une francophonie paradoxale.....	136
Chapitre II.....	143
La littérature mauricienne : histoire, présent, questions de champ.....	143
II.1 Les littératures à Maurice : une pluralité de traditions et d'héritages.....	144
II.1.1 Préhistoire et émergences littéraires au XIX ^e siècle : le monopole du français.....	147
II.1.2 Le XX ^e siècle : ouvertures et modernités.....	150
II.1.3 Vers la pluralité et les écrivains en exil.....	153
II.1.4 Les productions littéraires en anglais : historique.....	156
II.1.5 Les littératures immédiatement contemporaines.....	160
II.1.6 Aparté : des productions littéraires en d'autres langues.....	163
II.2 Le champ littéraire mauricien en question.....	165

II.2.1 Pratiques et politiques culturelles : quel rôle à Maurice pour la culture ?	165
II.2.2 Difficultés dans la constitution d'un champ littéraire à Maurice	175
II.2.2.1 Quelques réflexions sur le champ littéraire selon Pierre Bourdieu	176
II.2.2.2 Espaces littéraires transnationaux : drôles de champs littéraires.....	180
II.2.2.2.a Le « système littéraire », « l'exotisme postcolonial » et la question de l'authenticité'	184
II.2.2.3 L'océan Indien et les Mascareignes	196
II.2.2.4 Maurice et les logiques du champ bourdieusien (et au-delà)	199
II.3 La littérature mauricienne, ou la question : écrire dans quelle langue ?	215
II.3.1 La littérature en créole : difficile venue à l'écriture et productions dans l'ombre.....	218
II.3.2 Questions d'interlangue	233
II.3.2.1 Les langues autres du texte littéraire : réflexions générales.....	235
II.3.2.1 Les langues autres dans la littérature mauricienne.....	247
II.3.3 Écrire en anglais, ou du plomb dans l'aile d'une littérature mineure en langue majeure	
minorisée	253
II.4 Quelques implications pour une analyse littéraire.....	263
II.4.1 La notion de paralittérature.....	264
II.4.2 « Écrivain » et « écrivain » : une distinction selon Roland Barthes.....	269
DEUXIÈME PARTIE	275
THÉORIES et CONCEPTS	275
Chapitre III	277
La violence et l'interculturalité : des leitmotivs identitaires antagonistes	277
III.1 Penser la violence : contours d'une notion vaste.....	279
III.2 Penser l'interculturalité : contours et enjeux d'un concept à la mode	292
III.2.1 Questions d'identité (culturelle et ethnique)	295
III.2.1.1 Identité(s) culturelle(s)	295
III.2.1.2 Identité(s) ethnique(s)	299
III.2.2 Questions de différentialisme ethnique.....	301
III.2.2.1 Le multiculturel, le multiculturalisme et.....	301
III.2.2.2 ... ses dérives et apories	303
III.2.3 Questions sur l'universel et le particulier, l'égalité et la différence.....	307
III.2.4 Jonctions et transitions : vers des modèles d'analyse pour penser les identités plus	
complexes	311
III.2.5 Questions de métissage, de créolisation, de diaspora, d'hybridité	315
III.2.5.1 Métissage(s).....	316
III.2.5.2 Créolisation(s) : la pensée d'Édouard Glissant	325
III.2.5.3 Diaspora(s) : la pensée de Paul Gilroy et de Stuart Hall.....	334
III.2.5.4 Hybridité(s)	340
III.2.5.4.a Concepts-clés de la théorie d'Homi Bhabha	343
III.2.5.4.b Débats et controverses autour de l'hybridité	351
III.2.5.4.c Critiques contre la critique	359
III.2.5.4.d Une lecture poststructuraliste de Frantz Fanon.....	362
III.2.5.5 Perspectives et paradigmes indianocéaniques : entre créolisations et l'interculturel .	370
III.2.5.5.a Une proposition d'interculturalité, vue de l'île Maurice	375
III.2.5.5.b Créolisation india-océanes, vues de La Réunion	379
III.2.6 Bilans. L'interculturalité pour penser l'île Maurice et ses littératures	389
III.2.6.1 Sommes-nous tous interculturels ? Une dialectique sans résolution.....	389
III.2.6.2 L'interculturalité, ou quelques prudences épistémologiques.....	390

III.2.6.3 L'interculturalité, entre réalité et concept	394
III.2.6.4 L'interculturalité à Maurice : négociation entre le multiculturel et la créolisation	396
Chapitre IV.....	401
Questions de lecture critique	401
IV.1 Scénographies postcoloniales	402
IV.2 Le <i>post-colonial</i> et le <i>postcolonial</i> : essai d'une grille de lecture contrastive	408
IV.2.1 Logiques modernistes, selon Zygmunt Bauman.....	409
IV.2.2 Tendances socioculturelles et esthétiques du postmoderne, selon Ihab Hassan	416
IV.2.3 Le postmoderne et le postcolonial : convergences, divergences	420
IV.2.4 Le « pédagogique » et le « performatif », ou comment conceptualiser l'espace national postcolonial.....	427
IV.2.5 Le <i>post-colonial</i> et le <i>postcolonial</i> : quelques bilans	434
TROISIÈME PARTIE.....	441
REVENDEICATIONS IDENTITAIRES POST-COLONIALES et DYNAMIQUES POSTCOLONIALES....	441
Chapitre V.....	443
Questions de mémoires : dislocations et migrations d'hier à aujourd'hui.....	443
V.1 Usages et représentations du passé : aspects théoriques.....	446
V.1.1 La dialectique entre histoire et mémoire : quelques réflexions	449
V.1.1.1 La nébuleuse de la mémoire : une notion-carrefour et son rapport à l'histoire	449
V.1.1.2 L'« histoire par les bas », l'émergence de la victime et le « devoir de mémoire ».....	453
V.1.1.3 Les « abus de la mémoire » et la « concurrence des victimes »	455
V.1.1.4 Travail de mémoire, <i>Vergangenheitsbewältigung</i> et « mémoire exemplaire »	457
V.1.1.5 La littérature dans la dialectique histoire/mémoire : une « collaboratrice suspecte et brillante »	458
« Ce que seul le roman peut dire ».....	460
V.1.2 Mémoire/histoire : postcolonialités.....	462
V.1.2.1 Investissements postcoloniaux du passé : hétérogénéités subalternes et abrogation des « pédagogies » coloniales	464
V.1.2.2 Écueils des mémoires postcoloniales et propositions pour en sortir	466
V.1.2.3 Quand la fiction postcoloniale investit le passé : travailler le « miroir brisé » ou esquiver la « Méduse » ?.....	470
V.1.3 Usages du passé dans la multiculturalité mauricienne	478
Mémoires plurielles et fragmentées, ou la difficulté de construire un « récit partagé ».....	480
V.2 L'absence/présence de l'esclavage : un passé refoulé ou assumé ?	486
Brève mise en contexte historique.....	489
L'esclavage (et le référent africain) dans la littérature.....	491
V.2.1 Regards historiques (en fragments)	496
V.2.1.1 La traite et l'arrivée des esclaves.....	496
V.2.1.2 Les conditions de vie des esclaves.....	502
V.2.1.3 L'émancipation des esclaves : période de transition.....	509
V.2.1.4 <i>Terre d'orages</i> (2003) de Serge Ng Tat Chung ou la mythification post-abolitionniste.....	512
V.2.2 Empreintes et permanences : un héritage conflictuel	517
V.2.2.1 Traces spatiales, corporelles, sociales	518
V.2.2.2 Refoulement de l'histoire	526
V.2.2.3 La présence/absence de l'Afrique (en dehors de l'esclavage).....	530
V.2.3 Nouvelles formes d'esclavage et transferts métaphoriques.....	537

V.2.3.1 Identités 'périphériques' et exclusions sociétales	539
V.2.3.2 Les « damnés » de nos jours	544
V.2.3.3 Subalternités féminines	548
L'esclavage : remarques conclusives	552
V.3 L'engagisme et la diaspora indienne	556
Brève mise en contexte historique et littéraire	557
V.3.1 L'immigration indienne : mémoires ethnicisées ou ouvertures interculturelles ?	561
V.3.1.1 Préliminaires et la question du paratexte	563
V.3.1.2 Motifs pour dire l'identité diasporique et leur fonctionnement	566
V.3.1.3 Antagonismes entre communautés, « concurrence » entre engagisme et esclavage	573
V.3.1.4 Aparté : <i>Les rochers de Poudre d'Or</i> (2003) de Nathacha Appanah	576
V.3.1.5 Quelles évolutions et ouvertures ?	579
Propositions d'interculturalité chez Chaya Parmessur	581
L'imagination d'une nouvelle diaspora chez Ramesh Bucktawar	584
L'engagisme : remarques conclusives	587
V.4 Paradigmes contemporains : échos aux déracinements historiques et l'au-delà des antagonismes mémoriels	593
V.4.1 Le drame chagossien selon Shenaz Patel	595
V.4.2 Les « boat-people » chez Carl de Souza	601
V.4.3 Le marronnage revisité	607
Le dernier frère (2007) de Nathacha Appanah	609
Boy (2004) de Lindsey Collen	611
Histoire d'Ashok (2001) d'Amal Sewtohol	614
Conclusion du chapitre V	618
<i>Chapitre VI</i>	623
<i>Identités hybrides entre stigmatisation et interculturalité : les ambivalences des figures dans l'entre-deux</i>	623
Métis, Mulâtres, « presque-blancs-mais-pas-tout-à-fait » : ambiguïtés d'une figure porteuse des traces de l'héritage colonial	628
VI.1 Questions de métissage dans des romans aux chronotopes coloniaux	633
VI.1.1 Verrouillages ethniques, cloisons (et failles) identitaires chez Marie-Thérèse Humbert, Renée Asgarally et Julia Blackburn	633
VI.1.1.1 Racismes, manichéismes, obsessions mimétiques	635
VI.1.1.2 L'obsession de la pureté et la stigmatisation du métissage	643
Pathologies épidermiques	643
Psychoses sexuelles	647
VI.1.1.3 Subversions, failles et ambivalences des systèmes identitaires	653
Démystifications et contestations	653
Failles et ambivalences	656
VI.1.1.4 Résolutions dans la gestion de l'altérité intime ? Entre romantisme marron et dédoulements cathartiques	659
VI.2 Questions de métissage dans des romans aux chronotopes post-coloniaux	669
VI.2.1 Entre ethnicisme et interculturalité : les romans de Chaya Parmessur, Shenaz Patel, Lilian Berthelot et Lindsey Collen	671
VI.2.1.1 Persistances contemporaines des logiques manichéistes et anti-métisses	673
La pensée de la tribu	673

Malaises dans la peau.....	677
VI.2.1.2 Perspectives d'avenir : vers des ouvertures interculturelles ?	684
Au-delà des lignes de couleur.....	686
Failles des logiques métisses et apories identitaires.....	690
Transitions	692
VI.2.2 Le deuil de « <i>létemps longtemps</i> » : transitions sociétales chez Carl de Souza	695
Passésimes et orthodoxies d'une caste en déclin	696
Interculturalités, ou quand la nature devient accoucheuse d'évolutions sociales.....	700
Tout est bien qui finit bien ?.....	702
VI.2.3 Mimétisme et apories identitaires : la figure du Créole bourgeois chez Amal Sewtohul	705
Logiques mimétiques par le prisme du comique.....	706
Limites de l'entre-deux des identités	710
VI.2.4 Déconstruire les taxonomies coloniales : la figure du Blanc pauvre chez Bertrand De Robillard....	714
Rejet et démythification d'un univers.....	715
Dans l'impasse des appartenances.....	718
La catharsis dans l'écriture.....	722
Conclusion du chapitre VI.....	727
Chapitre VII.....	735
<i>Identités de genre : antagonismes entre les sexes.....</i>	<i>735</i>
VII.1 Préliminaires théoriques : penser les genres, l'identité féminine, le corps.....	737
VII.1.1 Questions de genre : perspectives identitaires et au-delà.....	739
La question du corps : la différence des sexes et comment dissoudre les hiérarchies	745
VII.1.2 Questions de genre : postmodernités.....	749
VII.1.2.1 Une pensée 'troublante' : la question du genre selon Judith Butler	752
Objections, réserves	756
Outils pour théoriser au-delà du genre	759
VII.1.3 Questions de genre : postcolonialités.....	762
VII.1.3.1 Féminisme et postcolonialisme : à la croisée des marginalités ?	763
VII.1.3.2 Spécificités d'un féminisme postcolonial.....	770
La 'femme du tiers monde' sous 'le regard occidental' (Chandra Talpade Mohanty)	775
Sati, subalternités et le 'fardeau des femmes blanches' (Gayatri Chakravorty Spivak)	777
Écueils et pièges autour de la perspective féministe postcoloniale	783
VII.1.3.3 Féminités postcoloniales : océan Indien, Mascareignes, Maurice	786
Et le discours littéraire ?	791
VII.1.4 Écrire et lire la violence de genre : prudences épistémologiques et méthodologiques	795
VII.1.4.1 Exigences analytiques	795
VII.1.4.2 Brutalité et littérature.....	798
VII.2 La violence et le corps féminin.....	801
VII.2.1 La sexualité et le corps féminins comme espace de domination masculine	809
VII.2.1.1 Sexualité et violences domestiques.....	811
VII.2.1.2 Sexualité et les métaphores 'colonialistes' : conquête, possession, exploitation, destruction.....	813
VII.2.1.3 Sexualité et le symbolisme d'animalité et de mort	816
VII.2.1.4 La représentation complexe du viol chez Lindsey Collen	819
The rape of Sita ou un 'inventaire' universel du viol	819
Représentations symboliques du viol.....	824
VII.2.2 Réactions féminines : résistances, récupérations d'espaces, constructions identitaires	828
VII.2.2.1 Résistances et délivrance de la matérialité du corps.....	829
VII.2.2.2 Résistances et libérations à travers la contre-violence	837

VII.2.2.3 Résistances et libération à travers une réappropriation du corps	843
Affirmations identitaires à travers la danse	844
La nature comme lieu de (re)construction identitaire	849
VII.2.2.4 Poésie des corps et la possibilité d'un au-delà des antagonismes entre les sexes ?	855
Douceurs des corps fusionnels	857
Hommes-femmes : un antagonisme indépassable ?	862
VII.2.3 Prophéties collectives vs poétiques individuelles	868
VII.2.4 Banalités et inhibitions du regard masculin ?	876
Chez les femmes...	877
... et chez les hommes.....	878
Conclusion du chapitre VII.....	887
<i>Chapitre VIII.....</i>	<i>897</i>
<i>Éclatements d'espaces et d'imaginaires : topographies de l'anti-tropicalisation, de l'étrange et retournement des perspectives.....</i>	<i>897</i>
VIII.1 Anti-tropicalisation, univers de l'étrange et de la déréalisation : dire l'île depuis l'intérieur	900
VIII.1.1 Quelques réflexions théoriques	902
VIII.1.1.1 L'anti-tropicalisation	902
VIII.1.1.2 L'étrangeté, la déréalisation	909
VIII.1.2 Une île enveloppée de gris, ou aux antipodes de la pastorale tropicale : <i>Bénarès</i> (1999) de Barlen Pyamootoo	917
VIII.1.2.1 Le lien hypertextuel avec <i>Paul et Virginie</i> (1788)	917
VIII.1.2.2 Dédoublément d'imaginaires : Maurice comme île moribonde.....	928
VIII.1.2.3 Pyamootoo, ou le 'style de l'absence'	933
VIII.1.2 Entre onirisme, parole sociale et excès consommateur : <i>Les jours Kaya</i> (2000) de Carl de Souza	938
La curieuse quête d'un personnage apathique	939
Quelques étranges procédés stylistiques	944
Lire au-delà de l'identitaire	947
VIII.1.3 Aller vers la dissolution : <i>Joséphin le fou</i> (2003) d'Ananda Devi	951
L'étrangeté d'une figure hybride.....	954
D'apories identitaires à l'incapacité de communication	957
VIII.1.2.4 Errances hybrides, ou la mythologie comme dans un jeu vidéo : <i>Les voyages de Sanjay</i> (2009) d'Amal Sewtohol : partie I	962
Un picaro aux « visions étranges »	964
Décrypter les labyrinthes.....	967
Une éthique de l'hybride	972
Dire l'île depuis l'intérieur : réflexions conclusives	978
VIII.2 « C'est comment là-bas ? » : dire l'île par le détour et depuis l'ailleurs.....	983
VIII.2.1 Tourner le dos à l'île et à ses stéréotypes littéraires dans <i>La noce d'Anna</i> (2005) de Nathacha Appanah	986
VIII.2.2 Échos cachés entre l'Inde et Maurice dans <i>Indian Tango</i> (2007) de Devi.....	992
L'allusion dissimulée à l'île et les conséquences de lecture	994
VIII.2.3 Une « transmigration des âmes » bien particulière : Maurice vue depuis l'Irak dans <i>Le tour de Babylone</i> (2002) de Pyamootoo	1000
VIII.2.3.1 Quand la fête foraine couvre les plaies de la guerre	1001
VIII.2.3.2 Maurice dite par le prisme de l'Irak.....	1007
VIII.2.4 Une migration hors du commun : <i>Les voyages de Sanjay</i> (2009) de Sewtohol – partie II	1012
Le regard critique de l'expatrié.....	1014

Le carnaval des stéréotypes	1018
Dire l'île depuis l'ailleurs : réflexions conclusives.....	1023
Conclusion du chapitre VIII.....	1026
CONCLUSION GÉNÉRALE	1033
BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE.....	1052
I. Corpus.....	1052
I.1 Romans mauriciens d'expression française	1052
I.2 Romans mauriciens d'expression anglaise	1053
I.3 Autres œuvres de fiction citées	1053
a. Auteurs mauriciens	1053
b. Auteurs non mauriciens.....	1054
II. Références théoriques et méthodologiques	1055
II.1 Sciences humaines, théorie postcoloniale, francophonie	1055
a. Ouvrages	1055
b. Articles	1063
II.2 Ile Maurice et océan Indien : études littéraires et de sciences humaines	1073
a. Ouvrages	1073
b. Articles	1076
Autres références : presse quotidienne, textes non signés	1087

AVANT-PROPOS

Dans le prologue d'un récent ouvrage de vulgarisation sur l'histoire de l'île Maurice, Bhismadev Seebaluck, écrivain mauricien d'expression anglaise, fabule l'histoire suivante :

Le Seigneur Dieu convoqua son ange messenger et lui commanda : « Gabriel, voyez cette *perle magnifique*. Vous l'emporterez dans les profondeurs abyssales de l'océan et vous la cacherez quelque part entre l'Afrique et l'Asie, ou le méprisable Méphistophélès ne pourra la trouver. [...] Cette *perle* n'est pas ordinaire. Un jour, lorsqu'elle aura atteint une plus grande dimension, elle sera la pierre *la plus précieuse* du monde. Je voudrais alors contempler sa *beauté*. J'en ferai *une copie*, qui sera le *Paradis* tel que je le conçois. Quant à cette *perle*, je l'utiliserai *comme un laboratoire*. » [...]

« Je transformerai cette *perle* en un petit bout de terre à la végétation *luxuriante*, une île *vierge protégée* par une *solide* barrière de corail. Une île où il n'y aura *pas de méchantes bêtes sauvages* et où il existera des *fontaines d'où couleront le lait et le miel*. Une île au *paysage enchanteur* auquel j'effectuerai quelques retouches pour y ajouter des monts et des vaux. Des oiseaux chanteront *joyeusement*, perchés dans les arbres, des cascades s'élanceront *majestueusement* des hauteurs.

Je ferai venir des gens de partout, d'Europe, d'Afrique, de l'Inde, de la Chine, et je les ferai *vivre ensemble*. Toutes les grandes religions du monde y *coexisteront* dans le *respect* et la *compréhension* mutuels, et aussi dans la *vénération du Créateur* de toutes les choses et de tous les êtres. *Les différentes ethnies* y vivront *côte à côte* et donneront au monde une *grande leçon de paix*, de *coexistence harmonieuse*, de dignité et d'*unité dans la diversité*. » [...]

Dans sa nouvelle demeure, les profondeurs de l'océan, la *perle* de Dieu grossit. [...] La mer commença à s'agiter et de grosses vagues déferlèrent avec force. Un volcan ordonna à la mer de régurgiter la grosse *perle*. Et Maurice émergea des entrailles de l'océan.

1

Ces propos pompeux sur la genèse imaginée de l'île sont dignes des pastorales les plus lyriques. Tout un imaginaire est véhiculé qui dit la perfection du paradis insulaire mise en œuvre par la providence divine : la nature luxuriante, des paysages majestueux, de paisibles animaux, l'abondance proverbiale du pays des merveilles, bref une « perle précieuse » si aboutie qu'elle aurait servi de modèle à l'Éden biblique. De plus, cette terre est peuplée par des gens venus de toutes les cultures, vivant leur pluralité dans l'harmonie et la vertu pour servir d'exemple à la terre entière.

Une telle image de Maurice comme éden exotique n'est pas nouvelle, loin de là. Elle a notamment été fondée par *Paul et Virginie* (1788) de Bernardin de Saint-Pierre où l'auteur transfère les idéaux rousseauistes sur le lieu tropical. En 1912, c'est Joseph Conrad qui publie

¹ Bhismadev SEEBALUCK, "Prologue" (in Sydney SELVON, *L'histoire de Maurice : des origines à nos jours*, Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2003 : xvii, nous soulignons)

une nouvelle dans laquelle il parle de l'île comme « la Perle de l'Océan [...] qui distille beaucoup de douceur sur le monde » et où le sucre est le « pain quotidien »². Plus connu est l'exemple de Marc Twain qui, lors d'une escale mauricienne en 1896, fait un constat qui, de façon quelque peu déformée, aura une longue postérité dans les discours publicitaires et touristiques de l'île jusqu'à nos jours : « Mauritius was made first, and then heaven; and [...] heaven was copied after Mauritius »³. Or dans le cas de Bernardin, Conrad et Twain, force est de constater qu'il s'agit non seulement de regards exotiques, extérieurs, passagers, ou de propos rapportés, mais aussi de points de vue qui datent. Les relire de nos jours, littéralement et d'une perspective intérieure – de surcroît en exergue d'un volumineux livre d'histoire, comme c'est le cas pour l'ouvrage cité en entrée –, doit paraître pour le moins étrange. Faut-il interpréter ce récit utopique comme un hommage flamboyant au présent ou comme un vœu pieux pour l'avenir ? Quoi qu'il en soit, cette vision béate d'une arcadie tropicale laisse perplexe. Car à survoler certains romans contemporains de l'île, on trouve des choses bien différentes. L'image du paradis est ici utilisée par défaut comme dans l'extrait suivant :

La maison de retraite et son *odeur de pisse* sont toujours là. Plusieurs vieux se tiennent accrochés à la grille, le visage *marqué par les fils de fer* comme si les rides ne suffisaient pas à creuser leurs traits [...]. Les quelques femmes ont des T-shirts extra-larges avec *Île Paradis* peint dessus. [...] Quand je suis au bout de la grille, ils commencent à la secouer furieusement en poussant des *cris de bêtes*. [...] Il y en a qui reçoit un *coup de pied* et qui rentre dans la maison à quatre pattes *en hurlant*.⁴

On n'aura pas à interpréter ce passage non équivoque, mais il faut noter que de telles scènes ne sont pas rares dans des textes mauriciens récents. Ici, on parle d'une « l'île qui chante sa propre mort », là d'une « ville en feu » ; ici on retrouve l'image de chiens errants qui font « une chasse à l'homme » ou celle d'une rivière « où croupissait une eau verdâtre, empestant les produits chimiques », là, les gens ont « envie de mourir » parce qu'« il y a trop de violence »⁵. Ailleurs, un fœtus mort est baladé dans des sacs plastiques portant les inscriptions « Air Island duty free » et « Priba Paradise », et on voit sur des écrans de télévision le programme « The Mauritian

² Joseph CONRAD, « Un sourire de la fortune. Une histoire de port » (1912) ([trad. par G. JEAN-AUBRY, 1929] in Jacques DARRAS (éd.) *Conrad. Nouvelles complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto Gallimard », 2003 : 891)

³ Mark TWAIN, « Chapter LXII » (in *Following the Equator*, Stilwell, Digireads, 2008 [1897] : 274). On tend à gommer, à tort, le ton humoristique et ironique de l'écrivain qui, tout en louant la beauté de l'île, revisite ses stéréotypes exotico-bucoliques.

⁴ Nathacha APPANAH-MOURIQUAND, *Blue Bay Palace* (Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2004 : 88, nous soulignons)

⁵ Dans l'ordre des citations : Ananda DEVI, *Moi, l'interdite* (Paris, Drapper, 2000 : 7), Carl DE SOUZA, *Les Jours Kaya* (Paris, Éditions de l'Olivier, 2000 : 78), Barlen PYAMOOTOO, *Bénarès* (Paris, Éditions de l'Olivier, 1999 : 31), Amal SEWTOHUL, *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes* (Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2009 : 108), Ananda DEVI, *Soupir* (Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2002 : 59)

Miracle' » ainsi que le sempiternel cliché « 'God saw Mauritius then He made Paradise »⁶. Ces images présentées avec une tonalité sarcastique sont mises en parallèle avec des reportages sur les massacres au Kosovo et au Rwanda, et une scène similaire revient dans un autre texte : « ici, j'ai l'impression de vivre en état de siège. Nous sommes en guerre, oui, contre nous-mêmes et contre ces organismes qui croissent, parasites, sur nos flancs »⁷...

Ces quelques citations sont très révélatrices et doivent interroger. La représentation de Maurice semble polariser très fortement : il ne fait pas de doute qu'un écart aussi important entre d'un côté l'exaltation évocatrice des dépliants touristiques et, de l'autre, la virulente démystification qui donne envie de tout sauf de mettre un pied sur l'île, ne peut être qu'un simple jeu de l'imagination. C'est précisément la volonté d'éclaircir le pourquoi et le comment de ces représentations, ainsi que leurs interactions, qui a initié cette recherche sur les discours littéraires, entamée il y a quelques années. Dans cette thèse, on proposera donc quelques réponses à ce sujet.

⁶ Lindsey COLLEN, *Getting rid of it* (London, Granta, 1997 : 1, 22, 212, 7)

⁷ Ananda DEVI, *Ève de ses décombres* (Paris, Gallimard, 2006 : 78)

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« expand the frontiers of the politics of reading »
« the trace of the other »

(Gayatri Spivak)

Une des figures majeures dans la recherche sur les littératures de l’océan Indien, Jean-Louis Joubert, souligne l’interrelation complexe entre fiction littéraire et identité. Il dit :

Dans l’océan Indien, les littératures naissent de la rencontre de textes et d’îles. Plus exactement, la production de textes, leur diffusion, leur lecture participent à l’invention des îles. [...] Ainsi conçue, la littérature est constitutive de l’identité insulaire.⁸

Ces propos explicites bouleversent la tour d’ivoire dans laquelle d’aucuns veulent enfermer la création littéraire. Car de même qu’il y a un rapport indélébile entre pouvoir et culture, l’identité et ses déclinaisons sont à la fois matière et construction discursive et leur lien avec les représentations – et donc le discours littéraire – est indéniable. En tant qu’espace imaginaire et symbolique d’exception, la littérature, et notamment le genre romanesque, offre en effet la possibilité d’un dialogue fructueux avec l’identité dans toutes ses composantes. Et l’identité, c’est d’abord cette nébuleuse omniprésente, insaisissable, mais éternelle, comme l’affirme Roger Toumson : « Inépuisable, une même question demeure posée. Qui suis-je ? Et quels sommes-nous ? »⁹.

La littérature, par les procédés qui lui sont propres, a le pouvoir d’articuler, de discuter, de refléter de la manière la plus diverse le réel, les hommes, leurs vécus, leurs aspirations, peurs et visions. Qu’elle s’avère expression d’une ‘âme collective’ et contribue ainsi à l’élaboration de la nation – cette « communauté imaginée » selon Benedict Anderson¹⁰ –, et en l’occurrence à « l’invention d’une île », ou qu’elle traduise, au contraire, une singularité strictement individuelle, la littérature répond à un projet de connaissance du monde. Si, à l’instar de toute

⁸ Jean-Louis JOUBERT, *Littératures de l’Océan Indien* (Vanves, EDICEF-AUPELF, 1991 : 10)

⁹ Roger TOUMSON, *Mythologie du métissage* (Paris, PUF, coll. « écritures francophones », 1998 : 153)

¹⁰ Benedict ANDERSON, *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London & New York, Verso, 2006 [1983])

représentation, elle ne peut jamais se substituer au réel, entretenant tout au plus des rapports étroits avec lui, elle est incontestablement un lieu privilégié d'inscription du discours social, et ainsi, de découverte, de négociation et de formation des dynamiques identitaires. Aussi pure, désintéressée et autonome qu'elle puisse paraître depuis certaines perspectives formalistes et universalisantes, elle n'est donc jamais vraiment indépendante de facteurs externes, ne peut être coupée de son lieu d'énonciation au risque d'être amputée d'une partie de son sens. Derrière les engrenages du symbolique se dévoilent toujours l'expérience humaine, un foyer culturel, un univers social.

Les influences mutuelles entre la société et la fiction littéraire sont donc évidentes. Constructrice de sens, elle tient un rôle important dans la production des représentations culturelles, comme le souligne Gayatri Spivak avec un sens certain de la litote : « The role of literature in the production of cultural representation should not be ignored »¹¹. Mais elle offre surtout la richesse des nuances, l'expression des ambivalences, des incertitudes, des paradoxes et des jugements intermédiaires. En ce sens, elle peut être un moyen très efficace de remettre en question les prétendues 'évidences', d'éroder les certitudes identitaires, de « défaire les identités fétiches »¹², de déconstruire ce qu'Amin Maalouf a fameusement appelé les « identités meurtrières »¹³.

Les littératures 'émergentes' doivent être considérées comme des espaces d'expression particulièrement significatifs pour dire et travailler l'imaginaire social, interpréter la réalité, faire sens des complexités identitaires. Elles permettent, de façon tout à fait originale, de penser l'essence même de toute création littéraire, c'est-à-dire, l'articulation entre l'*éthique* et l'*esthétique*. L'écriture romanesque mauricienne fait partie de ces littératures « mineures » – ou « petites » ('*klein*') si l'on garde le sens littéral de la fameuse expression de Kafka – qui investissent de manière singulière cette double articulation et qui fournissent des outils puissants pour réfléchir sur le rapport entre *même* et *autre* et notre contemporanéité. Et c'est dans cet esprit que nous l'aborderons dans notre travail de recherche.

¹¹ Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1999 : 113)

¹² Régine ROBIN, "Défaire les identités fétiches" (in Jocelyn LETOURNEAU (dir.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Les Presses de l'Université Laval, 1994 : 215-240)

¹³ Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières* (Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 1998)

Problématique

Les articulations complexes des concepts de la violence et de l'interculturalité – ainsi que des notions qui leur sont associées comme le pouvoir, la domination, le multiculturalisme, l'hybridité, le transfert culturel... –, sont parmi les leitmotivs de la théorie et des littératures postcoloniales. Cela n'étonne guère, car la situation coloniale est considérée d'une part comme un « système total » (Balandier) avec de multiples structures de domination (Césaire, Memmi, Fanon) ; de l'autre, elle signifie aussi rencontre – négociation, échange, émulation... – entre personnes, groupes ethniques, peuples, nations, cultures, civilisations, idées. Notamment dans les Mascareignes (La Réunion, Maurice) qui étaient inhabitées avant le XVII^e siècle, la collusion historique entre populations ne signalait non seulement une certaine perte de l'héritage culturel, mais aussi le début d'un nouvel héritage. La violence et l'interculturalité se trouvent donc dans un rapport complexe, à la fois complémentaire et antagoniste. Il est aussi évident que les nations post-coloniales gardent les traces de cette époque cruciale et souvent douloureuse de leur histoire comme un héritage plus ou moins conflictuel. Suite à une abondante pensée anticoloniale et à travers des travaux novateurs d'Edward Said dans *Orientalism* (1979) ainsi que le phénomène du 'cultural turn' (Geertz, Foucault, Bourdieu), se développent, sur les plans artistique, littéraire, conceptuel des mouvements dissidents depuis la 'périphérie' non occidentale. Ces poétiques de l'émergence et du décentrement se laissent résumer par le fameux slogan de Salman Rushdie 'The Empire writes back with a vengeance' (1982), en d'autres termes : les anciennes colonies contre-attaquent par l'écriture.

Si au tournant du XXI^e siècle et dans le sillon de la mondialisation contemporaine l'identité des littératures postcoloniales a évolué, si elle ne s'écrit plus 'simplement' dans une posture de contre-attaque idéologique et épistémique envers les anciens centres métropolitains, certains facteurs et schémas identitaires n'ont pas perdu de leur signification. Tout questionnement postcolonial sur l'identité doit en effet toujours se situer à la croisée des catégories d'analyse de la race/l'ethnicité, la classe et le genre. Comme ces aspects tendent à être traités de manière plus ou moins isolée, notre travail sur la création romanesque à Maurice tentera de les articuler pour voir les liens complexes et les interdépendances qui naissent lors de la négociation de ces déclinaisons identitaires.

La société mauricienne contemporaine, en raison de sa géographie dans le sud-ouest de l'océan Indien, au confluent de diverses civilisations, et de son histoire coloniale complexe – notamment française et anglaise –, se caractérise par une pluralité d'identités hors du commun.

Indépendante depuis 1968, la jeune nation fait partie des institutions du Commonwealth *et* de la Francophonie, s'inscrit dans une dynamique régionale avec l'île de La Réunion et plus large avec d'autres pays de l'océan Indien et ceux de la *Southern African Development Community* (SADC). Maurice s'est constituée à travers des processus de créolisation de populations venant toutes d'ailleurs et de nos jours, un grand nombre de Mauriciens reproduisent le mouvement diasporique de leurs ancêtres – sous d'autres formes bien sûr – pour vivre ailleurs. Cette société plurielle engendre aujourd'hui une production littéraire dynamique en français, et d'une moindre mesure en anglais, qui met en scène, problématise, négocie ces interrogations identitaires de diverses manières. Le desideratum exprimé en 1980 par le critique littéraire mauricien Robert Furlong – « [l']île Maurice attend une littérature qui parlera d'elle et qui la révélera »¹⁴ – ne semble plus d'actualité parce que ce vœu semble devenu réalité. Si les 'canons' des espaces franco- et anglophones n'accordent que peu de signification à ces littératures, certains des auteurs de l'île commencent en effet à se faire un nom. Divers prix littéraires régionaux et internationaux et un nombre croissant de traductions en témoignent. Or un regard sur les œuvres romanesques depuis le milieu des années 1990 dévoile de nombreuses divergences le long de l'axe français-anglais ainsi qu'un champ littéraire très hétérogène et déséquilibré.

On observe effectivement un « nouveau souffle » chez certains romanciers francophones qui proposent des innovations sur les plans thématique, narratif et esthétique. Plusieurs auteurs prennent ainsi leur distance non seulement avec des discours exotiques de la littérature coloniale, mais aussi avec des œuvres plus récentes qui minimisent les tensions communautaires et les clivages socio-économiques, chantent les louanges ou embellissent l'image de la nation dite 'arc-en-ciel' ou nourrissent des nostalgies avec l'Inde (ou d'autres pays ancestraux). On voit ainsi l'éclosion d'une création littéraire loin de toute idylle de carte postale.

Ce renouveau et cette rupture que nous appellerons '*postcoloniale*' se traduisent en particulier par une écriture de la violence, de la transgression, de la démystification/démythification. Face à cette anthropologie négative, ce regard critique et subversif sur la société, et cette « topographie » (Maingueneau) de l'enfermement, on remarque aussi une mise en scène complexe d'interrogations identitaires sur l'interculturalité. Les romans donnent à lire des conflits, tensions et rapports de force de la société *contemporaine*, qui porte les séquelles plus ou moins significatives de moments-clés de l'histoire insulaire – esclavage, engagisme, indépendance... – et crée ses propres exclusions. Certains des auteurs sont actifs dans le journalisme et des groupes militants, et peuvent adhérer à une optique pragmatique, matérialiste et engagée de la littérature. En même temps, cette écriture *postcoloniale* est

¹⁴ Robert FURLONG, "La Littérature mauricienne existe-t-elle ? Rapports sociaux d'une production littéraire à l'île Maurice" (in *Notre Librairie*, n° 54-55, juillet-oct. 1980 : 81)

susceptible de puiser à plusieurs égards dans une esthétique postmoderne. Mis à part quelques exceptions, une telle rupture (de style, de thématique, d'éthique) est moins à l'œuvre dans la littérature mauricienne d'expression anglaise que dans son pendant francophone, la première restant dans l'ombre de la seconde et semblant avoir du mal à évoluer, notamment sur le plan de l'expression romanesque.

Parler de violence à Maurice – par exemple entre communautés – ne nous confronte par ailleurs aucunement avec des conflits sanglants tels qu'on les connaît tristement d'autres pays post-coloniaux. Cela n'empêche pas un certain nombre d'auteurs de s'investir dans une écriture très violente au point que J.M.G. Le Clézio, président du jury du prix Jean Fanchette en 2006, peut souligner qu'actuellement « dans la littérature mauricienne, il y a une constante : le fréquent recours à la violence »¹⁵. On devra donc notamment s'interroger sur des formes de violences voilées, symboliques, représentationnelles, structurelles. Car derrière l'image bienheureuse de l'arc-en-ciel avec ses valeurs multiculturalistes se dévoilent des réalités autrement plus sombres où ceux qui sont en bas des hiérarchies ethno-sociales ou à la marge des représentations collectives et transgressant les frontières communautaristes sont souvent laissés pour compte. Qui s'exprime et qui est entendu ? Qui a le droit de dire et d'être nommé ? Qui a plus, qui a moins de capital symbolique ?... Ces questions ne sont pas seulement mises en scène par le texte littéraire, mais sont aussi inhérentes à l'activité d'écriture elle-même. C'est dans ce sens que la démythification et l'anti-tropicalisation de la représentation de l'île paradisiaque prendront toute leur signification.

Une étude comparative des romans mauriciens contemporains en français et en anglais qui s'articule autour des leitmotivs identitaires que sont la violence et l'interculturalité permettra de dégager certaines configurations thématiques et esthétiques récurrentes dans les écritures romanesques actuellement en coprésence à Maurice. En d'autres termes, ce comparatisme réfléchira sur les différents procédés que ces textes post-coloniaux mettent en œuvre pour dire la postcolonialité, donc le contemporain. Il tâchera de mettre en évidence et de discuter de façon critique les convergences et divergences entre ces signatures littéraires postcoloniales en se focalisant, dans les grandes lignes, sur les interrogations suivantes : quelles sont les logiques ethnoculturelles et les dynamiques idéologiques qui sous-tendent les intrigues ? Selon quelles modalités se fait la représentation des espaces-temps mauriciens ? Comment le roman pense-t-il des phénomènes comme l'ethnicité, la transculturalité et la société multiculturelle dans sa diversité proverbiale ? Comment déconstruit-il les identités et quelles résolutions propose-t-il pour penser au-delà des appartenances figées ? Comment est négocié le rapport entre le local et le global, le rapport entre Maurice et le monde ? Quel lien les œuvres instaurent-elles entre

¹⁵ Cf. "Les lauréats" (in *L'Express*, Maurice, 17 avril 2006, non signé) [en ligne] : < <http://www.lexpress.mu/services/archive-63229-la-triplette-du-prix-jean-fanchette.html> >

l'histoire (les traditions) et le présent (les modernités) et comment s'imaginent-elles l'avenir ? À quel degré les réflexions sur l'identité, sur la violence et l'interculturalité se reflètent-elles sur le plan du travail poétique et de l'organisation formelle ? Ces thèmes deviennent-ils schèmes organisateurs de l'écriture et de la narration ? Y a-t-il de grandes lignes de démarcation et des orientations structurantes à l'intérieur de cette production postcoloniale hétérogène ? Que déduire par exemple des différences et des similitudes qui se manifestent entre les ouvrages d'expression française et anglaise pour comprendre le fonctionnement d'un champ littéraire 'périphérique' ? Sans tomber dans une logique évolutionniste ou progressiste qui doit être contraire à l'éthique de la pensée postcoloniale et sachant, bien évidemment, qu'il n'y a pas de qualité littéraire absolue, pourra-t-on toutefois parler de différents 'stades' dans la formation et dans le processus d' 'autonomisation' – toute relative – des productions littéraires de l'île ?

Ce travail se veut donc comme une analyse de la « scénographie postcoloniale » (Moura) qui s'articule notamment autour de certaines configurations thématiques, procédés stylistiques, modalités narratives récurrentes dans les romans contemporains de Maurice : la dialectique histoire/mémoire, l'hybridité, la question des genres, la représentation de l'espace. À travers une confrontation et un dialogue constants entre les œuvres, nous analyserons les spécificités dominantes d'un espace littéraire éclaté et problématiserons le renouveau littéraire en interrogeant ses réflexions novatrices sur les enjeux identitaires contemporains de la société et la littérature mauriciennes – et sur la contemporanéité de manière générale.

État de la recherche

On constate que l'océan Indien occupe un certain rôle périphérique dans la recherche francophoniste et postcoloniale, et dans des ouvrages introductifs, les productions de la zone sont souvent absentes¹⁶. À côté des travaux inauguraux de Joubert (1991), ce manque a été comblé ces dernières années à travers certaines publications à orientation comparatiste (généralement francophone)¹⁷, dont quelques-uns se focalisent uniquement sur Maurice¹⁸. À

¹⁶ De manière exemplaire, on peut renvoyer ici à deux ouvrages où aucune mention n'est faite de l'espace indianocéanique : Charles FORSDICK & David MURPHY (éd.), *Francophone Postcolonial Studies: A Critical Introduction*, (London, Arnold, 2003) et Christiane NDIAYE (dir.), *Introduction aux littératures francophones : Afrique, Caraïbe, Maghreb* (Presses universitaires de Montréal, 2004).

¹⁷ Cf. entre autres Kumari R. ISSUR & Vinesh Y. HOOKOOMSING (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés* (Paris, Karthala, 2001) ; *Interculturel Francophonies*, n° 4, « Identités, langues et imaginaires dans l'océan Indien », nov.-déc. 2003 ; *Revue de Littérature Comparée*, n° 318, « Littératures indiaocéaniques », 2006/2 ; Peter HAWKINS, *The Other Hybrid Archipelago: Introduction to the Literatures and*

cela s'ajoutent des travaux transversaux qui confrontent des perspectives indianocéaniques et caribéennes¹⁹ et on n'oubliera pas un nombre grandissant d'articles qui traitent des littératures mauriciennes. Ce sont notamment les écrits d'Ananda Devi²⁰ et, de manière plus générale, les voix féminines de l'île qui sont au centre de l'attention.

Face à cette visibilité naissance des lettres francophones de Maurice, ses productions d'expression anglaise se trouvent dans l'invisibilité quasi totale. À une exception près, notre entreprise comparatiste ne pourra donc pas se reposer sur des auteurs anglophones canonisés comme c'est le cas de travaux qui comparent par exemple les productions d'expression française et anglaise dans les Caraïbes²¹. La création littéraire anglophone de Maurice est jeune, peu dynamique et n'a mené qu'à un nombre restreint de romans. À quelques exceptions près, cette production stagne par rapport à son pendant francophone. Si les raisons de ce déséquilibre devront être pensées le moment venu, cela ne nous empêchera pas d'inclure ces textes dans notre analyse comparatiste.

Positionnement intellectuel : pluralisme analytique, postcolonialisme, à la croisée des théories

L'éthique des études comparatistes doit refuser tout ethnocentrisme intellectuel et conceptuel. Dans ce sens, nous suivrons Edward Said dans ce qu'il appelle un 'pluralisme analytique'. Said s'oppose à un éthos critique et analytique pernicieux, c'est-à-dire une

Cultures of the Francophone Indian Ocean (Plymouth, Lexington, 2007) ; Julia WATERS (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs': Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 [en ligne] : < <http://www.reading.ac.uk/e-france/section5/special.htm> > ; *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, « Numéro spécial sur l'Océan Indien », Printemps 2008 ; Mar GARCIA, Felicity HAND, & Nazir CAN (éd.), *Indicities/Indices/Indícios. Hybridations problématiques dans les littératures de l'Océan Indien* (Ile-sur-Têt, La Réunion, Éditions K'A, 2010)

¹⁸ Cf. par exemple : *Francofonia*, n° 48, « La littérature mauricienne de langue française », Printemps 2005, Srilata RAVI, *Rainbow colours. Literary Ethno-topographies of Mauritius* (Plymouth, Lexington, 2007), *International Journal of Francophone Studies* vol. 13, n°3-4, Numéro spécial « Between Words and Images: The Culture of Mauritius », 2010, Véronique BRAGARD & Srilata RAVI (éd.), *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité* (Paris, L'Harmattan, 2011)

¹⁹ Cf. par exemple : Véronique BONNET, Guillaume BRIDET & Yolaine PARISOT (dir.), *Itinéraires. Littérature, textes, cultures* (« Caraïbe et océan Indien. Questions d'histoire », Paris, L'Harmattan, 2009/2) et *L'Esprit Créateur*, vol. 50, n°2, « Indian ethnoscapes in francophone literature », Summer 2010

²⁰ Devi semble presque monopoliser la rubrique 'Maurice' dans le « Numéro spécial sur l'Océan Indien » de *NEF* (vol.23, *op.cit* 2008) de même que chez Bragard & Ravi (2011) et le site < www.la-plume-francophone.over-blog.com > lui consacre un dossier spécial (n° 25).

²¹ Cf. Kathleen GYSSELS, *Passes et impasses dans le comparatisme postcolonial caribéen* (Paris, Honoré Champion, 2011)

démarcation aveugle entre culture et pouvoir, imagination et pensée, histoire et forme, texte et hors-texte... Sans tomber dans un réductionnisme qui se résumerait au diktat 'Tout est politique', il s'inspire d'Antonio Gramsci pour un langage critique pluriel et non fracturé :

...what I have in mind is the kind of analytic pluralism proposed by Gramsci for dealing with historical-cultural blocks, for seeing culture and art as belonging not to some free-floating ether nor to some rigidly governed domain or iron determinism, but to some large intellectual endeavor – systems and currents of thought – connected in complex ways [...] to diffusing ideas, values, and world pictures. [...One] cannot freely reduce religion, culture, or art to unity and coherence...²²

Bien sûr, nous ne saurons être à la hauteur de la vaste entreprise intellectuelle que le penseur palestino-américain propose. Mais d'une part nous partageons son refus de prendre l'art et la culture comme des entités 'flottant dans l'éther', comme étant rigidement déterminées, ou encore comme étant réductibles à des unités homogènes. D'autre part, on souscrit à son idée de relier des systèmes et courants de pensée afin que diverses idées, valeurs et représentations puissent s'articuler conjointement.

La critique postcoloniale nous semble idéalement correspondre à ce pluralisme analytique. Elle adhère à l'idée constructiviste des représentations et des discours comme constitutifs de la réalité et se veut quelque peu comme une psychanalyse de la contemporanéité, avec la nation comme site privilégié. Si cette approche interroge le discours colonial, elle pense également le discours nationaliste post-colonial réécrit (ou contre-écrit) par des perspectives minoritaires et migrantes. Elle s'engage ainsi en faveur des voix faibles et provenant des marges culturelles et politiques des sociétés modernes. Contrairement aux chercheurs du monde francophone qui soulignaient (ou continuent de souligner) l'idée de l'unité linguistique dans la diversité culturelle mettant le lien de parenté avant tout sur le fait francophone, ceux du monde anglophone se focalisent davantage sur les rapports de force inégaux entre les anciennes métropoles colonisatrices et les espaces postcoloniaux. Tandis que les uns tendent à exclure des éléments socioculturels de la littérature, les autres appellent à ne pas oublier le rôle déterminant du passé et soutiennent l'autonomie politique et culturelle des espaces émergents. Si la perspective postcoloniale met l'accent sur la dimension sociale, politique et idéologique de la fiction, cela n'exclut toutefois pas des considérations poétiques. Au contraire, cette technique d'interprétation déconstructrice, cette lecture décentrée, à rebours ou 'à contre-fil' (selon la fameuse expression « *read against the grain* ») nous permet de penser aux frontières de l'esthétique et du politique, à la confluence entre texte et contexte. Vue ainsi, la littérature postcoloniale a donc une dimension récupératrice et déconstructiviste : d'un côté, elle convoque

²² Edward W. SAID, *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983 : 169-170)

le texte littéraire dans le service d'une identité culturelle continuellement (re)formée ; de l'autre, elle met au défi les attentes du lectorat occidental et tend ainsi vers un démantèlement de la monopolisation des modes de vision et de pensée de celui-ci.

Dans notre travail, nous proposons une articulation entre études littéraires francophones et postcolonialisme. Ce souci de transversalité s'explique d'abord par notre corpus bilingue et s'inscrit dans une visée comparatiste et interdisciplinaire plus large. On suivra ici l'appel de Jean-Marc Moura prônant une « hybridation d'études francophones-études anglophones »²³ et celui de Jacqueline Bardolph qui appelle de ses vœux de « cesser l'étrange étanchéité des deux domaines de recherche »²⁴. Dégager des synergies entre les deux versants théoriques nous paraît particulièrement fécond. Force est de souligner que nous ne sommes pas seuls dans cette démarche méthodologique : notamment dans le monde anglophone, cet accent sur les intersections entre disciplines est désormais bien ancré²⁵. En France, au tournant du XXI^e siècle, l'articulation postcolonial-francophone reste encore quelque peu minoritaire et à côté des travaux inauguraux de Moura²⁶ et l'ouvrage de Bardolph (2002), on voit l'émergence de quelques numéros spéciaux et d'ouvrages qui, en pensant l'identité culturelle dans la littérature francophone, utilisent l'expression du 'postcolonial'²⁷. Dans cette dynamique de rapprochement entre disciplines, il n'est par ailleurs pas anodin qu'un chercheur comme Michel Beniamino revienne en 2003 sur ces travaux sur la « francophonie littéraire » de 1999, où il s'était déjà distancié de la seule grille linguistique des approches francophonistes traditionnelles, pour incorporer la notion des « expériences discordantes » de Said²⁸. Les choses évolueront encore davantage avec les débats sur le prétendu 'rôle positif de la colonisation', déclenché en février 2005, et les émeutes dans les banlieues en automne de la même année. Désormais, il y a une réflexion plus productive sur le postcolonial en France²⁹ et on voit la traduction, parfois très

²³ Jean-Marc MOURA, "Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone" (in Jean BESSIERE & Jean-Marc MOURA (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001 : 165)

²⁴ Jacqueline BARDOLPH, *Études postcoloniales et littérature* (Paris, Honoré Champion, 2002 : 8)

²⁵ Cf. par exemple : Adlai H. MURDOCH, & Anne DONADEY (éd.) *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies* (Gainesville, University Press of Florida, 2004)

²⁶ Cf. notamment Jean-Marc MOURA, *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (Paris, PUF, 1999)

²⁷ Cf. par exemple : *Dédale*, n° 5-6, « Postcolonialisme. Décentrement Déplacement Dissémination », Printemps 1997 ; *Africultures*, n° 28, « Postcolonialisme : inventaire et débats », mai 2000 ; Michel LARONDE, "Stratégie post-coloniale de décentrage littéraire. Apprendre à lire autrement" (in Christiane ALBERT (dir.), *Francophonie et identités culturelles*, Paris, Karthala, 1999 : 285-300)

²⁸ Michel BENIAMINO, *La francophonie littéraire : essai pour une théorie* (Paris, L'Harmattan, 1999) et "La francophonie littéraire" (in Jean-Marc MOURA & Lieven D'HULST (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Presses de l'université de Lille 3, coll. « UL3, Travaux & Recherche », 2003 : 15-24)

²⁹ Cf. par exemple : *Hérodote*, n° 120, « La Question postcoloniale » 1^{er} trimestre 2006 ; *Labyrinthe. Atelier interdisciplinaire*, n° 24, « Faut-il être postcolonial ? », 2006 ; *Multitudes*, n° 26, « Postcolonial et politique de l'histoire », automne 2006 ; *Esprit*, n° 12, « Pour comprendre la pensée postcoloniale », déc. 2006, Marie-Claude SMOUTS (dir.), *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français* (Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007) ; *Rue Descartes*, n° 58, « Réflexions sur la postcolonie », 2007/4 ;

tardive, d'importants théoriciens postcoloniaux comme Homi Bhabha, Stuart Hall, Neil Lazarus, Elleke Boehmer et Gayatri Spivak. Malgré cela, l'accueil reste réservé, le débat suscite la polémique et certains critiques dressent des réquisitoires accablants³⁰. Considérer la littérature francophone sous le prisme du postcolonial constitue en effet aux yeux de certains un paradoxe qui équivaut au rapprochement impossible entre universalisme et relativisme particulariste. Les *postcolonial studies* s'inscrivent dans cette ligne conceptuelle et philosophique herderienne de la différence et des spécificités culturelles – qui se poursuivra avec Nietzsche, Heidegger et Derrida – et refusent l'idée de la simple diversité sous le manteau de l'universalité occidentale. L'adhésion à cet universalisme occidental est loin d'être l'apanage du passé et il n'est certainement pas étonnant que la théorie postcoloniale soit massivement introduite en France à travers les travaux d'écrivains, de penseurs et d'intellectuels issus des espaces ultramarins et leur inscription paradoxale et anachronique dans le champ francophone.

Cela étant dit, il importe de se méfier de l'enthousiasme postcolonialiste. Le postcolonial, comme le dit si bien Hall, est « un labyrinthe conceptuel d'où peu de curieux reviennent »³¹ et certaines réserves s'imposent par rapport à ce champ de recherche aussi vaste que conflictuel. Ainsi, à travers l'institutionnalisation de la discipline dans le monde anglo-saxon, les *postcolonial studies* sont en vogue et peuvent devenir la nouvelle *doxa* universitaire. Il y a en effet une certaine ironie quand on voit que plusieurs des meilleurs praticiens du 'Sud' sont des universitaires aux privilèges ostensibles embauchés par les centres métropolitains. De plus, sans aucun doute, la théorisation autoréflexive qu'on y trouve peut paraître en opposition avec des objectifs sociaux et émancipateurs initiaux du champ d'études. L'institutionnalisation a également entraîné le marketing de certains critiques et artistes postcoloniaux et a pu s'engager dans des processus d'anthologisation et d'exotisation. Il faut donc prendre au sérieux le risque de la marchandisation de la différence culturelle et de la périphérie, ce que Graham Huggan conceptualise sous la notion d'« exotisme postcolonial »³².

Il faut également savoir que la pensée de la différence et de la tolérance prônée par les approches multiculturalistes peuvent abriter de nombreuses apories : on rappellera que le système de l'apartheid souscrit à la logique différentialiste. Mais contrairement aux polémiques amalgamant aveuglement culturalisme et postcolonialisme, il importe de voir que les limites et

Littérature, n°154 : « Passages. Écritures francophones, théories postcoloniales », Juin 2009 ; Nicolas BANCEL, Florence BERGNAULT, Pascal BLANCHARD, Ahmed BOUBEKER, Achille MBEMBE & Françoise VERGES (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française* (Paris, La Découverte, 2010).

³⁰ Cf. notamment : Jean-Loup AMSELLE, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes* (Paris, Seuil, 2008) et Jean-François BAYART, *Les études postcoloniales, un carnaval académique* (Paris, Karthala, 2010)

³¹ Stuart HALL, "La question multiculturelle" ([orig. "The multi-cultural question", 2000], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008f : 378)

³² Graham HUGGAN, *The Postcolonial Exotic: Marketing the Margins* (London & New York, Routledge, 2001)

obstacles du champ d'études sont débattus de manière virulente au sein même de la discipline, et ce depuis les années 1980 déjà.

En outre, en raison de son caractère sémantique vague, évasif et cryptique, le postcolonial court le risque de devenir une métaphore fourre-tout, désignant toute revendication et lutte culturelles. On constate en effet une dilution de certains concepts et un lent épuisement de leur pertinence. Si la prudence épistémologique est donc de mise, cela vaut aussi pour les simplifications du sujet. Car comme le dit Bhabha, le morphème 'post' n'est ni une séquence, ni une simple contre-dialectique³³. L'entremêlement et le dialogue entre dominants et dominés sont complexes, les temporalités sont multiples, et les œuvres littéraires reflètent autant des enjeux politiques bien réels que l'imaginaire de ses créateurs. On distinguera également entre le terme *postcolonialisme* comme approche théorique porteuse de valeurs – elle-même à la croisée entre une (re)prise de la parole et de la subjectivité (*agency*), un intellectualisme anti-(néo)colonial et un relativisme postmoderniste – et celui de la *postcolonialité* comme moment historique et condition globale d'échange symbolique et matériel entre les cultures, et donc orienté aux logiques du marché.

Il est enfin vrai que les soi-disant 'théories voyageantes' (*travelling theories*) dans les *postcolonial studies* peuvent tomber dans les mêmes pièges que les approches francophonistes, à savoir une certaine homogénéisation, déhistoricisation et dé-spatialisation critiques. Afin de bien saisir les poétiques particulières – comme dans notre cas mauricien –, il ne faut donc jamais oublier l'inscription locale et vernaculaire, malgré toute possible ambition cosmopolite. Dans ce sens, le dialogue entre des théories plus globalisantes et des outils développés sur les cultures indianocéaniques, et par les chercheurs de la zone, sera au centre de notre démarche. Cela dit, on peut souscrire à la méthodologie de Paul Ricœur qui affirme que « convoque[r] tel ou tel auteur selon la nécessité de l'argument, sans souci d'époque » est un « droit [qui lui] paraît être celui de tout lecteur devant qui tous les livres sont simultanément ouverts »³⁴.

Toutes ces réserves doivent certainement être prises au sérieux. Or si d'aucuns parlent depuis longtemps de la mort de la discipline et si les écrivains, dans leur pratique, ne se reconnaissent pas vraiment dans le label 'postcolonial' – comme dans d'autres catégories de ce genre établies par la recherche –, il nous semble néanmoins d'une importance cruciale de défendre les projets intellectuels des *postcolonial studies*. Ils constituent un champ d'études plus hétérogène, plus conflictuel et plus nuancé que ses critiques veulent l'admettre et leurs approches théoriques – oscillant entre postmodernisme et matérialisme – sont tout sauf unifiées. Et avant tout, leur orientation éthique ne doit pas être oubliée, comme le dit James Clifford :

³³ Homi K. BHABHA, *The Location of Culture* (London & New York, Routledge, 2008 [1994] : 6)

³⁴ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2000 : III)

“Post-” is always shadowed by “neo-.” Yet “postcolonial” does describe real, if incomplete, ruptures with past structures of domination, sites of current struggle and imagined futures. [...] Whatever the fate of this term, the sites of complex historical entanglement and agency it provisionally names should not be reduced to epiphenomena of postmodern fragmentation, neocolonial transnationality, or global capitalism.³⁵

Le postcolonial donne en effet les outils pour interpréter des phénomènes contemporains à travers le prisme de la *continuité* et de la *rupture* par rapport au passé. C’est une pensée en mouvement qui s’ancre dans des investissements identitaires bien réels, ne se laisse réduire à un accessoire postmoderniste, et, à ce titre, permet de mieux imaginer l’avenir.

Pour rendre compte de la production littéraire hétérogène de la jeune nation mauricienne, la démarche comparatiste postcoloniale nous paraît une méthodologie très fertile. Partant d’une perspective épistémologique plus traditionnelle, on pourrait reprocher à notre travail – comme aux *postcolonial studies* – un certain éclectisme et un manque de recours à *un seul* modèle théorique homogène. Et en effet, il s’agit davantage de méthodes de lecture et de schémas d’interprétation contrastifs qui s’organisent autour de différents notions et concepts comme *hybridité, tiers-espace, altérité, ambivalence, subalterne, diaspora, essentialisme, relation...* De plus, nous nous retrouverons à maintes reprises à la croisée de plusieurs domaines et on fera dialoguer, à de degrés différents, théorie littéraire, pensée sociologique et ethno-anthropologique, philosophie politique, psychanalyse, *cultural studies* et études de genre. On répondra à cette objection que réfléchir sur des productions littéraires émergentes qui disent des problèmes identitaires contemporains nécessite une telle transversalité théorique. Comment comprendre l’écriture virulente d’une auteure qui met en scène le repli d’une femme métisse sans avoir des notions sur les rôles de genre et les taxonomies ethniques d’une société post-esclavagiste ? Comment décrypter la rhétorique élogieuse d’un texte mémoriel sans connaître les processus de diasporisation qui le sous-tendent ? Comment interpréter un roman qui donne à lire l’exploitation de travailleuses chinoises à Maurice sans pouvoir situer l’île dans la dynamique de la mondialisation néo-capitaliste ?

Insistons enfin brièvement sur deux aspects particuliers dans notre méthodologie comparatiste et son souci de relever et de discuter les croisements, transitions et dialectiques. Nous tenterons autant que possible de montrer à la fois les évolutions et ruptures (historiques, idéologiques, identitaires, esthétiques...) qu’on retrouve dans le texte littéraire, et les

³⁵ James CLIFFORD, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1997 : 277, 368)

continuités, permanences, et l'optique de la longue durée. L'idée sera donc de montrer à quel point le *colonial* porte déjà les traits du *postcolonial*, mais encore davantage, comment le *postcolonial* reste tributaire du *colonial*. Un mot enfin sur la question des identités et ses déclinaisons majeures : l'appartenance ethno- raciale, de classe et de genre. D'une part, nous souscrivons entièrement à l'idée constructiviste qu'aucune de ces catégories de l'identité *sociale* n'est aussi essentielle, naturelle et éternelle qu'on a l'habitude de croire. Contre des tendances conventionnelles de réification et de 'biologisation' de ces notions, il faut les voir comme une organisation symbolique et des représentations mentales avec un pouvoir identitaire et idéologique immense. D'autre part, cette perspective constructiviste appelle en particulier à lire la 'race', la 'classe' et le 'genre' non pas comme une juxtaposition horizontale d'éléments distincts, ni comme un simple modèle vertical et hiérarchique des dominations, mais sur le mode de l'imbrication et de l'interdépendance. Cette méthodologie de lecture des différentiels qui, en raison de leurs ambiguïtés intrinsèques, s'entrecroisent dans le champ social et ses rapports de pouvoir et d'oppression est une démarche postulée notamment par des chercheurs d'orientation marxiste, féministe et postcoloniale³⁶.

Pour comprendre un pays pluriculturel comme Maurice où l'aspect ethnique par exemple moule depuis toujours les classes elles-mêmes³⁷ et où, en raison d'une forte présence de phénomènes de créolisation et de métissage, les distinctions entre *même* et *autre* sont encore plus difficile à faire que dans des sociétés plus homogènes, une approche qui pense les dominations dans leurs complexités et interarticulations est essentielle. Bien évidemment, il est impossible de saisir ces entremêlements identitaires de manière exhaustive. Comme le dit Judith Butler : « toute analyse qui prétend être capable d'englober tous les vecteurs de pouvoir court le risque de succomber à une forme d'impérialisme épistémologique »³⁸.

³⁶ On peut se référer ici aux réflexions fondamentales d'Étienne BALIBAR et d'Immanuel WALLERSTEIN dans *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997 [1988]) ; au travail de Judith BUTLER, par exemple : « race and class [...] the analysis of the one cannot proceed without the analysis of the other » ("Merely Cultural", in *Social Text*, n° 52/53, Autumn-Winter 1997 : 270) ; à des féministes postcoloniales comme Laura DONALDSON : « the interweaving of oppressions [which] incorporates sexual, racial, cultural, national, and economic consideration into any politics of reading » (*Decolonizing Feminisms – Race, Gender, & Empire Building*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 1992 : 21) ou Avtar BRAH : « gender [...] class, 'race', religion and generation [...] : these signifiers slide into one another in the articulation of power » ("Diaspora, Border and Transnational Identities" (1999), in Reina LEWIS & Sara MILLS (éd.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, London & New York, Routledge, 2003 : 619). Plus récemment, un ouvrage collectif français pense cette perspective épistémologique de l'imbrication des rapports de pouvoir : Elsa DORLIN (dir.), *Sexe, race, classe : pour une épistémologie de la domination* (Paris, PUF, coll. « Actuel Marx Confrontation », 2009).

³⁷ Jean-Claude LAU THI KENG, *Inter-ethnicité et politique à l'île Maurice* (Paris, L'Harmattan, 1991 : 44)

³⁸ Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* ([titre original : *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*, 1993, trad. par Charlotte NORDMANN], Paris, Éditions Amsterdam, 2009 : 33)

Questions de corpus : réflexions sur un comparatisme en déséquilibre

...cataloguer, classer, classifier, découper, énumérer, grouper, hiérarchiser, lister, numéroter, ordonnancer, ordonner, ranger, regrouper, répartir [...], subdiviser, distribuer, discriminer, caractériser, marquer, définir, distinguer, opposer, etc.

(Georges Perec)³⁹

Comme dans tout travail de recherche, il est indispensable de se confronter à ce vertige taxonomique dont parle Perec dans l'extrait que nous venons de citer, en d'autres termes, avec la question du corpus. Or la constitution d'un tel corpus ultra-contemporain n'est définitivement pas chose facile dans un espace littéraire très hétérogène et clivé, dépendant de structures extrainsulaires et, précisément à cause de sa contemporanéité, en mouvement perpétuel. Que signifie 'roman contemporain mauricien' ? Quels auteurs et œuvres rallier derrière cette étiquette ? Quels sont nos critères de sélection dans un comparatisme qui ne va pas de soi ?

Bill Ashcroft, Gareth Griffith et Helen Tiffin, voient quatre modèles critiques majeurs pour les littératures postcoloniales⁴⁰. D'abord, des modèles régionaux ou 'nationaux' qui mettent l'accent sur les traits distinctifs d'une culture nationale ou régionale particulière. Puis des modèles basés sur l'appartenance ethno-raciale (« Race based models »), par exemple le 'Black writing' ou la littérature de la diaspora (indienne, chinoise...). Ensuite, des modèles comparatifs qui se focalisent sur des traits (linguistiques, historiques, culturels...) qu'ont en partage deux ou plusieurs espaces littéraires postcoloniaux ce qui permet donc des mises en parallèle sur les plans esthétique et/ou thématique. Enfin, ils relèvent des modèles plus larges où certains traits (syncrétisme, hybridité...) sont considérés comme des éléments constitutifs de toutes les littératures postcoloniales. Bien entendu, dans toute discussion sur l'écriture postcoloniale, plusieurs de ces modèles peuvent opérer en même temps. Suivant une telle catégorisation, on pourrait donc dire que notre travail se situe dans un modèle national qui est éclaté à la fois sur le plan linguistique – des œuvres en français et en anglais –, que sur le plan spatial – des écrivains vivant à Maurice et ailleurs. De plus, nous nuancerons ce modèle en investissant en particulier les thématiques identitaires de la violence et de l'interculturalité ainsi que les configurations esthétiques et poétiques qui s'y joignent. Or, cette présentation sommaire doit interroger et appelle une réflexion plus nuancée.

³⁹ Georges PEREC, *Penser/Classer* (Paris, Seuil, 2003 [1985] : 152)

⁴⁰ Bill ASHCROFT, Gareth GRIFFITH & Helen TIFFIN, *The Empire Writes Back* (London & New York, Routledge, 2005² [1989] : 14-36)

En premier lieu, *que signifie* l'épithète '*mauricien*' pour un auteur ? Si ceux qui écrivent, publient et sont lus localement ne posent aucun problème, que faire de tous ceux qui échappent à un de ces critères, par exemple les expatriés, ces écrivains à la fois 'dehors' et 'dedans' ? Traditionnellement, la littérature mauricienne se fait souvent à l'exil et Joubert⁴¹ donne l'exemple de Loys Masson qui quitte l'île à l'âge de 23 ans sans jamais y retourner. Masson s'inscrit pleinement dans l'institution littéraire française tout en ancrant une part capitale de son œuvre dans l'imaginaire indianocéanique et, depuis sa mort en 1969, l'auteur tombe dans l'oubli en France alors qu'il est (re)découvert à Maurice où il fait même partie du canon scolaire. Un cas qui nous intéresse davantage, car faisant partie de notre corpus, est celui est Marie-Thérèse Humbert qui, pour son roman *À l'autre bout de moi* (1979), retient l'attention du jury Goncourt et est primée par le prix des lectrices d'*Elle*, ce qui la rapproche davantage des lettres françaises. Toutefois, son origine insulaire, Maurice comme lieu de l'intrigue du roman et la double inscription paratextuelle (une citation du poète mauricien Édouard Maunick et un avertissement au lecteur où elle décrit les Mauriciens comme des « compatriotes ») rendent la chose plus claire, sans parler du fait que le texte a été vivement discuté dans la presse mauricienne. Ces profils d'expatriés montrent la difficulté de délimiter un corpus mauricien et certains auteurs plus contemporains (Ananda Devi, Nathacha Appanah, Amal Sewtohol) continuent dans cette même optique. Afin d'éviter cette « folie qu'est la catégorisation d'écrivains en fonction de leurs passeports »⁴² pour reprendre l'expression de Salman Rushdie, on parlera donc d'auteurs originaires de l'île. En même temps, on veillera à ce que cela ne crée d'autres exclusions comme dans le cas de Lindsey Collen qui, d'origine sud-africaine, réside depuis les années 1970 dans l'île et est très engagée sur les plans artistique et politique. Pour voir la dynamique et le pluralisme identitaire des auteurs de l'île, on remarque qu'une auteure indo-mauricienne comme Appanah qui vit en France peut être considérée comme faisant partie de la diaspora africaine...⁴³

Le qualificatif '*mauricien*' peut également se référer à l'espace textuel et à la question de la représentation. Car le « lien avec l'île » qui, comme l'affirment des chercheurs pour le cas réunionnais, « légitime souvent un texte, aux yeux du lectorat comme de la critique », ne repose pas uniquement dans l'origine de l'auteur, mais aussi dans « le fait de dire [l'île et...] d'en explorer les légendes et la mémoire »⁴⁴. En ce sens, Joubert souligne qu'« un roman mauricien ne saurait être qu'un roman qui permet à la communauté mauricienne de se découvrir ou de se

⁴¹ Jean-Louis JOUBERT, "À l'autre bout de moi de Marie-Thérèse Humbert et la littérature mauricienne" (in *Itinéraires et contacts de culture*, vol. 2, « L'enseignement des littératures francophones », Paris, L'Harmattan, 1982 : 115-117)

⁴² Cf. « the folly of trying to contain writers inside passports » (Salman RUSHDIE, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta & Penguin, 1992 [1991] : 67)

⁴³ Cf. "Les 100 personnalités de la diaspora africaine : Nathacha Appanah" (in *Jeune Afrique*, n° 2536-2537, août 2009 : 48)

⁴⁴ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO & Carpanin MARIMOUTOU (dir.), *Le champ littéraire réunionnais en questions : univers créoles 6* (Paris, Anthropos, 2006 : XX)

dérober, de s'inventer ou de se rêver... » (1982 : 117). Or, si cette perspective de légitimation est compréhensible à première vue, elle l'est moins à y regarder de plus près. Car une telle acceptation à consonance plutôt identitaire et collective – qu'est-ce *la* communauté mauricienne ? –, ne risquerait-elle pas d'exclure des propositions plus esthétisantes, individualistes, postmodernistes qui ne disent le lieu qu'en palimpseste et par le détour ? Autrement dit, est-ce qu'on remettrait en cause l'appartenance d'un écrivain allemand, suédois, russe... au champ littéraire de son pays s'il construit sa fiction sans aucun lien avec son pays d'origine ? Très certainement pas. Pour autant, l'écrivain de la 'périphérie' tend à rester confiné dans les thématiques et stylistiques particulières. Ainsi, est-ce qu'une nouvelle comme "Bleu glace" où Ananda Devi envoie son protagoniste en Antarctique⁴⁵ est 'moins' mauricienne que le reste de l'œuvre de l'auteure qui se déroule quasi entièrement à Maurice ? De telles interrogations rappellent bien évidemment la discussion autour de la récente déconstruction des étiquettes francophonistes en faveur d'un engagement nouvellement 'universaliste' pour 'une littérature-monde en français'⁴⁶.

Le pendant d'un auteur mauricien qui met en scène une intrigue sans aucune référence avec l'île serait le cas d'un auteur qui, venant d'ailleurs, parle de Maurice, et ce non uniquement dans le cadre d'un texte de voyage. Le schéma a été fameusement inauguré par Bernardin de Saint-Pierre avec *Paul et Virginie* (1788) qui continue à être considérée comme une œuvre fondatrice et reste une référence inévitable dans l'imaginaire de l'île. Plus récemment, on pourrait nommer le roman *Le bal du Dodo* (1989) de l'écrivaine française Geneviève Dormann, dont l'inscription mauricienne est si fidèle qu'il est inclus par certains chercheurs dans leurs analyses⁴⁷. Son texte est-il 'moins' mauricien que les trois fictions de J.M.G. Le Clézio⁴⁸ où l'écrivain franco-transnational réinvestit l'espace mauricien en hommage à son grand-père qui a vécu dans l'île et qui se retrouvent dans de nombreux travaux comparatistes côte à côte avec d'autres textes de l'île ? Un lien généalogique similaire se constate par ailleurs dans *The book of colour* (1995) de l'écrivaine britannique Julia Blackburn.

Ces exemples montrent les failles des taxonomies habituelles pour constituer un corpus des productions de l'île. On dirait qu'à l'instar des animaux 'plus égaux que d'autres' chez Orwell, il y a des écrivains plus mauriciens que d'autres. Le cas de Maurice correspond par excellence au postulat de Pascale Casanova : « il ne faut pas confondre l'espace littéraire national avec le territoire national », il faut même le considérer comme « une sorte d'instance éclatée,

⁴⁵ Ananda DEVI, "Bleu glace" (in *Nouvelles de l'île Maurice*, Paris, MAGELLAN & Cie, coll. « Miniatures », 2007 : 45-69)

⁴⁶ Cf. Michel LE BRIS & Jean ROUAUD (éd.), *Pour une littérature monde* (Paris, Gallimard, 2007)

⁴⁷ Cf. Shakuntala BOOLELL & Bruno CUNNIAH, *Fonction et représentation de la Mauricienne dans le discours littéraire* (Stanley, Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2000)

⁴⁸ Cf. *Le Chercheur d'or* (1985), *Voyage à Rodrigues* (1986) et *La Quarantaine* (1995).

transcendant les frontières territoriales, laboratoire invisible d'une littérature nationale irréductible aux frontières de la nation qu'ils contribuent à façonner »⁴⁹. Nous devons donc parler de la question du champ littéraire à un moment de notre travail et il suffira de souligner ici que Maurice s'avère, à plusieurs niveaux, un espace littéraire très éclaté.

S'il s'impose ainsi une certaine flexibilité du regard sinon une sensibilité quant aux apories taxonomiques, on appliquera toutefois également pour notre corpus le critère du « lien avec l'île ». Abandonnant les conceptions homogènes d'un ensemble littéraire clos ou unifié, et au-delà des classifications exclusives par nationalité, lieu de naissance ou appartenance ethnique, on parlera donc d'un ensemble de textes qui s'enracinent dans des *réalités mauriciennes* et prennent valeur *en relation avec l'île et ses hommes*. Au-delà de ces interrogations sur l'identité 'mauricienne' des textes et des auteurs et les limites de l'inscription dans un champ littéraire, d'autres critères peuvent être déterminés de manière plus immédiate.

D'abord, concernant le *genre littéraire*, nous nous focaliserons uniquement sur le roman, genre plurilingue et dialogique par excellence, suivant ici les approches génériques de Mikhaïl Bakhtine pour qui « [l]e discours romanesque [...] réagit de manière très sensible aux moindres déviations et fluctuations de l'atmosphère sociale »⁵⁰. Le cadre unificateur du roman qui donne accès à toutes les langues est pour le théoricien russe un lieu privilégié pour négocier des aspects idéologiques. D'après Bakhtine, « [l]a prose de l'art littéraire présuppose une sensibilité à la concrétion et à la relativité historiques et sociales de la parole vivante, de sa participation au devenir historique et à la lutte sociale » (*ibid.* 151). Si nous souscrivons à cette orientation générique pour notre corpus, car c'est notamment l'inscription des dynamiques identitaires et des configurations idéologiques qui nous intéressent, soulignons toutefois que ces textes contemporains ne se résument aucunement à un quelconque inventaire ou reflet documentaire des réalités mauriciennes. Notons par ailleurs que le roman est un genre de prédilection pour s'interroger sur les lieux de l'identité de *l'individu*⁵¹ et cette interrogation s'avère être particulièrement cruciale dans un espace culturel où l'individu se retrouve dans une négociation précaire par rapport au groupe, à la société. Cette délimitation générique ne doit toutefois pas faire oublier la grande marge de manœuvre à l'intérieur de la catégorie 'roman' et l'hétérogénéité des productions. Pour certains textes de Barlen Pyamootoo de Shenaz Patel de Bertrand de Robillard (2003) et aussi d'Ananda Devi qui font à peine une centaine de pages dans une édition à la typographie et mise en page spacieuses, la dénomination 'roman' n'est pas claire. Surtout quand leurs intrigues se caractérisent par une économie d'action considérable, ils

⁴⁹ Pascale CASANOVA, *La république mondiale des lettres* (Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2008 [1999] : 296, 297)

⁵⁰ Mikhaïl BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman* ([trad. du russe par Daria OLIVIER, 1975], Paris, Gallimard, coll. « tel », 2001 [1978] : 120)

⁵¹ Milan KUNDERA, *Les testaments trahis* (Paris, Gallimard, coll. « folio », 1993 : 20)

font davantage penser à des récits. En revanche, on retrouvera également des romans de plus de 200, voire 300 pages chez Amal Sewtohol, Lindsey Collen, Carl de Souza, Bhageeruthy Gopaul, Tarachun Bissoonauth et d'autres ouvrages de Devi.

Un autre critère assez facile à retenir est la question de la *langue d'écriture*. Le choix de textes d'expression française et anglaise est motivé par notre trajectoire universitaire qui a trouvé un terrain comparatiste fertile dans la pluralité de la production littéraire mauricienne. Si un comparatisme exhaustif devait prendre en compte également les quelques romans en hindi et en créole, cela dépasserait néanmoins nos compétences linguistiques. En même temps, soulignons que deux romans dans notre corpus – *Boy* (2005) de Collen, et *La brûlure* (2003) de Renée Asgarally – sont les auto-traductions d'ouvrages précédents parus en créole – les romans en créole sont très peu nombreux – et qu'un des rares romans en hindi traduits en français – *Sueurs de sang* (2001) d'Abhimanyu Unnuth – apparaîtra également au cours de l'analyse. À côté de convergences d'imaginaires liés à l'espace mauricien, on devra donc être susceptible à d'éventuelles divergences d'imaginaires liées à l'utilisation du français et de l'anglais.

Pour le critère de la *périodisation* enfin, nous avons choisi des textes contemporains à partir du début des années 1990 jusqu'en 2009 –, la plupart des textes étant publiés entre 1995 et 2005. Cette césure, maintes fois opérée dans des travaux de recherche sur l'ultra-contemporain, pourrait être mise en lien sur un plan géopolitique avec le post-marxisme et les thèses de la « fin de l'histoire » (1992) de Francis Fukuyama et celle du « choc des civilisations » de Samuel Huntington (1993), entre autres. C'est la période de la mondialisation galopante, de la montée généralisée des particularismes (ethniques, raciaux, nationaux...) contre les idéologies totalisantes des décennies passées et Maurice n'est pas insensible à cette ère de l'insécurité⁵². Si l'île devient République en 1992, marquant ainsi, 24 ans après l'indépendance, une certaine consolidation de la nation, les années 1990 introduiront également des nouveaux questionnements de la validité de la narration nationale. Le slogan multiculturaliste de l'arc-en-ciel s'impose de plus en plus comme représentation officielle, dévoilant également que certains segments de la population sont laissés pour compte dans l'essor économique du jeune pays. Se manifeste alors le phénomène du 'malaise créole' qui mène à des émeutes communautaires en 1999 et révèle une certaine fragilité de la mosaïque bienheureuse des groupes. Ces aspects se retrouvent dans le discours littéraire qui devient de plus en plus engagé et déconstructeur à partir de ces années.

La contemporanéité comme critère de périodisation est donc liée, à un certain degré, à une *transition* et une *fracture générationnelles*. Une partie des écrivains, en effet, n'a plus vécu

⁵² Cf. Emmanuel GREGOIRE, "Mondialisation : l'avenir incertain de l'île Maurice" (in Michel KORINMAN (éd.), *Outre-Terre*, n° 11, « De l'Afrique au Gondwana ? », 2005 : 529-543)

l'époque coloniale ou l'indépendance, est davantage imprégnée de valeurs transcommunautaires et n'hésite pas à dire ouvertement les réalités sociales, économiques et politiques du pays. On voit donc l'émergence de jeunes voix progressistes qui refusent la nostalgie d'une société cohérente et rigide ainsi que l'embellissement d'un multiculturalisme aux pièces bien distinctes. Ils sont nourris d'une pensée égalitaire entre communautés, vivent de manière plus tangible le rapprochement ethnique et le métissage et s'opposent aux représentations officielles d'un communautarisme figé.

Si, en 1980, Furlong avait encore pu appeler de ses vœux une émancipation littéraire, on constate la présence de nouvelles écritures depuis les années 1990, qui concernent toutefois davantage les productions en langue française que celles en anglais. Certains critiques parlent de l'« esquisse [...d'une] nouvelle génération, moins encline à l'exploitation de clichés faciles, en quête d'une expression originale »⁵³. Ces voix émergentes se caractérisent, entre autres, par « une nouvelle poétique, qui se cherche dans la violence du texte »⁵⁴. Chez les femmes notamment, on peut parler de « rupture postcoloniale »⁵⁵ dans le sens où cette nouvelle génération s'affirme comme démystifiante et démythifiante, réfléchit sur la contemporanéité sans fard : dire les ethnies au-delà de l'idéalisation glissantienne, revivifier les mémoires tout en creusant ses failles et non-dits, s'éloigner des traditions ethnotextuelles, peindre l'espace insulaire de manière novatrice, privilégier le regard de l'individu et mettre en scène les tensions du contemporain, négocier la dynamique entre le particulier et l'universel..., en d'autres termes, investir les identités postcoloniales de l'île dans toute leur complexité.

Et c'est donc ici que la périodisation rencontre des questions d'ordre *esthétique, poétique et thématique*. Si cette nouvelle génération s'emploie à des scénographies plus violentes, c'est aussi parce qu'elle s'engage davantage dans l'exploration des relations entre groupes ethnoculturels, dans la transgression des barrières communautaires de même que dans des apories culturelles. Avec la violence et l'interculturalité, nous avons deux notions à la fois opposées et complémentaires qui – comme cela est marqué par le titre de notre travail – guideront nos interprétations. Il nous semble donc opportun d'établir comme critères ces deux piliers, et ce sur le plan des représentations et des imaginaires mis en scène en même temps que celui des stratégies discursives. Ces deux leitmotifs s'articuleront le long du travail autour des déclinaisons identitaires majeures que sont, nous l'avons dit, l'ethnicité, le genre et la classe, mais également les notions d'histoire/mémoire et de l'espace qui peuvent leur être associées.

⁵³ Martine MATHIEU, "Océan Indien : Ile Maurice, La Réunion, Madagascar" (in Charles BONN, Xavier GARNIER & Jacques LECARME (dir.), *Littérature francophone. Tome 1 : Le roman*, Paris, Hatier, 1997 : 147)

⁵⁴ Jean-Louis JOUBERT, "Nouvelles écritures dans l'océan Indien ?" (in Issur & Hookoomsing 2001 : 120)

⁵⁵ Michel BENIAMINO, "Écritures féminines à l'île Maurice : une rupture postcoloniale ?" (in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, *op. cit.* 2008 : 144-154)

Les critères que nous venons d’esquisser nous ont mené à la délimitation multifactorielle d’un corpus d’analyse qui comprend près de 25 romans d’expression française et dix romans d’expression anglaise, sur, au total, 17 auteurs dont onze en français et six en anglais. Une liste des ouvrages se trouve à la fin de cette introduction.

Ce corpus romanesque bilingue et ultra-contemporain qui a l’ambition non pas de couvrir la totalité des productions de l’île, bien entendu, mais d’en donner une représentation nuancée, hétérogène et d’en dégager un certain nombre de tendances convergentes et divergentes nécessite quelques précisions.

Signalons tout d’abord la présence de trois textes qu’on pourrait voir comme des ‘intrus’ dans notre corpus, puisqu’ils échappent chacun à un des critères que nous avons établis : le roman d’Humbert date de 1979 et ne rentre pas dans la périodisation ; Blackburn a des liens familiaux et ancestraux avec l’île sans y être née ou y vivre ; le texte de Bissoonauth porte davantage de traits autobiographiques que romanesques. Or l’inclusion de ces ouvrages nous paraissait opportune comme on le constatera lors des analyses. Le roman d’Humbert qui a déclenché un intérêt non négligeable dans la recherche francophoniste et qui est même cité dans des travaux sociologiques et anthropologiques⁵⁶, peut être considéré comme une articulation postcoloniale novatrice et, en raison des multiples ruptures qu’il introduit, il sert de précurseur à des voix engagées plus récentes. Le texte de Blackburn apparaît comme un regard complémentaire intéressant concernant la question du métissage d’un point de vue historique et celui de Bissoonauth vient renforcer le propos d’autres auteurs qui mettent en scène l’engagisme. Notre lecture croisée se retrouve ainsi enrichie de ces perspectives singulières.

Par ailleurs, il est important de souligner – pour éviter de fausses pistes – qu’il s’agit clairement d’un *corpus en déséquilibre*, sur le plan quantitatif et qualitatif, à l’exception de Collen qui est quelque peu la figure de proue de la littérature d’expression anglaise. C’est là le reflet d’une situation linguistique complexe d’un pays où le créole est omniprésent, où ni le français ni l’anglais ne sont la langue maternelle, où l’anglais a un statut plus officiel que le français et où la colonisation britannique a duré bien plus longtemps que celle des Français. Dans un roman contemporain d’Appanah, on peut lire le commentaire métafictionnel suivant d’un personnage-écrivain qui semble symptomatique de la situation :

⁵⁶ Cf. par exemple : Toni ARNO & Claude ORIAN, *Ile Maurice : une société multiraciale* (Paris, L’Harmattan, 1986), Thomas Hylland ERIKSEN, *Common Denominators – Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius* (Oxford, Berg, 1998) et Anjali PRABHU, *Hybridity: Limits, Transformations and Prospects* (New York, State University of New York, 2007)

...je lisais. Shakespeare, Woolf, Dickens, Brontë. Que des Anglais, alors que j'écrivais en français. Cela ne me gênait pas, au contraire. Ni l'une, ni l'autre n'était ma langue maternelle, ni l'une ni l'autre ne se faisaient concurrence, j'avais toujours écrit en français, mon imaginaire est dans cette langue-là, ce n'est pas une question de choix.⁵⁷

Cet extrait quelque peu didactique qu'on croirait sorti d'une interview avec l'auteure parle certes de bilinguisme et de compétences linguistiques différentes et non problématiques, de la langue qui s'impose au sujet. En même temps, dans l'opposition entre français et anglais qui réapparaît souvent dans de pareilles réflexions à Maurice, celui-là apparaît généralement comme langue de la culture tandis que celui-ci est considéré comme langue des affaires, un stéréotype très présent dans les cercles de la francophonie jusqu'à se retrouver dans des travaux de recherche⁵⁸. S'il est indubitable que la francophonie est profondément ancrée et fondatrice dans la littérature de l'île et si de nos jours ces clichés de la langue de Molière comme expression de la créativité continuent à être nourris, cette situation s'explique par des raisons historiques bien précises. Ce n'est pas un simple 'choix' parmi les langues exogènes imposées où on aurait miraculeusement penché pour le français, car plus 'créatif', véhiculant les images émancipatrices des Lumières et permettent de ce fait un travail langagier plus 'transgressif' et 'varié', pour reprendre les propos de Ravi cités en note. La francophilie et le francotropisme à Maurice sont en lien avec des luttes politiques coloniales du XVIII^e et XIX^e siècle, des politiques culturelles de la francophonie jusqu'à nos jours et le paysage médiatique et scolaire de l'île. Toute cette glottopolitique a des effets considérables sur la production littéraire.

De plus, le *déséquilibre* du corpus se retrouve aussi en termes de *distribution du nombre d'ouvrages analysés par langue étudiée*. Si Collen est de loin l'auteur le plus prolifique du côté des anglophones, c'est Devi qui doit être considérée comme la romancière la plus féconde chez les francophones au point qu'elle est devenue, depuis des années, le visage représentatif de l'île. Cela étant dit, la plupart des auteurs d'expression française retenus ici sont consacrés à travers le fait d'être publiés dans de grandes maisons d'édition françaises (Gallimard, L'Olivier, Stock, L'Harmattan, Le serpent à plumes) tandis que nous n'avons retenu que trois auteurs édités localement (Asgarally, Berthelot, Ng Tat Chung). Ces trois auteurs constituent un choix parmi un assez grand nombre de romans publiés dans l'île, mais souvent mal diffusés alors que nous avons pris en considération, à quelques exceptions près, la totalité de la production romanesque en anglais. En d'autres termes, notre comparatisme de 25 romans à 10 ne doit pas voiler le fait que cette relation 2,5 à 1 est finalement flatteuse pour les productions anglophones, qui, à

⁵⁷ Nathacha APPANAH, *La noce d'Anna* (Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2005 : 41-42)

⁵⁸ Cf. « The case of Mauritius is unique in that its people have had a *choice* of imposed imperial languages. By *preferring* French over English as the more accepted means of *creative expression*, the Mauritian writer's transformational and transgressive power over language has been *more varied*, *more spontaneous* and *more political*. » (Ravi 2007 : 4, nous soulignons)

l'exception de Collen, jouissent d'une invisibilité complète en dehors et parfois même dans l'île. Les femmes font par ailleurs défaut parmi ces romancières qui écrivent en anglais et il n'y a presque pas de jeunes voix émergentes, contrairement à la 'génération de la rupture' francophone.

À prendre en considération ces aspects, les interrogations sur la *littérarité* des textes – souvent décriée pour son élitisme et son obnubilation esthétique – ne sont donc pas toujours faciles à résoudre. Avec les travaux bourdieusiens en tête sur la légitimité comme un des enjeux centraux des luttes littéraires et le pouvoir de consécration des producteurs ou des produits⁵⁹, la question de savoir qui est écrivain peut en effet s'avérer épineuse. Car s'il y a un certain nombre d'écrivains mauriciens bien reconnus – Devi, Appanah, Patel, De Souza, Collen – que faire dans le cas d'auteurs qui n'ont guère publié plus d'un livre, comme Ng Tat Chung, Parmessur, Bissoonauth ? Que faire d'un auteur comme Soorsh Rago qui a à son actif un seul roman, mais est dans l'invisibilité totale même si ce texte lui a valu le prix des Éditions de l'Océan Indien en 1991 ? Comment situer quelqu'un comme Ramesh Bucktawar qui a publié plusieurs romans à compte d'auteur, mais reste complètement à la marge du monde éditorial et médiatique ? Les exemples de ce genre se multiplient, avec des manifestations bien particulières⁶⁰. Force est alors de souligner qu'il règne un certain flou sémantique autour de la notion de *l'écrivain* dans l'espace littéraire mauricien et que la différence entre une production légitimée et la paralittérature est peut être encore plus difficile à établir que dans des champs plus autonomes. Un corpus vaste contient donc toujours le risque de ce que Bourdieu appelle le *nivellement des valeurs artistiques*⁶¹ parce qu'il donne voix à des auteurs 'mineurs' et de second ordre. En même temps, leur inclusion nous semble importante. D'une part, suivant les propos du sociologue, ils appartiennent au champ littéraire dont ils permettent de saisir les effets et les limites, et dont ils peuvent modifier le fonctionnement, de l'autre, ils sont importants, car les auteurs 'majeurs', reconnus et consacrés se sont construits avec et contre eux. Notre approche comparatiste qui adhère à une compréhension du discours littéraire comme étant inscrit dans le discours social, qu'elle donne à lire, laisse transparaître, négocie... de manière plus ou moins explicite, veut donner voix à certains textes 'mineurs', parce qu'ils sont des révélateurs dans le débat identitaire à Maurice et qu'ils constituent des contributions intéressantes sur des interrogations cruciales du lieu. Si nous tentons ainsi d'éviter « une forme intrinsèquement vicieuse de

⁵⁹ Cf. par exemple : Pierre BOURDIEU, "Le champ littéraire" (in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 89, sept. 1991 : 3-46)

⁶⁰ On relève ainsi le cas d'un auteur au nom de Vinod T. Fullée. Ancien détenu politique et militant du Mouvement Militant Mauricien (MMM), Fullée a auto-publié au moins huit (!) romans – *Awakening* (1986), *Racket* (1990), *Justice* (1991), *Verdict* (1991), *Trapped* (1995), *The hostage* (1995), *Revolt I* (1995), *Combat of honour* (1995) (tous : Port Louis, Proag Printing Ltd) – avec des titres qui dévoilent le caractère hautement engagé d'un auteur qui est dans l'invisibilité totale.

⁶¹ Pierre BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris, Seuil, 1998a [1992] : 121-122)

compréhension et d'explication » (Bourdieu 1998 : 122), ceci ne nous empêchera bien évidemment pas d'effectuer des hiérarchisations et de donner priorité à ceux qui nous paraissent plus élaborés.

Par ailleurs, un corpus incluant à la fois des écrivains locaux, expatriés et transnationaux se positionne également dans une optique de prise de conscience de la question de la représentativité. Car si les auteurs migrants ou diasporiques sont de plus en plus perçus comme représentatifs sinon iconiques de l'écriture postcoloniale en générale, leurs investissements peuvent différer à bien des égards de ceux de leurs homologues 'au pays'. Ce même phénomène touche aussi la production mauricienne et, comme le dit Pierre Halen⁶², il faudra donc se garder de considérer automatiquement tel ou tel roman publié à Paris par un auteur couronné de succès au même endroit, comme porte-parole, intermédiaire obligé et représentatif d'un pays, d'une culture... En même temps, comparer les uns et les autres ne doit pas tomber dans cette forme de violence symbolique que peuvent exercer des pratiques de déformation de corpus et des comparatismes décontextualisants, qui risquent de contribuer aux représentations stéréotypées des cultures auxquelles appartiennent ces littératures. Une mise en contexte d'un point de vue de l'histoire et du champ littéraires en préalable des analyses devra servir à contourner justement cet écueil. Cela dit, nous nous inscrivons dans le « comparatisme constructif » prôné par Marcel Detienne qui – sur le plan de l'histoire et de l'anthropologie notamment – s'oppose au cliché de l'incommensurabilité et de l'incomparable des différentes expériences et représentations culturelles⁶³.

Notons enfin que notre lecture croisée des textes qui tient à dégager un certain nombre de convergences et tendances dans la récente création romanesque mauricienne ainsi que les configurations identitaires et esthétiques qui la sous-tendent, ne se veut aucunement comme l'homogénéisation d'une production hétérogène et éclatée. Cette démarche critique ne doit donc pas faire oublier la relative atomisation des positions d'auteurs qui, comme ailleurs, misent davantage sur l'individualisation de leurs projets que sur la nécessité de faire groupe. Cela étant dit, nous croyons au potentiel d'un comparatisme fructueux et l'objectif de ce travail de thèse peut être résumé par ce qu'exprime Charles Taylor à la fin de son fameux essai sur le multiculturalisme : « être ouvert[] à l'étude culturelle comparative, pour déplacer nos horizons vers des mélanges nouveaux »⁶⁴.

⁶² Pierre HALEN, "Le 'système littéraire francophone' : quelques réflexions complémentaires" (in Jean-Marc MOURA & Lieven D'HULST (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Presses de l'université de Lille 3, 2003 : 36)

⁶³ Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable* (Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2009 [2000])

⁶⁴ Charles TAYLOR, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* ([titre original : *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*, 1992, trad. par Denis-Armand CANAL], Paris, Flammarion, 2009 [1994] : 98)

Plan

Notre argumentation procèdera en trois parties et huit chapitres. Dans une Première Partie, nous proposons une réflexion sur la question des identités, des langues et de l'espace littéraire à Maurice. Le Chapitre I retracera des moments et phénomènes centraux dans la constitution historique de l'île jusqu'à nos jours, avec un regard particulier sur la négociation entre les différents groupes ethniques (les communautés) pour la construction complexe et conflictuelle de la nation pluriculturelle. Dans ce même chapitre, nous aborderons également la question des langues et les nombreux enjeux ethnolinguistiques à Maurice, notamment le phénomène de la « francophonie paradoxale » (Baggioni & De Robillard). Ces perspectives historiques, anthropologiques et sociolinguistiques nous paraissent essentielles pour comprendre le contexte à partir duquel la littérature mauricienne s'énonce. Ce contexte a des influences plus ou moins directes sur la création artistique et littéraire et est pensé à maintes reprises dans les scénographies de nos auteurs qui, rappelons-le, disent tous Maurice.

Ces réflexions nous aideront aussi à mieux saisir l'histoire littéraire mauricienne qui sera présentée au Chapitre II. Comme ce panorama diachronique dévoile une production hétérogène, mais clivée dans ses différents constituants et langages d'expression, une discussion sur les conditions matérielles et institutionnelles de la création romanesque, en d'autres mots sur le champ littéraire mauricien, s'impose. On verra donc d'une part la limite des thèses bourdieusiennes dans cet espace postcolonial 'périphérique' qui se caractérise par un enchevêtrement de violences symboliques exogènes et endogènes. D'autre part, on analysera le choix des différentes langues d'écriture fictionnelle – français, anglais, créole – et la question de l'interlangue, c'est-à-dire les modalités d'inscription de langues *autres* dans le texte littéraire. Cette prise en compte de l'historicité et des conditions sociales du fait littéraire mauricien en amont des analyses de textes nous paraît indispensable dans notre démarche postcoloniale. Notons que le chapitre se terminera par une brève discussion des notions de 'paralittérature' ou du doublet « écrivain » – « écrivain » (Barthes) qui fera résonner en écho des réflexions sur le comparatisme 'en biais' que nous avons développées dans cette introduction générale.

La Première Partie de mise en contexte historique, identitaire et topologique sera suivie par une Deuxième Partie qui introduira les outils théoriques et conceptuels mobilisés. La violence et l'interculturalité comme leitmotivs tant antagonistes que complémentaires sont deux notions très vastes qui demandent à être canalisées et rendues opérationnelles. C'est ce que proposera de faire le Chapitre III qui, à première vue, se présente de manière déséquilibrée, car attribuant beaucoup plus de place à l'interculturalité. Or un regard synthétique sur la question de la violence mène inévitablement, en particulier dans l'espace pluriel de l'île, vers le domaine des

identités culturelles et les dynamiques qui les caractérisent. Nous tenterons ainsi de saisir, dans toute sa complexité, le concept galvaudé d'interculturalité et développerons une acception particulière du terme – en tant que lieu de négociation entre le multiculturel et la créolisation – afin de mieux penser l'île Maurice et ses littératures. Pour ce faire, on engagera une réflexion sur les notions qui lui sont attribuées (identité culturelle, ethnicité, métissage, diaspora, hybridité...). Nous cernerons la pensée des théoriciens-clés des concepts en question (Fanon, Glissant, Hall, Bhabha, Gilroy, Eriksen, Affergan...) qui tantôt se font écho tantôt s'opposent. Le chapitre propose donc d'un côté une évaluation critique de certains débats et controverses dans le champ de la théorie postcoloniale notamment ; d'un autre, une discussion des potentialités et limites de ces paradigmes et perspectives par rapport à l'espace indianocéanique et mauricien et aux propositions venant de la zone (Asgarally, Vergès & Marimoutou). Afin de rediriger cette Deuxième Partie vers le discours littéraire et inspiré à la fois par l'hétérogénéité du champ littéraire mauricien et la complexité du terme postcolonial, le Chapitre IV suggère un modèle de lecture critique, car les scénographies postcoloniales à Maurice – comme ailleurs – se manifestent de manières très différentes. Autrement dit, les textes littéraires ne sont pas tous pareillement postcoloniaux, loin de là. C'est pour cette raison que nous tenterons, en quelques étapes conceptuelles, l'essai d'une grille de lecture contrastive autour du '*post-colonial*' d'une part, du '*postcolonial*' de l'autre. Ces deux termes se veulent moins comme une schématisation rigide – même si nous pensons qu'ils ont un champ d'application plus large –, que comme un outil permettant de mieux appréhender un vaste corpus romanesque pour y dévoiler certaines tendances et traits dominants. Nous verrons que cette grille d'interprétation permet d'investir et de penser la dialectique entre des productions à forte visée identitaire et d'autres qui souscrivent davantage à des dynamiques postmodernistes. En d'autres termes, on pourra avancer à mi-chemin de l'analyse l'hypothèse de différents *degrés* de postcolonialité et de (post)modernité dans le roman mauricien contemporain, ses identités textuelles, ses esthétiques, les représentations et imaginaires qu'il investit.

Dans la Troisième Partie enfin qui contient quatre chapitres, nous procéderons à une lecture croisée de la production romanesque contemporaine de l'île autour de diverses thématiques centrales qui s'articulent toutes en lien d'une part avec la violence et l'interculturalité, de l'autre avec les déclinaisons identitaires majeures que sont l'ethnicité/la race, la classe et le genre. Le Chapitre V interrogera d'abord l'inscription de questions mémorielles dans le texte littéraire, ce qui, à Maurice, concerne bien évidemment les différents mouvements migratoires et les dislocations violentes du passé colonial : la traite, l'esclavage, l'engagisme. On verra donc comment sont construites les fictions qui donnent voix à ces événements depuis une perspective de (l'ancien) dominé, mais aussi comment ces récupérations de paroles minorisées peuvent tomber dans certains écueils identitaires et, de leur côté, reléguer d'autres voix à la marge. Car

la thématique de l'esclavage notamment semble se caractériser par une 'absence-présence' dans le texte littéraire. À la fin du chapitre, nous analyserons la façon dont le paradigme diasporique se voit actualisé dans des romans qui disent des dislocations plus contemporaines – la déportation des Chagossiens, l'errance des *boat people* – et comment certains auteurs revisitent le marronnage dans des configurations métaphoriques. On verra pourquoi ces scénographies peuvent être considérées comme des manifestations littéraires significatives d'une « mémoire exemplaire » (Todorov 2004). Plus généralement, on analysera dans quelle mesure ces textes à visée mémorielle nous informent sensiblement sur des antagonismes ethnoculturels et les enjeux représentationnels de la société mauricienne.

Le Chapitre VI examinera les mises en scène de l'hybridité et du métissage, à partir d'une perspective biologique et culturelle, mais aussi sur le plan conceptuel. Nous nous focaliserons ici en particulier sur la figure du Métis ou du Mulâtre et optons pour ce faire pour une séparation entre les textes qui mettent en scène un espace-temps colonial et ceux qui disent la contemporanéité. Nous analyserons les manières dont cette figure qui échappe aux taxonomies ethno-raciales habituelles est porteuse d'un symbolisme complexe oscillant entre malaise et prophétie, stigmatisation et interculturalité. À la fin du chapitre, nous introduisons également deux autres figures de l'entre-deux – le Créole bourgeois et le Blanc pauvre – qui se retrouvent dans une négociation similairement complexe entre appartenances. Dans les textes abordés dans le chapitre, l'hybridité devient un trope particulièrement puissant pour interroger les enjeux identitaires de la société mauricienne. En même temps, elle résiste aux 'simples' exaltations émancipatrices et montre combien l'ethnicité reste une « ontologie fondamentale » (Eriksen 1998) dans l'île.

Dans le Chapitre VII, l'accent sera mis sur la question du genre et sur les antagonismes entre les sexes. La production romanesque contemporaine de l'île se caractérise en effet par une forte présence d'auteures qui mettent en scène la féminité – dans son rapport aux traditions, à la société, aux hommes... – de manière très complexe et selon des modalités étonnamment similaires. On analysera la façon dont ces écrivaines mobilisent dans leurs romans une esthétique particulière et certains motifs (le corps, la sexualité, la violence, la nature, la danse...) pour affirmer une parole féminine puissante, expression tantôt de prophéties collectives, tantôt de résistances individuelles. De plus, on analysera aussi les manières dont les romancières investissent d'autres interrogations sociales, inscrivant ainsi la négociation de l'identité féminine dans des rapports de pouvoir complexes. On confrontera également ces textes d'auteures aux rares textes d'auteurs qui donnent à lire des thématiques similaires afin de se demander si et en quoi on peut parler d'une écriture singulièrement féminine.

Le dernier Chapitre VIII porte son regard sur des questions de représentation qui échappent à nos principaux piliers d'analyse de race-classe-genre, mais pas pour autant à l'interrogation sur la violence et l'interculturel. Il s'agira ici de prendre en considération quelques scénographies très novatrices qui font éclater les représentations habituelles de l'espace et de l'imaginaire insulaires. On discutera la façon dont certains auteurs mettent à mal un réalisme mimétique et créent un univers de l'étrangeté dans lequel le lieu insulaire et ses habitants deviennent difficilement reconnaissables, sont dits à travers des configurations métaphoriques. Dans d'autres textes, parfois des mêmes écrivains, l'intrigue tourne le dos à l'île et procède – par les regards du voyageur et de l'expatrié – à un décentrement pour (mieux) dire Maurice depuis l'ailleurs et par le détour. Le chapitre propose donc d'analyser les raisons pour lesquelles ces ruptures esthétiques et représentationnelles mises en œuvre à travers ces techniques de déréalisation, d'anti-tropicalisation et de prise de distance par rapport à la perspective intérieure peuvent être considérées comme d'importantes réflexions éthiques et esthétiques dans le roman mauricien.

Soulignons enfin quelques points techniques de ce travail. Pour les citations tant du corpus que des références secondaires, nous procédons, comme sur les pages précédentes, par un premier renvoi en note de bas de page, puis par des brèves mentions dans le corps du texte. Concernant les passages cités en anglais, nous avons opté soit pour une traduction personnelle en note, soit pour une paraphrase dans le texte. Pour mieux s'engager avec la réflexion complexe des théoriciens postcoloniaux anglophones, notamment aux Chapitres III et IV, nous avons parfois tenu à rajouter en note, en plus des paraphrases et des interprétations dans le texte, des passages en anglais qui ne sont pas toujours traduits. Ces renvois ne seront pas essentiels pour suivre la progression de notre argumentation, mais permettent de lire certains raisonnements cruciaux de ces penseurs dans le texte original. Enfin, nous avons opté pour l'utilisation de micro-guillemets, d'un côté pour des termes idéologiquement chargés, comme 'authentique', 'centre', 'périphérie', 'universel'..., de l'autre pour certaines traductions littérales que nous avons faites des textes cités en version originale.

Pour clore ces réflexions introductives, permettons-nous trois brèves remarques. D'abord, la difficulté du regard ultra-contemporain en raison de l'absence de recul, contrairement à l'histoire littéraire où l'on connaît souvent la suite des événements. La grande partie des

romanciers sur lesquels porte ce travail poursuivent en effet toujours plus ou moins activement la création littéraire. Dans l'analyse d'un tel espace littéraire émergent et en mouvement, tout constat critique n'est alors jamais loin de courir le risque d'une schématisation et d'une généralisation. Le cas échéant, il sera donc davantage question de tendances, d'orientations, de constats provisoires ou résultats partiels plutôt que de bilans définitifs et exhaustifs ou de conclusions catégoriques.

Puis, soulignons que la place d'où nous posons nos interrogations – l'université et le parcours majoritairement occidentaux – influe sur la nature des questions qui nous guident. Si nous avons pu élargir cette perspective à travers plusieurs séjours de recherche à Maurice, grâce aux rencontres avec certains auteurs de l'île et notamment à travers notre rattachement à l'université de La Réunion depuis plusieurs années, notre regard analytique et notre approche critique n'émergent pas d'une position neutre et ne sont pas entièrement indépendants d'un certain nombre de facteurs identitaires. Dans ce même sens, enfin, nous ne cacherons pas non plus une empathie avec notre sujet de recherche ainsi qu'avec le projet intellectuel et l'orientation éthique des *postcolonial studies*.

Corpus

Romans mauriciens d'expression française

- APPANAH, Nathacha, *Les rochers de poudre d'or*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 2003 [2006]
---, *Blue Bay Palace*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2004
---, *La noce d'Anna*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2005
---, *Le dernier frère*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008
ASGARALLY, Renée, *La Brûlure*, Péreybère (Maurice), Éditions Mascarena, 2003
BERTHELOT, Lilian, *Le désamour*, Vacoas (Maurice), Éditions Le Printemps, 2004
DE ROBILLARD, Bertrand, *L'homme qui penche*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2003
DE SOUZA, Carl, *La Maison qui marchait vers le large*, Paris, Le Serpent à Plumes, 1996
---, *Les Jours Kaya*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2000
---, *Ceux qu'on jette à la mer*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2001
DEVI, Ananda, *Le voile de Draupadi*, Vacoas (Maurice), Éditions Le Printemps, 1999 [1993]
---, *Soupir*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2002
---, *Joséphin le fou*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2003
---, *Ève de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006
---, *Indian Tango*, Paris, Gallimard, 2007
HUMBERT, Marie-Thérèse, *À l'autre bout de moi*, Paris, Stock, 1979
NG TAT CHUNG, Serge, *Terre d'orages*, Port Louis, Centre Nelson Mandela pour la Culture Africaine, 2003
PATEL, Shenaz, *Le portrait Chamarel*, Saint Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 2002 [2001]
---, *Sensitive*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2003
---, *Le silence des Chagos*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2005
PYAMOOTOO, Barlen, *Bénarès*, Paris, Éditions de l'Olivier, 1999
---, *Le Tour de Babylone*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2002
SEWTOHUL, Amal, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2001
---, *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2009

Romans mauriciens d'expression anglaise

- BISSOONAUTH, Tarachun, *Against all Odds*, Vacoas (Mauritius), Three Ars Printing, 2003
BLACKBURN, Julia, *The Book of Colour*, London, Jonathan Cape, 1995
BUCKTAWAR, Ramesh, *A temple on the Island*, Beau Bassin, Little Hill Books, 1999
---, *The vanishing village*, Beau Bassin (Mauritius), Little Hill Books, 2000
COLLEN, Lindsey, *There is a tide*, Grand River North West (Mauritius), Ledikasyon pu Travayer, 1991
---, *The rape of Sita*, London, Bloomsbury, 1993
---, *Getting rid of it*, London, Granta, 1997
---, *Boy*, London, Bloomsbury, 2005
GOPAUL, Bhageeruthy, *The changing pattern*, Rose Hill (Mauritius), Éditions de l'océan Indien, 1995
PARMESSUR, Chaya, *The Snake Spirit - Part 1: The Fire Giver*, Bloomington (US), X-libris, 2002

PREMIERE PARTIE.

**IDENTITÉS, LANGUES et ESPACE
LITTÉRAIRE à MAURICE**

‘Multiculturel’, ‘polyethnique’, ‘multiracial’, ‘pluriel’, ‘arc-en-ciel’, ‘kaléidoscope’ sont parmi les termes les plus utilisés pour décrire et penser la complexité des identités socioculturelles et ethniques à Maurice. Il est évident que les productions littéraires de l’île s’inscrivent dans cette complexité de diverses manières. La littérature, en effet, ne surgit pas *ex nihilo*, par miracle ; elle s’ancre dans un lieu, des histoires, des identités. En particulier dans une jeune nation post-coloniale au passé très hétérogène, la création littéraire n’est pas hermétiquement scellée dans une tour d’ivoire hautaine, autarcique et inaccessible, et il nous semble impossible de l’aborder comme telle. On devra au contraire souligner que les pratiques littéraires, à travers leurs stratégies textuelles, discursives, esthétiques particulières, entrent dans une réflexion plus ou moins complexe et explicite sur la société et ses multiples discours et représentations.

Les univers fictionnels des auteurs mauriciens imaginent, disent, problématisent, donnent à lire dans des chronographies et topographies particulières l’espace-temps mauricien pluriel où plusieurs modernités et traditions, différents mondes de référence, divers langues et imaginaires coexistent, et cela dans le dialogue aussi bien que dans la confrontation. De plus, ces mises en scènes des écrivains ne se font pas dans un vide artistique et socioéconomique, loin de là. *Nolens volens*, les auteurs sont héritiers d’une histoire littéraire qui influence de manière plus ou moins directe – et en accord avec d’autres sources d’inspiration littéraires les plus diverses – leur réflexion. Mais ils font surtout partie d’un champ (ou système) littéraire hétérogène et clivé des logiques complexes duquel ils dépendent en même temps qu’ils contribuent, à différents degrés, à les façonner. Une analyse discursive des productions romanesques contemporaines de Maurice, et en particulier une perspective qui met au centre de sa réflexion la question de l’interculturalité pour un corpus bilingue, peut difficilement écarter de sa réflexion ces interrogations identitaires et topologiques. Nous opterons donc dans la présente Première partie pour une double mise en contexte qui présentera et analysera de manière critique les grandes lignes des sujets suivants.

Au Chapitre I, cette mise en contexte se focalisera d’abord sur des facteurs sociaux, politiques, économiques et ethniques. Dans sa brève histoire, l’île a en effet vécu aux confluent des échanges commerciaux, humains et idéologiques qui ont nourri sa construction laborieuse et multiple. Une analyse des négociations identitaires contemporaines ne pourra donc pas se passer d’aborder ces aspects. Un élément de ces facteurs identitaires méritera particulièrement notre attention. Il s’agit de la question des langues qui sera analysé dans un deuxième temps. Il est évident que pour un lieu où coexistent deux langues vernaculaires nées ou profondément retravaillées *in situ*, deux langues héritées des colonisateurs européens ainsi que plusieurs langues asiatiques pratiquées à des degrés différents par nombre de locuteurs, le constat de la complexité ethnolinguistique et glottopolitique s’impose tout naturellement. Situer les enjeux

linguistiques de la société mauricienne sera très révélateur pour mieux comprendre le travail de l'écrivain lié à ce contexte.

Dans la continuité de ces réflexions, le chapitre II se focalisera davantage sur le fait littéraire à Maurice. Sera proposé, dans un premier temps, un regard diachronique sur l'histoire de la littérature de l'île qui permettra de situer notre corpus contemporain comme l'héritage de traditions aussi riches qu'inégales. Il montrera les grandes lignes des évolutions littéraires de Maurice accompagnant les développements sociopolitiques et idéologiques et révélera les soubassements identitaires d'un passé artistique qu'une nouvelle génération d'écrivains reprend et retravaille, ou duquel elle s'émancipe et prend ses distances. Ce survol historique sera ensuite suivi par une réflexion sur la question conflictuelle de champ(s) et système(s) littéraire(s) à Maurice. Dans un espace artistique où les créateurs s'inscrivent à la fois dans l'édition nationale qu'internationale, une discussion précise des contours et enjeux topologiques s'avère indispensable. Enfin, on reviendra sur des interrogations langagières, mais cette fois-ci davantage ciblée sur la question du choix de langue d'écriture ainsi que le fonctionnement des différentes langues dans le texte littéraire lui-même. Un dernier point esquissera quelques implications des ces réflexions menées sur le champ et l'histoire littéraires pour une analyse des textes contemporains mauriciens, sujet qui sera davantage développé dans la Deuxième Partie de notre travail.

Les deux chapitres et ses sous-parties forment en réalité un tout hétérogène et dynamique aux multiples interpénétrations : telle rupture sociale est susceptible de susciter telle réflexion artistique ; telle démarche politique est liée à telle vision identitaire et philosophique ; tel engagement littéraire se met au service de telle cause linguistique qui, de son côté, est porteuse de telle vision sociétale ; tel clivage linguistique détermine tel rapport de force dans le champ littéraire ; telle mesure culturelle ou tel positionnement topologique influencent tel choix de langue d'écriture... Cependant, pour le besoin de et la clarté de la démonstration, nous avons choisi de les séparer. On ne s'étonnera alors pas du fait que les lignes de démarcation seront floues, que les croisements et les échos seront nombreux.

Chapitre I

Identités et langues

Sujette à deux grandes entreprises coloniales ayant déclenché des phénomènes migratoires de plusieurs centaines de milliers de personnes, actrice depuis plus de quarante ans dans le concert des nations indépendantes et d'une mondialisation néolibérale, l'île Maurice doit en permanence (re)négocier son identité. Elle est obligée de se positionner par rapport au(x) passé(s) et au(x) présent(s), à ce qui relève du local et du global, à la question du *même* et de *l'autre*, sachant que l'altérité est profondément et visiblement inscrite dans l'identité-même de cette société multiculturelle. Le présent Chapitre I propose donc un tour d'horizon sociopolitique, ethnoculturelle et linguistique du contexte mauricien. On verra que les éléments discutés influent, plus ou moins directement, sur le champ culturel en général, l'institution et le fait littéraires en particulier. Ils constituent la toile de fond par laquelle les Mauriciens appréhendent le monde, en relation de laquelle les auteurs de l'île entrent dans la réflexion et création artistiques. Ce panorama critique révèle sous quelles circonstances et dans quelles conditions le travail de l'écrivain mauricien se situe, de quels éléments son imaginaire est susceptible de se nourrir.

Une première partie scrutera d'abord comment les identités sociopolitiques et ethnoculturelles ont évolué tout au long des différentes phases de colonisation. On analysera ensuite les difficultés de la construction nationale après l'indépendance et les différentes conceptions officielles à propos du vivre-ensemble sociétal qui s'imposent dans le jeune pays multiculturel depuis 1968. Un regard sur les négociations identitaires contemporaines devra enfin évaluer le rapport complexe entre politique et ethnicité et discuter le phénomène qu'on appelle communément le 'communalisme'.

Dans la deuxième partie du chapitre, le regard sera porté sur la question linguistique et langagière. On tentera de cerner les relations complexes entre langue et ethnicité qui se manifestent dans divers contentieux ethnolinguistiques glottopolitiques depuis le début de l'histoire mauricienne jusqu'à l'ère contemporaine. On verra comment est géré le contexte plurilinguistique de l'île qui se cristallise majoritairement autour des pôles du créole, de l'anglais, du français et des langues dites 'orientales'. Afin de comprendre les productions littéraires mauriciennes, il est en effet nécessaire de montrer dans quel cadre langagier elles s'inscrivent.

Dans cette « francophonie paradoxale »⁶⁵, quels sont les usages des différentes langues, quels sont les aspects linguistiques qui influent plus ou moins directement sur le travail des écrivains ? De quels éléments le choix d'une langue d'écriture plutôt que d'une autre dépend-il ? Voilà des interrogations indispensables, non seulement en amont, avant d'entrer dans l'analyse des œuvres, mais également au sein même des textes qui témoignent, plus ou moins subtilement, de la pluralité linguistique de Maurice.

I.1 Construction d'identités sociopolitiques et ethnoculturelles : entre évolutions et permanences

Depuis la fin des années 1980, et en particulier depuis 1992 – moment de la consolidation nationale officielle par l'ascension de l'île au statut de République –, un certain nombre de monographies et articles en sciences humaines et sociales ont vu le jour qui témoignent de la complexité sociale et ethnique de Maurice. Ils situent les productions culturelles dans le cadre politique et institutionnel et réfléchissent sur la genèse, l'État et le devenir de la jeune nation. Des notions-clés telles que 'diversité' et 'unité', 'communautarisme' et 'communalisme', 'ethnicité' et 'nationalisme', 'multiculturalité', 'interculturalité' et 'métissage', 'cohabitation' et 'interaction', 'compromis' et 'négociation' y ont d'une présence indéniable et pour cause : vue son histoire brève mais d'une complexité peu égalée suite aux multiples migrations historiques, les identités dans l'île – peut-être plus encore qu'ailleurs –, se caractérisent par une négociation et (ré)définition constantes.

Malgré ses simplifications nécessaires dans le contexte qu'est le nôtre, un historique sommaire qui privilégiera la constitution et la relation des communautés ainsi que le développement des mentalités semble inévitable afin de comprendre l'hétérogénéité de la population et de la société mauriciennes ; afin de comprendre ainsi le cadre à partir duquel la littérature émerge et dans lequel les écrivains se positionnent. Ces éléments de compréhension des configurations culturelles, ethniques, socioéconomiques et politiques de l'île sont importants mais bien évidemment insuffisants pour situer et saisir le fait littéraire mauricien. Si la structure de notre approche s'avère chronologique, nous nous intéressons moins à une

⁶⁵ Daniel BAGGIONI & Didier DE ROBILLARD, *Ile Maurice : une francophonie paradoxale* (Université de la Réunion, Paris, L'Harmattan, 1990)

énumération de dates et d'événements du passé⁶⁶, mais davantage à leur implication sur le tissu social et ethnique dans une perspective qui articule conjointement évolution et permanence. Nous partageons à ce propos les réflexions d'Achille Mbembe qui regrette qu'« il est rare que l'on recourt aux effets de longue durée pour expliquer des cheminements sociétaux différents et pour rendre compte des phénomènes contemporains contradictoires »⁶⁷. Nous constaterons ainsi que nombre de questions identitaires de grande actualité se fondent, voire se cristallisent partiellement déjà aux XVIII^e et XIX^e siècles. En revanche, et indépendamment de ce qu'en disent les idéologues de tous bords, les grandes ruptures et émancipations historiques – 1810, 1835, 1968 – se caractérisent aussi par de nombreux phénomènes de continuité. Libre de tout déterminisme, l'échiquier du présent est fortement déterminé par le passé. « L'ange de l'histoire » – pour emprunter la fameuse image de Walter Benjamin – qui est balayé en avant par la tempête du progrès tout en fixant les catastrophes du passé⁶⁸, n'est jamais très loin dans nos mouvements vers l'avenir. Toute approche postcoloniale doit prendre en considération cet enchevêtrement et ces transitions entre temps, espaces et événements.

Dans leur ouvrage novateur *Ile Maurice : une société multiraciale*⁶⁹, Toni Arno et Claude Orian rappellent d'entrée de jeu la complexité, le caractère « labyrinthique » du « monde créole »⁷⁰

⁶⁶ Parmi les nombreux ouvrages qui présentent (et parfois vulgarisent) l'histoire de Maurice de façon synthétique et détaillée, et dans une progression chronologique conventionnelle, on peut se référer au journaliste Sydney SELVON, *A comprehensive history of Mauritius: From the beginning to 2001* (Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2001) et son auto-traduction revue en français : *L'histoire de Maurice : des origines à nos jours* (Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2003), ou aux travaux de Moonindra Nath VARMA, *The Making of Mauritius* (2008) et de Jean Claude DE L'ESTRAC, *Mauriciens. Enfants de mille races. Au temps de l'île de France* (2004) et *Mauriciens. Enfants de mille combats. La période anglaise* (2007), tous parus aux Éditions Le Printemps (Vacoas, Maurice). Parmi d'autres travaux compréhensifs d'historiens, on comptera : John ADDISON & Kissoonsingh HAZAREESINGH, *A New History of Mauritius* (Rose Hill, Mauritius, Éditions de l'océan Indien, 1999 [1984]), Vijayalakshmi TEELOCK, *Mauritian History from its beginnings to modern times* (Moka, Maurice, Mahatma Gandhi Institute, 2001). Nombreuses sont les études sur une période particulière de l'histoire de l'île, par exemple le colonialisme, l'esclavage et l'engagisme, et on pourra se référer à ce sujet à Marina CARTER, *Voices from Indenture. Experiences of Indian Migrants in the British Empire* (London and New York, Leicester University Press, 1996), Richard B. ALLEN, *Slaves, Freedman, and Indentured Laborers in Colonial Mauritius* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999) ou encore à Jean-Clément CANGY, Jocelyn CHAN LOW & Mayila PAROOMAL (éd.), *L'esclavage et ses séquelles: mémoire et vécu d'hier et d'aujourd'hui* (Municipalité de Port-Louis & Université de Maurice, 2002).

⁶⁷ Achille MBEMBE, *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine* (Paris, Karthala, 2005² [2000] : 16)

⁶⁸ Walter BENJAMIN, "Über den Begriff der Geschichte" (in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 : 251-261)

⁶⁹ Toni ARNO & Claude ORIAN, *Ile Maurice : une société multiraciale* (Paris, L'Harmattan, 1986 : 10)

⁷⁰ Monde 'créole' est ici utilisé dans son acception anthropologique contemporaine dans le sens de 'créolisé', c'est-à-dire comme lieu né du choc de plusieurs peuples et communautés dont la rencontre mène à des phénomènes syncrétiques au niveau culturel, linguistique et biologique. Cela dit, les terminologies se compliquent selon les espaces-temps. Initialement, le lexème dérivé de l'espagnol 'criollo' désigne « tous les Européens nés dans les colonies » (Robert CHAUDENSON, *Que sais-je? Les créoles*, Paris, PUF, 1995 : 3) avant de graduellement renvoyer à tout habitant dans les îles. Si cette acceptation est toujours habituelle dans les Caraïbes et à La Réunion, cela n'est généralement plus le cas de nos jours à Maurice où on utilise 'créole' pour définir toute personne d'origine entièrement ou partiellement africaine ou malgache. Remarquons qu'Arno et Orian utilisent l'expression dans sa dimension historique plus vaste quand ils parlent d'abord de « maîtres sur les plantations [qui] sont créoles » (1986 : 36), puis qualifient d'autres personnes nées à Maurice par le terme, jusqu'à utiliser « Indien créole » comme

qu'est Maurice (1986 : 10). Leur travail – première étude substantielle du pluralisme ethnique mauricien depuis les années 1950 et 1960⁷¹ et actuellement toujours considérée comme une approche ethno-historienne rare pour son impartialité et rigueur scientifique⁷² – nous servira de toile de fond. Les auteurs permettent en effet un regard précis sur l'histoire des relations socio-économiques et ethniques à Maurice de la période de plantation jusqu'au début du XX^e siècle en passant par la période-clé de l'émancipation des esclaves en 1835 et de ses effets bouleversants sur le tissu social. Ce temps de formation sociétale d'un siècle et demi pendant lequel les groupes en présence acquièrent leur cohérence interne, leurs particularités et limites, permet non seulement de retracer l'originalité mauricienne, mais aussi de voir à quel point ses logiques et dynamiques fondamentales continuent d'exercer leur rôle sur les mentalités et le jeu social de nos jours.

synonyme d'engagé indien (*ibid.* 87). Chez Joubert, 'créole' est tantôt synonyme de « métis » (1991 : 182), mais renvoie plus généralement à la population dite « de couleur » afin de « désigner ceux qui ne sont ni blancs, ni Indiens, ni Chinois et qui comptent dans leur ascendance plus ou moins lointaine un ancêtre africain ou malgache » (*ibid.* 107). L'équivalence de 'créole' avec 'gens de couleur' ou 'métis, est cependant tout sauf nette, car dans les catégorisations ethno-sociales de Maurice, ces deux dernières expressions joignent souvent celle de 'mulâtre' pour désigner la population métissée de phénotype clair et souvent aisée, afin de justement se distinguer des Créoles de phénotype moins clair qui se retrouvent souvent socialement désavantagés. Dans le travail présent, cela sera généralement l'acceptation utilisée, en quoi nous rejoignons entre autres Boswell (2006), même si nous considérons la société mauricienne d'un point de vue anthropologique comme une société créole/créolisée. Si certains, à l'instar d'Eisenlohr (2001, 2006), récusent le terme de créole pour conceptualiser l'île en raison de la forte composante indienne de la démographie mauricienne, de nombreux chercheurs continuent à parler au sujet de Maurice d'« île créole », de « société créole » ou de « pays créole », par exemple Hubert (1983), Benoist (1985, 1996, 1998), Benoist & Bonniol (1997), Joubert (1991), Hookoomsing (2000) et Marimoutou (2010). Nous reviendrons à cette thématique ultérieurement. À la fois dans son utilisation savante et populaire, le qualificatif 'créole' peut alors être source de profondes confusions puisqu'il se réfère tantôt à l'africanité, au métissage, mais également à la langue créole partagée par toute la population. À Maurice, la référence aux seuls traits et valeurs africains semble toujours l'emporter sur une acceptation anthropologique plus large de syncrétisme et métissage transethnik. David Martial dit à ce titre : « L'ambiguïté est totale : on hésite à parler de créolisation, de métissage, de mauricianisation, tant ces termes peuvent être associés au groupe communal d'origine africaine » (*Identité et politique culturelle à l'île Maurice. Regards sur une société plurielle*, Paris, L'Harmattan, 2002 : 86). Néanmoins, à la vue du nombre grandissant de phénomènes syncrétiques dans l'île, et en raison des investissements symboliques (souvent commerciales) de la créolité et du métissage dans la mondialisation contemporaine – le tourisme, la culture des jeunes, des styles musicaux, la mode (Benetton), voire l'alimentation (le café, le vin, le chocolatier Lindt a une gamme 'Creola') –, on peut douter que la terminologie maintienne une sémantique ethnique stable à Maurice. Pour une discussion détaillée de la créolisation (→ III.2.5.2). Pour un bref panorama terminologique, cf. Arnaud CARPOORAN, "Créole, créolité, créolisation: les contours d'une terminologie floue" (in *Révi Kiltir Kreol 1*, Port Louis, Nelson Mandela Centre for African Culture, feb. 2002 : 1-14).

⁷¹ Cf. Benedict BURTON, *Indians in a Plural Society, A report on Mauritius* (1961) et *Mauritius, the problems of a plural society* (1965)

⁷² Jocelyn L. CHAN LOW, "Une perspective historique du processus de construction identitaire à l'île Maurice" (in Jean-François HAMON & Yu-Sion LIVE (éd.), *Kabaro*, vol. IV, n° 4-5, « Interethnicité et interculturalité à l'île Maurice », Paris, L'Harmattan, 2008 : 14)

I.1.1 *L'Isle de France* : origines d'une société coloniale de plantation

« C'est un pays né du crachat brûlant d'un volcan [...]. Les premiers hommes l'ont accosté sur leur route des Indes, par hasard, il y a quatre siècles. »

(Nathacha Appanah-Mouriquand,
Blue Bay Palace)

Figurant sur des cartes maritimes arabes du Moyen Âge sous le nom de *Dina Arobi*, redécouverte par les Portugais au début du XVI^e siècle, Maurice reste inhabitée jusqu'aux premières tentatives de colonisation en 1638 par les Hollandais qui lui donnent le nom de *Mauritius*. Comme leurs entreprises d'installation sont soldées par des échecs et qu'ils quittent l'île en 1710, ce sont les Français qui en prennent possession cinq ans plus tard afin d'en faire une pierre angulaire pour la Compagnie des Indes et ainsi l'insérer durablement dans le système de « l'économie-monde capitaliste »⁷³. Comme sur les autres îles des *Mascareignes* (La Réunion et Rodrigues) – l'appellation venant du capitaine portugais Pero Mascarenhas –, les premiers véritables habitants sont alors des Français et quelques esclaves malgaches, différence considérable comparée aux prises des possessions coloniales dans les Amériques, les Afriques et ailleurs et les fractures socioculturelles qu'ils imposent dans ces terres aux populations autochtones. Maurice se construira alors à partir de cette matrice première qu'est la colonisation occidentale. Dès ce nouveau peuplement et vu la conjoncture philosophique en Europe à cette époque, l'île nouvellement baptisée *Isle de France*, devient, à l'instar d'autres contrées insulaires tropicales, projection d'utopies les plus diverses d'explorateurs, aventuriers, penseurs européens qui rêvent d'un nouvel ordre sociétal : îles édénique où une nature providentielle fait couler des rivières de miel et de lait, où l'on s'adonne aux plaisirs de Vénus et sur lesquelles on projette les idéaux humanistes de la Cité Nouvelle (Arno & Orian 1986 : 11-68). C'est Bernardin de Saint-Pierre qui est la figure de proue parmi les utopistes dans l'Isle de France, et la recherche a montré la permanence de ses travaux et idées dans la littérature mauricienne⁷⁴. Nous y reviendrons dans nos analyses (→ VIII.1.2.1). Rappelons toutefois d'ores et déjà que l'auteur de *Voyage à l'Isle de France* (1773) ainsi que de *Paul et Virginie* (1788) est un des rares penseurs du XVIII^e siècle à s'opposer à l'esclavage qui ne pose généralement pas de

⁷³ Immanuel WALLERSTEIN, "Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme" (in Etienne BALIBAR & Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1997a [1988] : 45)

⁷⁴ Cf. Vijayen VALAYDON, "La permanence de *Paul et Virginie* dans la littérature mauricienne d'expression française" (in Kumari R. ISSUR & Vinesh Y. HOOKOOMSING (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 315-333). Il n'est d'ailleurs pas anodin de voir représenté une gravure du mythe pastoral en couverture du panorama historique *Littératures francophones de l'Océan Indien* de Camille DE RAUVILLE (Saint Denis de La Réunion, Éditions du Tramrail, 1990).

problème dans le cadre de l'île utopique. Force est également de constater que malgré les tourments de l'histoire réelle, Maurice est restée attachée à certaines des utopies fondatrices et leur puissance suggestive, sans parler des stéréotypes exotiques qui continuent d'être instrumentalisés par les promoteurs touristiques ou bien d'être sollicités par les voyageurs eux-mêmes. Or au début du XVIII^e siècle, cyclones, main-d'œuvre inadaptée, esclaves fugitifs, précarité matérielle, manque d'approvisionnement... montrent vite un écart considérable entre les projets idéaux et la réalité insulaire.

C'est alors le gouverneur Mahé de la Bourdonnais qui fonde et fera prospérer la ville-port de Port Louis et qui, à son arrivée en 1735, retrouve un tableau de population très composite : sur 853 personnes, il y a 648 esclaves, groupe en croissance rapide (Arno & Orian 1986 : 28) ! Parmi la population servile, on constate dès le départ une diversité ethnique considérable et des divisions par groupes d'origine : Malgaches, Guinéens, Yolofo, « Mazambiques » de l'Afrique orientale, Comoriens, Indiens divisés en Talingas, Malabars et Bengalais. S'y rajoute vite une population libre intermédiaire entre Blancs et esclaves : artisans indiens et matelots musulmans. Souvent, quoique d'une ampleur moindre que sous le règne britannique, les différenciations de la population servile se voient déjà repérées et consolidées par les maîtres et maintes fois instrumentalisées afin de nourrir des conflits internes.

Les études d'Arno et Orian se focalisent pour une grande partie sur la figure emblématique du métis ou mulâtre (à Maurice, on parle également de 'gens de couleur') dont l'identité témoigne des constellations ethniques hétérogènes. Interrogation centrale de notre Chapitre VI, l'identité métisse/mulâtre joue très tôt un rôle sociétal charnière à Maurice. À partir des années 1760, leur montée progressive leur attribue une place précise dans le système de reconnaissance, ce qui n'est pas sans entraîner des problèmes de succession et de partage de propriétés, puisqu'ils peuvent gravir l'échelle sociale jusqu'à devenir des maîtres. Avec en plus de nombreux esclaves affranchis, le panorama ethnique et social se diversifie davantage. Dans une telle structuration socio-ethnique de l'île, l'aisance et la fortune ne sont plus des critères suffisants pour accéder aux hautes sphères de la société. Comme l'institution d'une relation nette entre dominant et dominé se complique, de nouveaux phénomènes de distinction voient le jour. Ces distinctions sociales et ethniques qui s'opèrent parmi les 'libres', s'opèrent également parmi la population servile : divisions, exclusions et phénomènes de supériorité sont à l'ordre du jour et solidarités différentielles entre divers types de métis augmentent le risque d'anomie sociétale (Arno & Orian 1986 : 42-45).

Trait distinctif de la colonisation française à Maurice, on relèvera également le rôle déterminant de la symbiose entre port et plantation qui confère à l'Isle de France et sa structuration sociale un caractère distinct. Cette activité portuaire qui empêche la plantation de

davantage se développer, ainsi que la grande diversité des provenances ethniques qui mène à un métissage très diversifié, constituant, d'après les auteurs, l'originalité mauricienne qui la distingue des Antilles. Ils parlent du métissage à l'île de France comme d'un « *miroir d'une complication future* » et d'un « flou [ethnique] permanent » que la société doit intégrer (*ibid.* 41). S'ils récusent tout portait idyllique de la société esclavagiste mauricienne, ils soulignent toutefois le caractère d'une économie de subsistance à l'île de France de la fin du XVIII^e siècle et l'absence d'un mode 'total' de production de l'exportation. Ainsi, l'esclavage serait surtout formel dans l'île, et, étant « davantage le support d'un mode de vie qu'une force productive de richesses coloniales » (*ibid.* 45), il ne connaîtrait pas la même ampleur que dans les Caraïbes où soulèvements et emprisonnements sont fréquents. Néanmoins, si l'esclavage est peu productif économiquement et qu'il reste attaché à l'univers de la plantation, son impact sur les relations sociales est immense⁷⁵.

Quoique la Révolution française et surtout la révolte de Saint-Domingue entraînent des évolutions importantes et constituent les signes avant-coureurs d'une émancipation, celle-ci ne se réalisera pourtant que quelques décennies plus tard. Pendant la Terreur, des forces conservatrices dans l'île jugent la libération de 50.000 esclaves sur une population de 60.000 trop risquée et les premières années du XIX^e siècle verront un rétablissement du système esclavagiste avec Napoléon. Par peur de révoltes comme celles aux Caraïbes, ce système rétabli opérera une taxonomie radicale des couleurs jamais pratiquée auparavant mais annonciatrice des transformations à venir. Ce sera à la fin des guerres napoléoniennes, à partir de 1810, que les structures sociales quelques peu floues de l'île de France vont être profondément modifiées par l'arrivée des Anglais.

⁷⁵ Pour la représentation de l'esclavage dans le roman contemporain mauricien (→ V.2)

I.1.2 *Mauritius* : rupture et continuités du nouvel ordre britannique

« Les Français étaient là depuis deux générations parfois et l'administration anglaise s'en arrangeait bien. L'important, c'était que [...] l'Union Jack flottait tous les jours sur le post. Pour eux, Maurice n'était qu'une colonie placée stratégiquement entre l'Afrique [et] l'Inde. [...] Jamais, ils n'avaient voulu en faire une petite Angleterre »

(Nathacha Appanah, *Les rochers de poudre d'or*)

Sous le Traité de Paris en 1814, l'île nouvellement renommée *Mauritius* ou *Ile Maurice*, ainsi que ses dépendances (Rodrigues, les Seychelles et Chagos), sont officiellement cédées à la couronne britannique. Ce changement de statut ne sera toutefois pas suivi d'une arrivée massive d'Anglais. Au contraire, dans un but de réconciliation avec les propriétaires sucriers blancs, le gouverneur Sir Robert Farquhar veillera à ce que la langue française, le catholicisme et le système du Code Napoléon soient préservés. Voilà une mesure lourde de conséquences pour le devenir culturel et linguistique de l'île. Jusqu'à l'indépendance, le lieu social mauricien sera alors dynamisé par cette coprésence aux relations ambiguës entre administrateurs britanniques et planteurs francophones. Ajouté à cela, le nouvel ordre instauré procèdera à deux modifications économiques décisives : une activité portuaire décroissante et une réorientation vers la monoculture sucrière. Cette dernière mesure entraîne d'abord un travail plus dur et systématique de l'esclave, ensuite le projet de remplacer l'esclavage, jugé trop coûteux, par un système de travail dit 'libre'. La traite supprimée en 1807 – avec toutefois une arrivée clandestine de cargaisons esclavagistes jusqu'aux années 1820⁷⁶ –, ralentit puis arrête l'arrivée des populations africaines et malgaches.

Dans les deux premières décennies, le contexte économique de la plantation prend de l'importance et avec des lois restrictives (et par la suite des pratiques discriminatoires malgré de nouvelles juridictions), les « libres de couleur » rencontrent de plus en plus de difficulté d'obtenir une assise sociale. Qu'il s'agisse de l'Église, du domaine scolaire et encore de l'armée, les Mulâtres ou les Noirs libres se voient confrontés à un refoulement systématique. Le fond de leur problème consiste en leur identité double, une identité dotée d'une composante relationnelle et d'une composante économique. Porteurs de l'image d'une contradiction interne et en raison de leurs relations ambivalentes avec les deux autres parties de population – blanche d'un côté et esclave de l'autre –, le groupe devient « *le miroir de la genèse sociale mauricienne* »

⁷⁶ Addison & Hazareesingh (1999 : 45) parlent d'une estimation de bien plus de 20.000 esclaves 'illégaux' qui arrivent dans l'île depuis la gouvernance britannique.

(Arno & Orian 1986 : 59). L'ostracisme public entre communautés est grandissant et les bouleversements sociaux culmineront d'une part, en 1835, avec l'émancipation des esclaves qui ne seront toutefois réellement libres qu'après une période d'apprentissage de quatre ans. Les colons en revanche, comble de l'ironie, sont lucrativement indemnisés pour leur 'perte' économique par une somme de deux millions de livres⁷⁷. L'autre événement social majeur sera l'arrivée massive de travailleurs indiens, les engagés aussi appelés péjorativement 'coolies', qui formeront en dix ans seulement plus du tiers de la population totale⁷⁸. Que Maurice devienne première parmi les colonies sucrières britanniques en 1840 montre le caractère radical de la transformation de l'île en quelques décennies. Dans les années 1850, le chemin de fer s'installe et la production sucrière augmente de 11.000 tonnes en 1823 à 121.000 tonnes en 1860 (Addison & Hazareesingh 1999 : 50). Suite à ces bouleversements économiques et à une accentuation généralisée des clivages ethniques, on note aussi le phénomène faible, mais visible d'un appauvrissement d'une partie de la population blanche⁷⁹ entraînant la notion de « *déchéance* » : la 'descente' sur l'échelle raciale et l'« abandon » du statut privilégié de Blanc par une union avec des familles de couleur aisées.

De plus, l'abolition sonne le glas d'un système 'habituel' et déstabilise violemment et dans la précipitation les structures et catégories connues. Exemple de cette désagrégation d'anciens réseaux sociaux est le sort des Noirs libres⁸⁰ qui, pour ne pas se confondre avec les esclaves affranchis et ainsi perdre de leurs anciens avantages, tentent d'établir de nouvelles hiérarchies discriminatoires. La complexité de cette époque charnière se résume ainsi :

[N]on seulement l'esclavage aboli, un vide relationnel se produit, mais encore l'arrivée massive de travailleurs indiens ajoute une composante aux groupes déjà en place où des bouleversements viennent d'avoir lieu. Dans cette situation typiquement anomique, la tendance au clivage sera très forte, car les anciens libres n'admettront pas pour égaux ceux qui étaient hier esclaves, et ceux-là, à leur tour, verront que leur place est prise en partie par les Indiens qu'ils considéraient encore au-dessous d'eux. En quelques décennies, il y a trop de changements, décidés extérieurement, pour que la société prenne corps. Cependant, les craintes répétées de perdre le monde, la nécessité de se constituer en groupes pour éviter une trop grande anomie, créeront des clivages primordiaux et – ruse de la raison – les bases d'une société seront jetées. (Arno & Orian 1986 : 64-65)

⁷⁷ Claude GABRIEL, "Communalisme, structures sociales et dépendance économique à l'île Maurice" (in *Politique Africaine*, vol. 10, 1983 : 98)

⁷⁸ Le Mahatma Gandhi Institute (MGI) de Moka recense à peu près 450.000 travailleurs indiens entre 1834 et 1926 auxquels s'ajoutent environ 10.000 engagés d'Afrique, de Madagascar et de Chine entre 1839 et 1842, années pendant lesquelles l'immigration de l'Inde est suspendue. Approximativement un tiers des engagés indiens retournera dans leur terre natale.

⁷⁹ Arno et Orian (1986 : 108) ont toutefois raison de souligner qu'il n'y aura pas de couche de « petits blancs » véritablement appauvrie à Maurice, contrairement à La Réunion (les *yabs*) ou aux Antilles (une minorité parmi les *békés*). À moins de déroger aux diktats de l'endogamie, les Blancs pauvres à Maurice seront toujours assistés par leur communauté.

⁸⁰ Arno et Orian (1986 : 72) parlent de 65.000 esclaves émancipés contre 18.000 gens de couleur dont la liberté remonte à avant 1835, sur une population insulaire totale de 92.000 personnes.

On constate alors des désorganisations et restructurations fondamentales de la société en quelques années. Comme les rivalités socioéconomiques et ethniques sont grandissantes à partir de 1835, des groupes tendent de plus en plus à se constituer et dans le contexte d'« un monde qui se ferme » (*ibid.* 65), les compositions ethniques de l'île commencent à se stabiliser dans des antagonismes de plus en plus fermes. L'émancipation des esclaves a beau créer *de jure* des principes égalitaires ; la nouvelle ère met fin aux souplesses et flottements sociaux antérieurs. Les années 1820 à 1850 peuvent être considérées comme un « *defining moment* » pour les Franco-Mauriciens et les Gens de couleur, c'est-à-dire un moment précis dans l'histoire du pays où des groupes de population se constituent en groupes ethniques distincts et exclusifs, souvent dans un contexte de mobilisation politique (Chan Low 2008 : 18).

Jusqu'en 1880, les couches dirigeantes et aisées tendent ainsi vers une fermeture substantielle des rapports sociaux et le vide et l'instabilité relationnels agissent sur tous les fronts : les Blancs réaffirment une supposée distinction nette avec les Métis et Mulâtres. Ceux-ci, par peur de perdre leurs privilèges, discriminent les nouveaux affranchis, qui, de leur côté frustrés suite à la désillusion de leurs aspirations post-émancipatrices, installent à la fois des clivages internes et rejettent les engagés indiens. Malgré des exclusions réciproques, les trois groupes majeurs présents avant 1835 utiliseront toutefois d'anciens liens de solidarité à l'encontre des Indiens. Avec un tel panorama sommaire, on voit déjà l'enchevêtrement hautement complexe des relations socioéconomiques et ethniques avec leurs multiples phénomènes différentiels, sur les plans collectif et individuel : exclusions et mises à l'écart en même temps que groupes d'intérêt et alliances. Il s'agit là d'un héritage conflictuel qui déterminera, de façon plus ou moins directe, la constitution socio-ethnique de l'île jusqu'à nos jours.

Les bouleversements démographiques suscités par l'engagisme mènent à un rétrécissement inévitable de l'aire d'expansion des autres groupes – la densité de la population triple en très peu de temps –, ce qui les contraint également à mieux se définir. On constate alors que « quelle que soit la place économique de l'Indien, son obéissance et sa passivité, il ne sera jamais aussi invisible que le fut l'esclave noir [et que s]a présence ne se fondera pas dans le monde précédent » (Arno & Orian 1986 : 74). Pour les esclaves affranchis, l'ère se caractérise par leur émancipation désenchantée et problématique d'un côté, l'immigration indienne perçue comme perturbatrice de l'autre. L'arrivée des engagés peut en effet être considérée comme un véritable choc pour une population noire créole qui n'avait pas eu le temps de se donner des assises sociales et économiques capables de l'aider à faire front à de tels bouleversements. Les ex-esclaves doivent se définir et déterminer le lieu de leur insertion sociale dans un contexte de

compétition économique acerbe et des circonstances sociétales particulièrement anormales. Ils s'engagent alors dans une lutte de survie – aussi paradoxale que cela puisse sonner – qu'ils n'avaient pas connue auparavant, menant généralement à la marginalité et à de nombreuses pertes de leur héritage immatériel⁸¹. Par la transformation économique depuis 1835, les nouveaux *Sugar Estates* deviennent des cadres organiques des différenciations ethniques. Le pouvoir colonial britannique s'y exerce sur un mode paranoïaque, désireux, surtout au début du XX^e siècle et pendant l'époque précédant l'indépendance, à diviser pour mieux régner, suspectant tous les groupes de trahison et veillant à empêcher toute alliance entre planteurs franco-mauriciens, Créoles et Indiens⁸². Le phénomène de l'enfermement et de la clôture des groupes se reflète enfin dans la stagnation de la vie culturelle ainsi qu'une hémorragie démographique de la capitale⁸³ au profit de l'intérieur du pays et les hauts plateaux. De nombreux nouveaux quartiers et agglomérations s'y développent, en particulier grâce aux engagés qui quittent, pour la plupart d'entre eux, à la fin de leur contrat, la plantation pour fonder ou se regrouper dans des villages, lieux centraux de la (re)constitution identitaire⁸⁴. Ainsi, l'espace insulaire se verra davantage divisé en termes d'ethnies (Arno & Orian 1986 : 101), un phénomène qui n'est pas sans persister jusqu'à nos jours⁸⁵.

⁸¹ Arno et Orian (1986 : 96) ne manquent pas de souligner qu'à l'île Rodrigues où l'émancipation n'est pas suivie d'une importation de main-d'œuvre indienne massive, la population noire, créole et métisse reste plus homogène et que le folklore y a été préservé davantage qu'à Maurice.

⁸² Julie PEGHINI, *Les impasses du multiculturalisme. Politiques, industrie et tourisme culturels à l'île Maurice* (Thèse de doctorat, Université Paris VIII, 2009 : 49) se réfère à Kenneth BALLHATCHET, "The Structure of British Official Attitudes : Colonial Mauritius, 1883-1968" (1995). Selon Chan Low (2008 : 16-17) en revanche, l'état colonial a une relation très ambivalente à l'ethnicité et, pour prendre l'exemple de la période charnière entre 1945 et 1968, se montre hostile à l'institutionnalisation du fait ethnique dans le système politique en construction. Déjà à l'époque, l'ethnicité est davantage utilisée comme arme par certains élites et lobbys, pratique qui est devenue monnaie courante à Maurice depuis 1968.

⁸³ D'après Arno et Orian (1986 : 93), contrairement à d'autres historiens, ceci n'est pas uniquement la conséquence des notoires épidémies de malaria des années 1850 et 1960, mais surtout de la quasi-cessation des activités portuaires et de la concentration généralisée sur l'univers clos de la plantation ou des agglomérations naissantes sur les hauts plateaux.

⁸⁴ Après une première période de précarité matérielle et de simple survie, le village sera le lieu où les engagés reconstitueront leurs univers culturels et rites ancestraux, même s'il ne peut aucunement atteindre le degré d'homogénéité et d'autarcie comme en Inde. Il se développe toutefois en « un univers mental très structuré et imperméable aux influences extérieures » (Arno & Orian 1986 : 104-106). La thématique du village est très présente dans notre corpus, en particulier des romans d'expression anglaise (d'auteurs souvent indo-mauriciens), comme cela se traduit de manière explicite dans le titre du roman de Bucktawar, *The vanishing village* (2000). Le village indien sera donc le lieu par excellent de la (re)affirmation et (re)constitution des identités de caste.

⁸⁵ Dans un récent travail anthropologique, Rosabelle Boswell parle de 'paysages racialisés' (« *racialised landscapes* ») où les identités de certains groupes ethniques sont identifiées avec de types d'espace particuliers, et cela comme un résultat de perceptions de l'héritage culturel et social (*Le Malaise Créole: Ethnic Identity in Mauritius*, New York & Oxford, Berghahn Books, 2006 : 106).

I.1.2.1 Formations de mentalités : le « consensus négatif » et la « société du regard »

« ...ils mesuraient leurs gestes, ils comptaient leurs pas... »

(Marie-Thérèse Humbert,
À l'autre bout de moi)

Il est remarquable qu'au cours des premières décennies après les bouleversements des années 1830, les évolutions fondamentales de la société n'apportent pas de conflits physiques, chaque groupe étant trop occupé à (ré)consolider sa place. Toutefois, la violence de « l'anomie sociale » aura « un effet dynamique de structuration » (Arno & Orian 1986 : 79), avant tout à travers la création de diverses barrières mentales, des tendances de plus en plus accrues à la stéréotypie et des phénomènes d'exclusion mutuelle généralisés. La monoculture de l'industrie sucrière ayant restreint les chances de mobilité ascensionnelle, se produisent alors une répartition ethnique des secteurs d'activité (et ses phénomènes de concurrence) ainsi que des changements dans l'occupation de l'espace insulaire. Ce tableau se voit davantage complexifié à partir des années 1860 où l'on enregistre l'arrivée de nouveaux immigrants chinois, pour la plupart des petits commerçants⁸⁶, qui formeront, dans leur homogénéité auto-affirmée, « une population interstitielle ayant des relations avec tous les groupes » (*ibid.* 109). La majorité des Indiens, de leur côté, s'installent au terme de leurs contrats d'engagement (de cinq ans généralement) comme petits planteurs peuplant ainsi vite les campagnes. Avec cette nouvelle répartition des places dans des secteurs professionnels et leurs logiques de compétition, les Noirs émancipés n'obtiennent par leur 'part du gâteau'. Par manque de cohésion, en raison de leurs mauvaises saisie et gestion des opportunités du moment et en raison de diverses instrumentalisation par d'autres groupes dans le jeu socioéconomique social, ils sortent perdants des évolutions brusques et doivent se contenter d'assurer le minimum vital, avec des petits métiers manuels dans de modestes hameaux ou la pêche le long des côtes. Pour saisir la longévité de ces phénomènes, il est significatif de voir que le romancier trinitadien V.S. Naipaul, de passage dans l'île, puisse encore faire état au début des années 1970 d'une répartition ethnique des domaines professionnels⁸⁷.

⁸⁶ Très vite, le commerce des Chinois devient le point de ralliement de tous les villages de l'île. En 1863 déjà, un observateur parle de leur quasi-monopole de l'épicerie (Arno & Orian 1986 : 80). Vers les années 1920, la taille de la communauté chinoise à Maurice est assez grande pour parler d'un groupe ethnique (Addison & Hazareesingh 1999 : 68).

⁸⁷ Cf. « The large estates, the big commission agents and the sugar factories are white (though there are many Indian landowners and there is an Indian aristocracy of sorts); rural labour is Indian; mulattoes are civil servants ; Negroes are artisans, dockworkers, and fishermen; Chinese are in trade. » (Naipaul, V.S., "The overcrowded barracoon", in *The overcrowded barracoon*, New York, Vintage, 1984 [1972] : 257).

Cette phase tourmentée de la formation sociétale avec une accentuation sensible des stratifications internes marquera en profondeur le monde mauricien. De la part des planteurs blancs en haut de l'échelle socio-ethnique, une morale sévère mène à des mécanismes de verrouillage de groupes. Le bilan que dressent d'Arno et Orian de cette époque qui s'avère constitutive des bases de la société mauricienne jusqu'à nos jours est sans ambiguïté :

La fermeture, l'exclusion, nous semblent former le moteur principal de la constitution et la survie des groupes, bien plus que la collaboration. Espace restreint, lieu social limité, l'île Maurice connaîtra le clivage à l'extrême. Chaque groupe veut son territoire, qui devra nécessairement se superposer à ceux des autres. [...] Chaque groupe est une société dans la société, qui cherchera à accroître son empire sur les autres. [...] Dans cette phase de formation, [...] la solidarité ne sera qu'interne. Cette poussée réciproque des groupes mettra en place un système d'évitement et d'ententes, souvent seulement périphériques, d'exclusions et situera *le consensus général négativement*. (1986 : 91)

L'intériorisation de principes de séparation au lieu d'échange intime, d'évitement de confrontation frontale, de collaboration et d'entente uniquement à un niveau périphérique : voilà des propos clairs qui rappellent sensiblement ceux bien plus récents, concernant la logique de 'dénominateurs communs', d'évitement et de compromis⁸⁸ au sujet de l'actualité mauricienne auxquels nous reviendrons plus tard. Le constat des auteurs est net ici : ce n'est qu'à partir du moment où les différents groupes entrent – à travers leurs objectifs, motivations et intérêts divergents – en une interaction utilitaire durable, donc au moment de la consolidation du consensus négatif qu'on pourra parler de société mauricienne (Arno & Orian 1986 : 92, 151). Cette autorégulation sociétale, cet ordre informel de fermeture auquel tous adhèrent tacitement « sert à masquer la participation effective de chacun à un jeu social qui les engage et les lie dans des exclusions réciproques » (*ibid.* 160). Dans ce sens, « [l]es groupes ne font donc pas que coexister, mais sont articulés dans une structure basée sur une intentionnalité sans cesse déguisée, contradictoire et négative » (*ibid.*). On choisit le détour, la voie indirecte, l'implicite, l'euphémique, voire l'évitement au lieu du discours franc et frontal. Une telle logique ira s'accroître et s'intérioriser, se fixant, de façon obsessionnelle, d'abord dans le triangle relationnel entre Blancs, Métis et Noirs, puis s'élargit aux nouveaux arrivants asiatiques. Avec des strates sociales assez développées et gradées, des logiques d'exclusion, d'évitement, du détour pourront alors surdéterminer durablement les conduites collectives.

Dans ce contexte d'inquiétudes partagées entre les groupes à la base d'un morcellement social se crée alors ce qu'on peut décrire comme une « société du regard » (*ibid.* 117).

⁸⁸ Cf. Thomas Hylland ERIKSEN, *Common Denominators – Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius* (Oxford, Berg, 1998). D'autres chercheurs parlent souvent de « ethnic accomodation », par exemple Barbara Wake CARROLL & Terrance CARROLL, "Accommodating ethnic diversity in a modernizing democratic state: theory and practice in the case of Mauritius" (in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n°1, 2000a : 120-142) et "Trouble in Paradise: Ethnic conflict in Mauritius" (in *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 38, n°2, July 2000b : 25-50).

L'enchaînement réciproque entre communautés mène à des phénomènes relationnels quasi monomaniaques. C'est l'heure de la vigilance, on surveille les mouvements de l'*autre* tout en cherchant à se faire une place et à la préserver. Les strates sociales tendent à se déterminer par un détour au lieu d'une démarche spécifique et d'une pensée autonome. Les actions et objectifs sont guidés par le rapport indirect et déformé d'une référence permanente et obsédante aux autres. Plus qu'une simple orientation (parfaitement naturelle dans toute relation humaine) selon les comportements de ceux-ci, il s'agit là d'une intériorisation des jugements extérieurs (vrais ou imaginaires) qui a comme résultat « une perpétuelle mise en abîme déjouant toute tentative de se donner un cadre, une identité » (*ibid.* 116). On est suivi par l'*autre*, dépend de l'affectation sociale que celui-ci confère et toute réussite n'est réussite lorsque l'*autre* y assiste. Les protagonistes sont alors emmêlés dans « un même jeu de miroirs déformants avec leurs images démultipliées » (*ibid.* 152), un jeu où règnent dissimulations et suspicions. Le tout est guidé par une généalogie minutieuse, partie centrale de la mémoire collective qui se veut sans faille, mise à jour régulièrement dans des rites d'initiation et bien connue de tous dans l'exigüité de l'espace sociétal. L'observation phénotypique réciproque et le besoin de repérages sont à l'ordre du jour autant que la consolidation des clivages : « Assigner et être assigné, suivre sa vie durant les agissements de l'autre qu'on exclut » (*ibid.* 117). Voilà le constat d'une situation d'allure kafkaïenne que dressent les auteurs et qui n'est pas sans rappeler les analyses de Frantz Fanon sur les Antilles comme « société nerveuse » et « société "comparaison" », caractérisée par ses phénomènes de positionnement narcissique et de ses logiques du paraître⁸⁹. On y trouvera aussi le trope du « roman familial » de Freud que Françoise Vergès investit pour ses analyses de la situation coloniale⁹⁰. Si à Maurice, en raison de sa diversité ethnique plus étendue, les pratiques d'inventaires phénotypiques ne s'avèrent pas aussi maniaques qu'aux Antilles ou au Brésil, les logiques d'une classification quelque diffuse qu'elle puisse paraître, se manifestent partout. Cette omniprésence du contrôle social par le regard instaure le double mouvement du « repérage » d'un côté, à savoir identifier et discerner la situation d'autrui, et de « l'assignation » de l'autre, donc déterminer la place de l'autre en l'y fixant (Arno & Orian 1986 : 153).

⁸⁹ Frantz FANON, *Peau noire, masques blancs* (Paris, Seuil, 1975 [1952] : 170-175)

⁹⁰ Freud développe l'idée du « roman familial » dans une brève notice en 1909 pour décrire la relation enfant-parent(s) dans des phases initiales de l'enfance. Le psychanalyste y constate une certaine mythification de l'enfant – par exemple la fabulation d'un parent imaginaire plus 'digne' – afin de dépasser la déception que lui procure sa propre famille. Dans un article sur Fanon ("Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal", in *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 3, « Front Lines/Border Posts », Spring 1997 : 578-595), Vergès transfère ce genre de rejet au vécu du psychiatre militant qui semble repousser, dans son engagement anticolonial en Algérie, sa propre généalogie martiniquaise, sujet sur lequel nous reviendrons ailleurs. Dans une étude substantielle ultérieure (*Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999), Vergès utilise le trope pour l'histoire de La Réunion. Elle y souligne que c'est le pouvoir colonial français qui a substitué un paradigme de parents imaginaires en la forme de La Mère-Patrie pour les colonisés qui dénie ainsi leurs véritables parents : esclaves, travailleurs engagés, colonisateurs.

Que ces logiques de la « société du regard » ne soient aucunement l’apanage du passé confirment, entre autres, des études anthropologiques plus récentes. Ainsi, durant ses enquêtes de terrain, Peghini (2009 : 43, 102) observe une absence généralisée de la parole libre et des phénomènes constants d’autocensure dans tous les discours. Elle constate l’entretien d’une « culture du secret » et remarque fréquemment des appels explicites à la censure afin de préserver l’image d’une nation multiculturelle harmonieuse.

1.1.2.2 Le métissage : phénomène charnière de la société coloniale

« There was a girl who [...] had mixed blood although you couldn’t see it on her face and she fell in love with a man who was white. He was going to marry her until somebody told him that her grandmother had been a black slave... »

(Julia Blackburn, *The book of colour*)

Revenons à un aspect que nous avons déjà évoqué plus haut : le phénomène du métissage en général et l’importance dans la société coloniale du rôle des Métis/Mulâtres, ce groupe considéré comme charnière de la naissante société mauricienne. Susceptibles de concurrencer les Blancs, ils remettent en cause le *modus vivendi* de ces derniers dont la suprématie et l’identité relèvent jusqu’alors d’une évidence. Cette naissance d’un groupe intermédiaire, dont une partie réussira plus tard à s’embourgeoiser grâce à l’éducation, peut être considérée comme un moment véritablement révolutionnaire, puisqu’il renverse la stagnation de la politique identitaire et fonctionne comme des actes signifiants d’une créolisation effective⁹¹. Les Métis/Mulâtres sont également le signe d’une relation fondatrice traversant l’espace social mauricien, en particulier dans le cadre d’une société non encore structurée, à savoir la relation sexuelle du maître blanc avec la femme noire ou métisse/mulâtresse. S’installe alors une certaine rivalité entre Blancs et Métis/Mulâtres et une légère perméabilité des frontières hiérarchiques en raison des pertes matérielles d’un côté, des gains de l’autre. Malgré d’éventuels prestiges et ascensions sociaux, les Métis/Mulâtres restent toutefois porteurs de « culpabilité » sexuelle et de malaise et d’une contradiction, car « écartelé[s] entre la fascination exercée par le Blanc et le besoin d’être admis avec sa double ascendance » (Arno & Orian 1986 :

⁹¹ Anjali PRABHU, *Creolization in Process: Literatures, languages, nationalisms* (Thèse de doctorat, Duke University (1999), Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services, 2006 : 150)

67). Chez les Métis, on trouvera donc souvent le phénomène du 'roman familial' (Freud, Vergès 1997, 1999). Face aux affranchis qui peuvent leur ressembler phénotypiquement, les anciens 'libres de couleur' érigent alors des barrières et pratiquent un ostracisme à l'égard de ces nouveaux concurrents, similaire à celui dont ils sont l'objet de la part des Blancs. Et il va sans dire que l'arrivée des engagés résultera en une affirmation identitaire encore plus grande de la part des Métis/Mulâtres. Étant donné que les anciens 'libres de couleur' se voient rejoints par la masse des émancipés, et avec une quête persistante de reconnaissance par les Blancs, se constituera alors une élite au métissage (phénotypique) faible, « la couche supérieure d'une société dans la société » (Arno & Orian 1986 : 89). Cette élite aux assises socioéconomiques non négligeables a tendance à se fermer sur elle-même, à se prononcer en faveur des logiques d'hierarchie sociale en vue de leur cohésion interne. Rival potentiel du Blanc et détenteur de places dans toutes les sphères du pouvoir, le groupe des bourgeois métis/mulâtres s'affirme toutefois de façon ambiguë : malgré sa concurrence sérieuse à la tête de la pyramide socio-ethnique, il a besoin de la reconnaissance des Blancs, qui, de leur côté, continuent, voire intensifient l'ostracisme social. La seule plateforme de contact possible entre les deux groupes sera alors le secteur économique et politique tandis que dans la sphère du privé (fréquentations, mariages, relations affectives, sentimentales, érotiques...), la discrimination persiste. De telles collaborations et solidarités qui n'impliquent pas d'engagement dans des domaines intimes plus vitaux et essentiels ne peuvent être que secondaires, pragmatiques et opportunistes. Ces aspects entraînent les auteurs à tirer une conclusion lourde de conséquences aux effets de longue durée : « D'une façon générale, à l'île Maurice, la sphère du privé sera le témoin de la violence réelle des exclusions » (*ibid.* 90) affirment-ils. On verra que cette séparation quasi institutionnalisée entre exclusion dans le domaine privé et rapports ouverts sur la scène publique est un des phénomènes de longue durée de la société mauricienne.

La contradiction inhérente, voire la schizophrénie des Métis/Mulâtres vient du fait qu'ils ne cherchent pas seulement la reconnaissance des Blancs, mais essayent de se dégager du piège de ses référents biologiques qui les emprisonnent socialement. Ainsi, cultiver l'esprit et l'instruction devient un idéal et une affirmation identitaire spécifique, même si l'éducation reste une affaire d'autodidactisme jusqu'en 1836 pour cause de restrictions émanant des Blancs, après quoi les écoles privées constitueront vite un réseau d'excellence pour les Métis/Mulâtres. En raison de leur positionnement dans le réseau relationnel sociétal, la culture devient pour eux le moyen principal de mobilité ascensionnelle. C'est dans cette même dynamique qu'on voit un rattachement fort à l'ancienne métropole française, phénomène qui se traduira chez les écrivains par la notion de « francotropisme ».

Malgré tous les idéaux et tous les accomplissements, le dynamisme identitaire des Métis/Mulâtres bute sur les diktats du déterminisme biologique : « Comment échapper à cette

malédiction qui consiste à porter en soi, depuis l'esclavage, *une part de chose* ? D'être en partie ou à part entière chosifié ? » (*ibid.* 116). Ces questions d'altérité et de refoulement sont d'autant plus problématiques que même un phénotype très clair n'arrive pas à effacer l'origine stigmatisée en raison du nom qu'on porte qui fait office de fonction signalétique et de l'inscription dans la mémoire collective qui dépend autant de la 'réalité' des archives et arbres généalogiques que de la 'construction' des rumeurs, moralisations et bienséances.

Dans la réalité, le concubinage des Blancs avec des femmes de couleur est fréquent, même si le « blanchiment » comme possibilité d'ascension sociale est de plus en plus limité jusqu'à presque s'estomper dans les années 1860 (*ibid.* 84). Ajouté à cela, pour des raisons matérielles d'un côté, à cause du déséquilibre des sexes chez les engagés de l'autre, de nombreuses unions de nécessité se font entre hommes indiens et femmes noires⁹². Des témoignages historiques ultérieurs à 1860 constatent même « la lente disparition du Noir » (*ibid.* 86). Certains historiens évoquent une importante présence d'ex-apprentis et d'engagés malgaches dans les années 1840 qui s'est au fur et à mesure 'fondue' dans la population. D'autres chercheurs parlent d'un métissage biologique inévitable en raison du grand déséquilibre des sexes qui se ferait même jusqu'en 1944 (Chan Low 2008 : 14, 15). En 1930, un ouvrage d'histoire littéraire avec des propos et une orientation ethnocentristes propres à son époque constate – de manière étonnamment franche – le phénomène généralisé du métissage : « Africains, Malgaches, Indiens, formèrent avec les Européens la race créole de sang mêlé à laquelle appartiennent presque tous les Mauriciens aujourd'hui. Bien peu de familles peuvent se dire de race blanche pure »⁹³. Si les Blancs et les Métis/Mulâtres tendent de plus en plus vers une homogénéisation et fermeture ethnique au milieu du XIX^e siècle, les ex-esclaves vivent un processus de métissage substantiel avec comme effet une diversité somatique considérable (Arno & Orian 1986 : 92, 96). Avec de telles réalités de métissage généralisées, on voit mieux encore l'absurdité et le caractère artificiel de vouloir regrouper des groupes supposés homogènes. Dans ce sens, on peut constater que « le métissage est le signe d'une irrépressible osmose, tandis que la constitution des clivages [ethniques] s'obstine à le nier » (*ibid.* 122). Les auteurs ont beau se référer à la situation de la deuxième moitié du XIX^e siècle, mais face aux images officielles du multiculturalisme mauricien, il n'est pas difficile de voir l'actualité de ces propos...

Malgré cela, lisons ces constats par le prisme de la situation historique précise et la hantise perçue d'une anomie sociétale à travers les bouleversements sociaux et démographiques depuis

⁹² Notons que ce phénomène du métissage en raison d'un déséquilibre numérique entre les sexes se répètera au XX^e siècle dans le cas des immigrants chinois, comme le remarque Joseph Tsang Mang Kin dans le texte autobiographique "Multiple Joy" (in Farhad KHOYRATTY (éd.), *Mauritian impressions. An anthology of contemporary Mauritian literature in English*, Port Louis, President's Fund for Creative Writing in English, 2010 : 208).

⁹³ Joseph James Waslay ITHIER, *La littérature de la langue française à l'île Maurice* (Genève & Paris, Slatkine, 1981 [1930] : 16-17)

les années 1830. Dans une époque de fermeture et de classification socio-ethniques, le métissage est révélateur d'un domaine chargé de nombreux tabous, avant tout la sexualité. Il n'est pas étonnant que dans le contexte d'une colonie aux multiples phénomènes de contrôle social et de hiérarchisation ethnique celle-ci devienne un *locus* de prime importance, car « [c]ontrôler le sexuel, c'est en quelque sorte contrôler l'échange social » (*ibid.* 128). Ces circonstances font que la sexualité, plus qu'habituellement, provoque des comportements obsessionnels, phobies et névroses. Hautement chargée d'affects, elle déploie toute une gamme d'interdits qui se conjuguent à l'économie différentielle des relations socio-ethniques. Si le XVIII^e siècle et le début du XIX^e ont vu une certaine liberté relationnelle, en partie motivée par l'idéal d'une concorde sociétale (promiscuité, concubinage, unions libres, faible contrôle social du métissage), cette liberté est alors de plus en plus considérée comme un chaos, mise au ban social, poussée à la clandestinité. Dans un climat de fermeture sociétale général, aidé par une moralisation accrue de la part des Églises, c'est l'heure du 'verrouillage' sexuel. Des préventions pour réduire les contacts entre groupes s'accompagnent d'exclusions et de restrictions, avec, pour but ultime, d'éviter tout égarement et subversion, de conserver la réputation et l'intégrité du groupe afin que celui-ci ne se déstructure ni ne se dissolve. Car c'est la prééminence du collectif qui court le danger permanent d'être discrédité par l'individu déviant. Dans la logique de la « société du regard », le discours sur la sexualité équivaut alors à des commentaires, jugements, supputations, médisances permanents sur des alliances possibles ou celles à éviter. Dans la création de multiples stéréotypes et des malentendus qui se rigidifient en oppositions quasi insurmontables, peurs et hantises de l'altérité sexuelle s'autoalimentent, sans pour autant dompter entièrement cette « part irrépressible de la réalité » (*ibid.* 128), les poussées fusionnelles, l'inexorable tentative de la transgression. Ces 'désirs' et fétichismes coloniaux, le pouvoir de l'inconscient et de l'irrationnel dans les relations sexuelles qui émergent particulièrement dans le contact culturel colonial ont été magistralement analysés par Robert Young et Anne McClintock⁹⁴. Face aux débordements inévitables (et concomitants au système des limitations), tous les groupes déploient alors le voile de la discrétion. Le subversif est certes frappé par la sanction sociale (isolement et éloignement du groupe), mais le scandale n'est utile à personne ; on garde profil bas et c'est le consensus de la pudeur (allant parfois jusqu'à une apparente tolérance qui n'est rien d'autre que refoulement) qui règne partout au sujet de l'illicite.

⁹⁴ Cf. Robert YOUNG, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London & New York, Routledge, 1995) et Anne McCLINTOCK, *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial contest* (New York, Routledge, 1995)

I.1.2.3 Bouleversements démographiques : l'engagisme des travailleurs indiens

« It has taken full thirty-five days to make the crossing from Calcutta. [...] What brought us all the way from our country, so far away now? Had we ever heard of this island, lost in the middle of the ocean? »

(Bhageeruthy Gopaul, *The changing pattern*)

L'importation massive de la main-d'œuvre venant des Indes transforme durablement le tissu social et ethnique de l'île. À partir des années 1860, les engagés deviennent le groupe majoritaire et seulement dix ans plus tard, leur nombre aura doublé celui la population d'origine africaine⁹⁵. Pour la plupart des coolies, leur objectif consistera en une reconstitution de leur patrie outre-mer. L'odyssée de la migration se verra alors suivie d'un long processus d'implantation lors duquel les immigrants ne tentent toutefois pas de s'affranchir de leurs origines. Bien au contraire, ils cultivent un « désir de recréer l'Inde ou de faire de l'île Maurice une excroissance de la péninsule » (Arno & Orian 1986 : 137). Cette recréation d'un monde indien est la manifestation non équivoque d'une (auto)perception de l'altérité. Selon les auteurs, la population indienne, à ce moment historique précis, « n'est pas intégrable et n'entend pas intégrer les autres » (*ibid.* 108). D'un côté, toute tentative individualiste de s'éloigner de son patrimoine, voire d'embrasser un nouveau mode de vie dans l'île, est considérée comme une trahison. Les liens spirituels avec *mother India* deviennent le leitmotiv explicite d'un attachement ombilical et des 'renégats' seront symptomatiquement taxés de *jat betchoua* (« vendeurs de la race »). De l'autre côté, cette population d'origine diverse est plus hétérogène qu'elle n'apparaît aux yeux des populations déjà installées⁹⁶. Souvent instrumentalisés dans les logiques différentielles du système social, les engagés sont face à une perception monolithique, une incompréhension et un manque de connaissance de la part des autres communautés. Le constat d'« une volonté délibérée d'évitement à partir du moment où on a fixé l'Indien à une place très précise » (*ibid.* 143) paraît représentatif pour les phénomènes de pétrification identitaire qui se cristallisent dans l'île Maurice à partir des années 1830 et 1940.

C'est en bas de l'échelle sociale, entre anciens esclaves et travailleurs indiens, que les exclusions et rejets se font sentir massivement. De nombreuses sources historiques témoignent d'une part du mépris des engagés indiens par rapport aux Africains, de l'autre de mécanismes de

⁹⁵ En 1871, on compte 216.258 Indiens et 99.784 Créoles à Maurice (Hugh TINKER, *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1880-1920*, Oxford University Press, 1974 : 56).

⁹⁶ Le processus d'homogénéisation qu'est l'engagisme a en effet caché pendant longtemps la pluralité des castes parmi les immigrants du sous-continent (Monique DINAN, *Mauritian Kaleidoskope: Languages and Religions*, Port Louis, Mauritius, Best Graphics, 1986 : 47).

fermeture provenant plutôt des émancipés. Le dédain des anciens esclaves est à voir surtout comme un « mépris compensatoire » (*ibid.* 87) du fait qu'ils vivent la liberté comme un cadeau empoisonné et se sentent dépossédés matériellement par l'arrivée des coolies qu'ils considèrent comme des intrus. De plus, le regard de l'émancipé va généralement vers les Métis/Mulâtres, les gens de couleurs anciennement libres. Dans leur logique ascensionnelle de blanchiment, le rapprochement (et ainsi la possibilité de métissage) avec les Indiens ne paraît guère souhaitable, malgré le partage évident d'une condition économique faible des deux groupes. Le choc entre mentalités s'exprime aussi dans le fait que les Indiens, prétendument « habitué[s] par [leur] culture à tout souffrir » (*ibid.* 76), ne seraient pas touchés par cette discrimination. En revanche, la perception du travailleur indien de la part des anciens esclaves comme soumis, comme quelqu'un « qui se plie à tout et accepte n'importe quelle condition de travail » (*ibid.* 87) – stéréotype persistant jusqu'à nos jours –, n'est pas sans intensifier le mépris, l'incompréhension et le malaise de ces derniers.

Pendant leurs premières décennies dans l'île, les engagés indiens s'avèrent toutefois très vulnérables. Leur appréhension du monde est fondamentalement dérangée par l'exigüité de la plantation, d'autant plus à cause du fort déséquilibre entre les sexes : en 1851, il y a cinq hommes indiens pour une femme ! Ces circonstances initiales produiront alors des phénomènes d'adaptation et d'intégration qui peuvent être considérés comme « "créolisation" partielle » ainsi qu'un (nécessaire) métissage pour une partie des coolies qui constitueront alors le nouveau groupe appelé « Créoles Malbars » (*ibid.* 156). Des mesures sont donc prises pour augmenter la proposition féminine qui constituera bientôt un tiers des immigrants⁹⁷.

Dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, des calamités naturelles, la baisse du prix du sucre sur le marché international et le mauvais traitement des travailleurs font dégrader le climat social. Un mouvement de contestation, menée par le planteur libertaire Adolphe de Plevitz, voit le jour dans les années 1870 et la réforme qui s'ensuit permettra à de nombreux travailleurs de s'émanciper, par la location ou l'acquisition de terrains et la fondation de nouveaux villages. Le « Grand Morcellement » s'avère une évolution sociale majeure aux conséquences considérables : au début du XX^e siècle, les petits planteurs indiens possèdent plus de 30 % des terres cultivables (Arno & Orian 1986 : 140). Avec de telles assises, la place de la population d'origine indienne qui voit sa deuxième, voire troisième, génération dans l'île, est claire et irréversible. C'est à travers la libéralisation de la sphère politique et les encouragements du futur Mahatma Gandhi lors de son séjour en 1901 à réclamer des droits civiques que les Indiens entrent davantage dans la société civile. L'unité du village, malgré une population plus hétérogène qu'en Inde (Indiens du Nord, Tamouls, Télégous, Marathis, Musulmans), permettra,

⁹⁷ Oddvar HOLLUP, "The disintegration of caste and changing concepts of Indian ethnic identity in Mauritius" (in *Ethnology*, vol. 33, n° 4, 1994 : 301)

par le biais de la cellule familiale, de davantage recréer des valeurs ancestrales, stabiliser les liens conjugaux, garantir l'autorité parentale et contrôler les mouvements relationnels⁹⁸. Ce phénomène unificateur et éducatif se réalisera aussi à travers les lieux de rassemblement et de transmission culturels et religieux hindous, les *baïtkas* ou *kovils*. Initialement relativisé par le mouvement migratoire, le monde indien s'implantera de nouveau à Maurice. Il jouira d'un symbolisme d'autant plus vivant une fois des assises matérielles minimum assurées, à travers une éthique de travail proverbiale – détermination, patience, habilité, capacité d'endurance et d'adaptation... On verra alors l'investissement religieux de divers lieux de l'île qu'on dote d'une charge mythique, avant tout Grand-Bassin. À partir des années 1900, la reconstitution, du moins symbolique et formelle, du monde indien, ne serait-ce que par le nombre de sa population, ne sera plus jamais réellement ébranlée et contestée à Maurice⁹⁹. Cette assurance identitaire permettra par la suite une affirmation intensifiée des diverses subdivisions et de tendances endogamiques des sous-groupes. Ces solidarités différentielles qui se développeront particulièrement dans la période avant l'indépendance joueront pleinement jusqu'à nos jours.

Si la possession de la terre et le maintien (ou la réinvention) de la tradition constituent des pivots identitaires majeurs des Indo-Mauriciens, s'y rajouteront au fur et à mesure l'instruction et une ouverture vers la modernité occidentale. Environ un siècle après l'arrivée des premiers engagés, les Indo-Mauriciens réussiront donc à créer une élite capable d'agir de façon cohérente et décisive. En raison de leur nombre, leur culture aura un impact considérable à Maurice jusqu'à aujourd'hui. Débarqués sur l'île dans une période de forte catégorisation et hiérarchisation des populations, les engagés s'inscrivent dans la dynamique sociétale du « consensus négatif » qui a pris son origine dans la situation contradictoire du Métis. Leur système de castes, quoique aux logiques différentielles dissemblables des hiérarchies de couleur en vigueur dans l'île – mais également lié à elles¹⁰⁰ –, est tout sauf étranger à des pratiques

⁹⁸ Jean-Luc Alber constate une certaine actualité de tels phénomènes – rapport fort à la parenté, partage d'espace de la famille élargie au-delà de plusieurs générations, modèle de cohabitation virilocale – qui restent souvent à la base d'une affirmation d'identité primordiale et le sentiment d'appartenance à une entité substantielle auprès de la population, surtout hindoue à la campagne ("Aspects de la production des identités ethniques à l'île Maurice", in Jean-Luc ALBER (éd.), *Vivre au pluriel. Production sociale des identités à l'île Maurice et à l'île de La Réunion*, Université de La Réunion, 1990 : 14-17).

⁹⁹ Pour une étude contemporaine sur l'appropriation de l'espace mauricien via la démultiplication des lieux de culte hindous, cf. Mathieu CLAVEYROLAS, "L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation" (in *Autrepart. Revue des sciences sociales au Sud*, n° 56, 2010/4 : 17-37).

¹⁰⁰ Certains analystes de l'Inde considèrent en effet le castéisme, la répartition discriminatoire des castes, et sa politisation comme une forme raffinée de l'apartheid (Dinan 1986 : 49 se réfère à l'hebdomadaire britannique *The Economist*, 6-12 sept. 1986, n° 7462). Paul Mayoka souligne que si l'islam partage, traditionnellement, avec le judéo-christianisme une imagerie négative du noir et la légitimation de l'ordre esclavagiste, le système de représentation hindou, avec ses hiérarchies de *varna* (le terme signifiant à la fois 'couleur', 'état', 'catégorie', 'caste'), réserve également le sort d'exclus et de serveurs aux Noirs (*L'image du Cafre de l'Afrique réunionnaise* (Saint Denis, La Réunion, Hibiscus, 1997 : 38-46). Ce constat est partagé par Thomas Hylland Eriksen qui décrit l'Inde comme un pays avec des logiques de hiérarchie profondément enracinées (*Ethnicity and nationalism* (London, Pluto Press, 2002² [1993] : 156). Notons finalement à ce sujet – afin de remettre en cause les idées reçues

d'exclusions et d'évitement. Les engagés indiens consolideront, voire renforceront alors le *modus vivendi* des oppositions et antagonismes communautaristes dans l'espace colonial.

I.1.2.4 Prises de conscience sociales : en chemin vers l'émancipation politique

« No, to independence, he heard. Not to put razor blades in the hands of monkeys. Must break the Labour Party. Split it down the middle. Otherwise independence and famine. Maybe even communism. He wondered what that was. Or the hindu peril. He wondered what that could be. »

(Lindsey Collen, *There is a tide*)

Nous avons vu que l'ouverture de l'enseignement mène à la formation d'une moyenne bourgeoisie intellectuelle de couleur. En même temps, l'ascension sociale des Indo-Mauriciens par la possession de terres, se construira surtout à travers l'instruction dans les lieux de culte où se faisait l'apprentissage des langues, ce qui mènera à contester l'hégémonie culturelle européenne.

La vie politique, à proprement parler, ne commence à Maurice qu'avec la libéralisation progressive dans la deuxième moitié du XIX^e siècle et l'introduction, en 1885, du principe électif (Lau Thi Keng 1991 : 16-26). Si toutefois l'électorat ne constitue à ce moment qu'un dixième de la population, l'élite socioéconomique ethniquement marquée des Franco-Mauriciens qui aura un statut quasi exclusif dans sa fonction médiatrice des rapports avec l'autorité coloniale, l'innovation systémique est annonciatrice de changements plus profonds. Il faudra attendre les années 1930 pour voir cette vie politique embryonnaire se développer et les masses travailleuses (laboureurs indiens, dockers et artisans créoles) s'engager dans le nouveau Parti Travailleuse (PTr) au mot d'ordre internationaliste « Pas de religion, pas de communalisme, pas de statut social dans la lutte du travail contre le capital » (*ibid.* 17). Dans le sillon de la crise

dans certains milieux antiracistes – que la question de la filiation et de lignage n'est aucunement étrangère à la culture africaine non plus, comme le dit Jean-Loup Amselle : « en Afrique, comme ce fut le cas en Europe, les cultures restent dans des logiques aristocratiques, de pureté du sang, de lignées », et ceci malgré d'éventuels phénomènes de métissage culturel (Ayoko MENSAH, "Branchements : penser le métissage autrement. Entretien avec Jean-Loup Amselle", in *Africultures*, mars 2005 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=3760> >). Il est cependant évident que dans le cas des diasporas serviles africaines (à Maurice et ailleurs), les liens sociaux ont été disloqués par une telle violence que tout réinvestissement d'éventuelles filiations a été quasi impossible.

mondiale se créent alors les premiers syndicats, mais on pourra difficilement parler à cette époque d'un prolétariat mauricien unifié, aussi en raison du fait que le développement du PTR favorise davantage l'ascension sociale d'une couche de privilégiés (Gabriel 1983 : 100). Les années 1930-40 sont généralement considérées comme le « *defining moment* » pour les Indo-Mauriciens dans l'île (Chan Low 2008 : 21). Or si en 1947 toujours, seulement 12.000 Mauriciens sur une population de 450.000 ont le droit de vote, c'est enfin la constitution de 1948 qui amène un affranchissement politique général de la population, au bénéfice des Indo-Mauriciens dorénavant majoritaires dans l'électorat. Dans ce contexte de plus en plus propice à une émancipation politique – l'Inde indépendante depuis 1947 se posant comme modèle de la lutte anti-impérialiste –, on verra l'éclosion d'un certain nombre de nouveaux partis et on constate que la plupart des groupes ethnoculturels se dotent de moyen de défendre leurs intérêts et spécificités. Ce phénomène est aussi en lien avec l'évolution des recensements officiels organisés par l'administration tous les dix ans. En 1952, les Franco-Mauriciens sont en effet assimilés à la catégorie 'Population générale' avec les Métis/Mulâtres et les Créoles et se constituent ainsi comme troisième groupe à côté des Indo-Mauriciens et Sino-Mauriciens. Dix ans plus tard, une autre innovation s'ajoute avec la reconnaissance d'un quatrième groupe, celui des Musulmans. D'après Amenah Jahangeer-Chojoo, cette prise de conscience qui passe par une certaine réislamisation devient la pierre angulaire de l'émancipation socioéconomique personnelle et culturelle des Musulmans¹⁰¹. Ce nouveau « *defining moment* » pour le groupe (Chan Low 2008 : 22) est surtout marqué par une distinction identitaire par rapport aux Hindous dont ils partagent pourtant le legs de l'engagisme et souvent la provenance géographique. Dans l'imitation des stratégies identitaires des Musulmans qui ne tarderont pas d'acquérir le statut de minorité éligible, Tamouls, Télégous et Marathis instrumentalisent leur religion à des fins électorales. C'est au travers d'un tel investissement symbolique que les groupes atteignent une visibilité politique qui n'est rien d'autre que la consolidation et matérialisation officielles d'une perception socioculturelle différentielle entamée bien des décennies auparavant. La campagne électorale qui mène à l'indépendance s'avère alors hautement ethnicisée et polarisée. La plupart des minorités numériques (Franco-Mauriciens, Créoles, Musulmans, Chinois) investissent la hantise du « péril hindou », en particulier orchestrée par les planteurs blancs, tandis que la majorité des Hindous s'oppose à la francophonie et milite pour l'émancipation¹⁰². Celle-ci est

¹⁰¹ Amenah JAHANGEER-CHOJOO, "From Minority to Mainstream Politics: The Case of Mauritian Muslims" (in *Journal of Social Sciences*, vol. 25, n° 1-3, 2010 : 126)

¹⁰² Il est significatif que le principal vecteur de cette propagande anti-hindoue ait été le journal *Le Cerneén*, créé en 1832 pour s'opposer à l'abolition de l'esclavage (Gabriel 1983 : 102). Soulignons cependant qu'à ce moment historique précis, une telle hantise de l'indianisation de la société n'est pas un pur fantasme d'une minorité eurocentriste, mais témoigne également de l'idéologie du PTR et des discours explicites que ses leaders peuvent prendre concernant un éventuel rattachement de Maurice à l'Inde (Peghini 2009 : 59 se réfère à Jean-Claude DE L'ESTRAC, *Mauriciens enfants de mille combats : la période anglaise* [2004 : 251-252] qui reproduit le discours d'un meeting travailliste de 1953). De l'autre côté, l'opposition à la francophonie de la part du PTR paraît

réalisée le 12 mars 1968 et Sir Seewoosagur Ramgoolam du PTr devient Premier ministre de cette nouvelle démocratie parlementaire léguée par les Britanniques.

Notons toutefois que la Grande-Bretagne a favorisé la montée à Maurice d'une nouvelle bourgeoisie d'État, relativement anglicisée et majoritairement issue des engagés indiens, qui prendra la relève d'un appareil administratif qui accédera par la suite à la souveraineté internationale sous le patronage de la puissance coloniale. Les Anglais ne sont effectivement pas réticents à quitter un territoire où la hiérarchie plantocratique les avait toujours considérés comme des étrangers. Pour Londres, une île Maurice indépendante est le meilleur moyen du moment afin d'assurer la pérennité des structures intérieures et des relations extérieures de l'île¹⁰³. De telles circonstances font que certains chercheurs parlent d'une « décolonisation néo-coloniale » pour le cas mauricien (Hubert 1983 : 84).

C'est autour de l'indépendance, avec ses agitations ethniques que se montre d'ores et déjà le double visage, l'ambivalence ethnoculturelle fondamentale de Maurice : une fragilité sociale nourrie par des différences culturelles et des phénomènes de compétition sociopolitique d'une part ; la volonté de bâtir ensemble une société pacifique et florissante de l'autre. Toutefois, ce nouvel équilibre politique se fonde plutôt sur une communauté d'intérêts et des ententes stratégiques entre élites – l'oligarchie sucrière, l'ancienne puissance coloniale britannique et la bourgeoisie indienne –, et cela au détriment du peuple et d'une véritable construction de conscience nationale.

Si l'on ajoute à la constitution de divers groupes ethnoculturels à des fins politiques les diverses manœuvres stratégiques de la part des administrateurs britanniques afin d'éviter des coalitions non favorables à leurs yeux, on peut alors affirmer que le communalisme tel qu'on le connaît aujourd'hui, prend ses origines dans l'investissement des différences religieuses, culturelles et linguistiques de la période mouvementée précédant la construction nationale. Nous verrons également que la notion du « consensus négatif » (Arno & Orian 1986) comme base de la formation sociale de Maurice, quoiqu'établie avant le XX^e siècle, s'avère d'une permanence indéniable dans le nouveau contexte politique de la jeune nation post-coloniale. Le « consensus négatif », en menant à des limitations réciproques et à des exclusions qui ne peuvent jamais être totales, organise un réseau de refus et d'acceptations avec pour résultat un système autorégulateur fonctionnant durablement.

compréhensible, si l'on regarde que les adversaires du Parti mauricien social-démocrate (PMSD) montrent leur attachement à la France en ouvrant leurs rassemblements jusqu'en 1968 avec la Marseillaise (Arnaud CARPOORAN, *Ile Maurice : des langues et des lois*, Paris, L'Harmattan, 2003a : 133).

¹⁰³ Jean HUBERT, "Décolonisation en pays créole" (in *Politique Africaine*, vol. 10, 1983 : 79-85)

I.1.3 L'indépendance et la difficile construction d'une nation

« Un jour une âme mauricienne naîtra de la richesse de cette diversité, de la fusion de ces disparates, lorsque la politique aura brûlé ses dernières cartouches. »

(Régis Fanchette, 1967)¹⁰⁴

La rupture politique radicale à Maurice – rappelons que l'indépendance aura été plus accordée que conquise – mènera-t-elle à une véritable rupture sociale, une transformation des mentalités ? Une fois de plus, il semble judicieux de lire le présent, entre autres, par le prisme du passé et ainsi de relever des phénomènes de continuité et de transition. Force sera alors de retrouver la dualité structurelle idéologique d'avant 1968 (pour et contre l'indépendance) en coïncidence avec une dualité culturelle et religieuse (Indo-Mauriciens et 'Population générale') qui persistera, d'une manière ou d'une autre, jusqu'à nos jours. Comment alors construire une nouvelle société en s'appropriant le passé colonial sans pour autant courir le risque d'une anomie politique ? La fin de l'ordre britannique signifie le départ de la figure « régulatrice » de l'étranger dans les rapports internes. Plus d'un observateur voit la fermeture communautaire et l'ethnocentrisme depuis comme le résultat de ce libre jeu sociopolitique en manque soudain d'un facteur de cohésion sociale¹⁰⁵. Les dites « bagarres raciales » entre Créoles et Musulmans en janvier précédant l'indépendance qui ont causé une vingtaine de morts et des centaines de blessés ainsi que la nécessité de l'intervention de troupes anglaises restent un spectre très présent et la forte émigration, en particulier de la population créole et de l'intelligentsia mulâtre et blanche à partir des années 1960¹⁰⁶ est le signe d'une insécurité grandissante face à une politique qui sera déterminée davantage par la majorité numérique, donc d'origine asiatique ou indienne.

¹⁰⁴ Régis FANCHETTE, "Le destin des îles est de chanter" (in *A Private Journey...itinéraire privé*, Rose Hill, Mauritius, Éditions de l'océan Indien, 1996 : 42)

¹⁰⁵ Peghini (2009 : 21-22) se réfère à un entretien avec Vijaya TEELock et à Suzanne CHAZAN-GILLIG, "Les fondements du pluriculturalisme mauricien et l'émergence d'une nouvelle société" (2001).

¹⁰⁶ À titre d'exemple, Monique Dinan estime dans son étude *Une île éclatée : analyse de l'émigration mauricienne (1960-1982)* (Port Louis, Maurice, Best Graphics, 1985 : 14) le nombre d'émigrants de 1961 à 1970 à 24.387. C'est également V.S. Naipaul qui, en 1972, donne dans son essai polémique "The overcrowded barracoon" (in Naipaul 1984 : 255-286) l'image d'une île pessimiste, surpeuplée, et que les jeunes seraient obsédés de quitter en raison du taux de chômage très élevé et du manque de perspectives. Notons d'ailleurs que le titre de l'ouvrage naipaulien est hautement symbolique. L'expression assez rare de 'barracoon' renvoie généralement au 'slave barracoon' qui désignait les entrepôts sur la côte africaine où l'on entassait les futurs esclaves avant de les embarquer sur le bateau négrier.

I.1.3.1 Tentatives et échec du « mauricianisme »

Nous avons vu comment la vie politique avant l'indépendance se cristallise autour de la notion des communautés. Visiblement, la « communauté imaginée » – pour reprendre la fameuse expression d'Anderson (2006 [1983]) – comme homogène au niveau de l'espace national n'est pas un rêve partagé par tous. Notons d'ailleurs que les politiciens mauriciens évitent jusqu'à nos jours le terme de 'nation' et préfèrent parler de 'peuple mauricien' ou 'tu ban Morisien' quand il est question de l'unité nationale, ne serait-ce qu'en raison de la pluralité sémantique du mot '*nasyon*' en créole¹⁰⁷. Cela dit, pour sa naissance et sa constitution, la nouvelle nation semble dépendre, d'une manière ou d'une autre, d'antagonismes ethniques comme moteur. Entre appartenances ethnique et nationale se créera ainsi une complémentarité très dynamique sous forme de multiples dialogues et tensions.

Dans la complexité de la situation politique post-indépendante, quels en sont les aspects fondamentaux ? Évoquons d'abord, la création du Mouvement Militant Mauricien (MMM) en 1969, entre autres sous l'impulsion de Paul Bérenger et Dev Virahsawmy. Marqué par les événements des révoltes estudiantines européennes en mai 1968 et des penseurs anticolonialistes et marxistes comme Fanon, le mouvement socialiste, progressiste, anti-impérialiste et multiracial tente de remplacer l'antagonisme entre communautés par la lutte des classes. Inspirée également par un petit nombre d'artistes et d'intellectuels qui développent à partir des années 1930 l'idée du « mauricianisme », l'unification de la nation doit se faire dans un dépassement des antagonismes ethnoculturels primordialisés. Le postulat est celui d'une révolution sociale totale : intellectuelle, syndicale et culturelle, surtout à travers l'investissement du créole, le *morisyen*, comme langue nationale.

Tandis que les militants du MMM luttent également pour une accessibilité de la culture française pour la population (auparavant réservée aux élites) et que des artistes engagés développent un théâtre populaire et démocratique, l'action gouvernementale s'engage dans la promotion des langues dites « orientales », particulièrement l'hindi, et la revalorisation de l'histoire et de la culture indiennes. Cette visée est soutenue par la fondation en 1970 et l'ouverture en 1976 du Mahatma Gandhi Institute (MGI) – Indira Gandhi viendra à ces deux occasions à Maurice –, et l'établissement de nombreuses cérémonies commémoratives et manifestations culturelles qui font appel à des artistes venus de la Péninsule. Ces manifestes tendances à l'unification de la population hindoue permettent à des chercheurs d'affirmer que Seewoosagur Ramgoolam aurait dénaturé l'orientation du PTr, initialement ouverte à toutes les communautés, revendications syndicales et populaires, en le transformant en un parti

¹⁰⁷ À titre d'exemple, le terme peut se référer à l'État-nation, à la population créole, à des castes basses ('*ti-nasyon*')...

strictement hindou qui pourrait servir ses ambitions politiques (Peghini 2009 : 81-82). Comme dans beaucoup d'autres anciennes colonies où l'émancipation a été « bien préparée », la décolonisation a en effet été beaucoup plus « à gauche » dans la rhétorique des dirigeants que sur le fond (Hubert 1983 : 82). Il n'est alors pas surprenant qu'une telle assimilation entre identités nationale et hindoue est appelée à susciter sa propre opposition, en la forme du MMM. On pourrait donc dire que le parti naît d'une double 'trahison' : d'abord à cause du basculement politique du PTr ; puis à cause de Gaëtan Duval, leader du Parti mauricien social-démocrate (PMSD) de droite, qui ressemble les communautés minoritaires dans le but de diviser la communauté hindoue.

Par la suite, les militants du MMM se lancent dans des campagnes de syndicalisation, une série d'importantes grèves en 1971 (réprimées par le gouvernement) avant de remporter de considérables succès aux élections de 1976 (en tant qu'opposition à quasi-égalité avec le gouvernement) et surtout celles de 1982. C'est cette même année, que le MMM, en adoptant un langage plus modéré et moins marxisant qu'à ses débuts, entre en coalition avec le nouveau Parti Socialiste Mauricien (PSM) qui lui assure la caution hindoue qui lui manque à la campagne. Si cette alliance remporte la totalité des sièges – une victoire qui pouvait légitimement être interprétée comme l'avènement d'une nouvelle ère –, elle ne tardera pourtant pas de se dissoudre quelques mois plus tard seulement, suite à des dissensions internes idéologiques et personnelles. Le succès du slogan nationaliste pan-ethnique égalitaire tel « *Enn sel lepep enn sel nasyon* » (« Un seul peuple, une seule nation ») est de courte durée et la tentative d'introduire l'hymne national en créole à la télévision nationale déclenche une polémique décisive¹⁰⁸. De plus, avec ses leaders formés en France, le MMM avait montré vers la fin des années 1970 une affinité grandissante non seulement avec le créole, mais aussi avec la langue et culture françaises, fait que leurs adversaires pouvaient exploiter en les associant à la bourgeoisie francophone coloniale. Car il est difficile de nier que le créole et le français, s'ils constituent certes plus qu'un couple hiérarchique au sein d'une entité francophone comme d'aucuns l'affirment¹⁰⁹, se distinguent toutefois par leur proximité linguistique relative. Il paraît ainsi presque logique que le MMM, incapable de réduire le clivage politique perçu comme un clivage entre bourgeoisie indienne et celle issue de la 'Population générale' est vite voué à l'échec politique. De nouvelles élections anticipées en 1983 d'une part, celles de 1987 de l'autre relèguent effectivement une fois de plus le MMM dans l'opposition face à une coalition entre le

¹⁰⁸ Même si l'hymne national mauricien comprend l'expression « *Enn sel lepep enn sel nasyon* » dans sa version anglaise (« *As one people, as one nation* »), la controverse en mars 1983 est lourde de conséquences : Bérenger, le nouveau ministre de finances, ainsi que son parti, le MMM, se retirent du gouvernement. S'il faut, bien évidemment, placer ce refus d'officialisation du créole dans une situation politique et idéologique très complexe, cela est révélateur du statut et de la perception des langues en coprésence à Maurice.

¹⁰⁹ Patrick EISENLOHR, *Language Ideology and Imaginations of Indianness in Mauritius* (Thèse de doctorat, Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Service, 2001 : 243)

nouveau Mouvement Socialiste Mauricien (MSM), parti 'dissident' dirigé par Aneerood Jugnauth, et ses alliés du PTr et du PMSD. Le modèle nationaliste unitaire, le vivre-ensemble « mauricianiste », promu par le MMM, ne se déploie pas dans sa dimension politique.

Le choc politique de 1983 sonne le glas des revendications syndicales et de la politique nationale du mauricianisme et amène le début d'une période économiquement faste appelée les « Dix Glorieuses ». C'est là le résultat de la sortie de la monoculture sucrière et d'une diversification de l'économie au travers de l'établissement de zones franches industrielles ainsi que le développement des secteurs du tourisme, du textile, et des services financiers¹¹⁰. Un tel bond en avant défie alors les plus grands critiques qui avaient contesté naguère la possibilité de l'autorégulation de l'île¹¹¹. En politique, un certain « embourgeoisement » et le néo-conservatisme idéologique de « l'unité dans la diversité » qui prône l'heureuse union du particulier et de l'universel s'installent¹¹². Jusqu'à nos jours, la conception de l'unité culturelle et la diversité ethnique peuvent être considérées comme le « nationalisme à la mauricienne »¹¹³. Dans cette politique pluraliste et différentielle (« *pluralistic politics of difference* », Bhabha 2008 : 222), le leitmotiv s'articule autour de la notion (nostalgique et essentialisante) des « racines » afin de prévenir ce qui est instrumentalisé comme une déculturation. Est-il étonnant qu'il ne fasse que renforcer les différences communautaires au lieu de les harmoniser ? Cette nouvelle idéologie, fortement soutenue par du lobbying ethniciste, peut se résumer ainsi : « Pour aider son pays, il faut aider sa communauté » (Peghini 2009 : 96). Voilà une mentalité qui installera le communalisme non seulement comme naturel, mais aussi comme une vertu *sine qua non* pour la nation. La logique du compromis s'est substituée à celle de l'unité mauricianiste. La nouvelle unité se fait dans la tolérance de la différence de *l'autre* et dans la nécessité chez *l'autre* de reconnaître sa propre différence. Le mauricianisme est resté un idéal idéologique 'trop' totalisant, et donc quasi abandonné après 1983. Son modèle assimilationniste se voit remplacé, quels que soient les gouvernements et alliances, par un modèle pluraliste, souvent pure

¹¹⁰ Pour un panorama de l'économie mauricienne dans la mondialisation et le positionnement de l'île dans les filières traditionnelles (sucre, industrie textile de la zone franche, tourisme), ainsi que de nouveaux secteurs (*off-shore* financier, techniques d'information et de communication), cf. Grégoire2005.

¹¹¹ Cf. par exemple V.S. Naipaul : « [Mauritius is] an agricultural colony, created by empire in an empty island and always meant to be part of something larger, now given a thing called independence and *set adrift, an abandoned imperial barracoon, incapable of economic or cultural autonomy* [...]. No one has yet devised, or attempted to devise, a political philosophy for these independent island-barracoons; and it may be their problems defy solution. The French, with their strange imperial-linguistic dreams, have made the nearby island of Reunion a department of France. Of what country can Mauritius be a department? » (1984 : 270, nous soulignons)

¹¹² Soulignons que la devise de « l'unité dans la diversité » est déjà présente dans les années 1970, comme on peut le voir dans le discours officiel de Seewoosagur Ramgoolam à la commémoration de l'Indépendance en 1974 : « We are now well set on the path of success and the country knows that in a multiracial society like ours we must forge unity out of diversity. This must always be an essential part of our *national policy*. » (cite par Anjali PRABHU, *Hybridity: Limits, Transformations and Prospects* (New York, State University of New York, 2007 : 100).

¹¹³ Thomas Hylland ERIKSEN, "Nationalism, Mauritian Style: Cultural Unity and Ethnic Diversity" (in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, n° 3, July 1994 : 549-574)

profession de foi aux logiques clairement différentialistes ; un multiculturalisme officiel avec sa vision de cultures préexistantes dans une constellation nationale stable. À partir des années 1990, la devise politique trouvera son pendant dans l'expression « La nation arc-en-ciel », « version euphémisée [...] réservée entre autres à la consommation touristique et aux manifestations officielles de la Fête de l'Indépendance » (Alber 1990 : 10). Faut-il rappeler que c'est l'archevêque sud-africain Desmond Tutu qui invente le slogan pour un avenir postapartheid d'une nation sensiblement plus ségréguée que l'est Maurice ? Jean Copans qui souligne que « le nationalisme et le communalisme sont plus que complémentaires » lance en 1983 le défi qu'« [i] resterait donc à définir une ligne anti-impérialiste qui soit à la fois anticommunaliste et antinationaliste »¹¹⁴. En d'autres mots : la construction de la nation post-coloniale peut-elle se faire sans logiques et dérives nationalistes et donc, dans un contexte comme Maurice, communalistes ? Presque trente ans plus tard, la réponse à la question s'avère négative... Si la construction nationale mauricienne ne peut visiblement pas être mono-ethnique (bien connu des nationalismes occidentaux et ailleurs), mais comme une mosaïque de cultures, la politisation de l'élément ethnique, donc un certain ethnicisme, en constituent une part considérable. L'absolutisation des différences continue à être une menace permanente pour le *demos* mauricien qui est toujours sapé par une vision serrée de l'*ethnos*. Pourtant, l'éternelle incantation de l'unité et de l'identité en devenir est loin d'être terminée.

Au vu de telles structurations historiques, il est compréhensible de constater une imbrication intime entre aspects communalistes et champ politique. De ce fait, tandis que Jugnauth est souvent accusé de favoriser les intérêts des Hindous, le MMM est considéré comme un regroupement des communautés minoritaires. Navin Ramgoolam, Premier ministre entre 1995 et 2000 et de nouveau dans son deuxième mandat depuis 2005, ravivera de son côté, en digne fils-héritier, le mythe du « Père de la Nation » donnant ainsi un exemple de l'interpénétration évidente entre passé et présent et l'investissement stratégique d'une mémoire ethnique. Et si tous les partis ont officiellement une vocation nationale, récusant toute affirmation communaliste, des propos sectaires, voire racistes, ne sont pas rares dans les meetings privés des dirigeants nationaux (Lau Thi Keng 1991 : 24). Notons d'ailleurs que le système des castes a certes bien été reconstitué après les migrations¹¹⁵, mais que le pouvoir politique depuis

¹¹⁴ Jean COPANS, "Le communalisme du sens commun" (in *Politique Africaine*, vol. 10, 1983 : 77)

¹¹⁵ Contrairement aux idées reçues, le rôle des castes à Maurice ne se comprend pas comme une continuation harmonieuse des filiations indiennes. Car l'acte même de quitter l'Inde consiste souvent en une relativisation du monde originel et délégitime l'ancien système de référence. Dans son étude classique *Les Indiens à l'île Maurice* (1935), Aunuth Beejadhur souligne que les immigrants ne tenaient pas aux rigueurs de la caste ou de la religion et ne savaient pas ou ignoraient les subtilités du système. De plus, *de jure* les privilèges inhérents à la caste se perdent normalement au franchissement des frontières de l'Inde (cité par Arno & Orian 1986 : 105, 136). Ajouté à cela, des travaux d'historiens montrent que de nombreux engagés durant les deux premières décennies sont appelés « Dhangars », nomades des tribus du Nord de l'Inde qui n'appartenaient pas au système des castes (*ibid.* 137). À Maurice, les pratiques cérémonielles deviennent donc des vestiges des pratiques en Inde et le système de castes

l'indépendance est quasi exclusivement aux mains des *Vaish*, étant numériquement supérieurs. Loin d'être reléguée au passé, la question des castes reste une affaire d'actualité sensible qui surgit de façon périodique dans le débat sociétal¹¹⁶.

On peut donc affirmer que jusqu'alors, l'idée de la nation, sauf à de rares moments de l'histoire, n'a pas pu s'affirmer comme véritable pôle d'identification face à la communauté ethnique. « L'âme mauricienne » a plus de mal à se manifester que Régis Fanchette, cité en exergue, l'avait prophétisé en 1967. Il semble, comme dit Vinesh Hookoomsing, que le multiculturalisme a triomphé à Maurice¹¹⁷. Quelles logiques se cachent-elles derrière cela ? Afin de clarifier ce point qui nous semble essentiel pour une compréhension de la société et culture mauriciennes, remontons encore en arrière dans la chronologie. C'est dans le contexte post-1968 que se cristallisent en effet deux modèles nationaux, deux motivations et idéaux de gérer l'avenir de la nation. Ils sont le fruit d'antagonismes conceptuels et idéologiques – et peut-être même de différentes mentalités –, nourris depuis longtemps, qui ont des répercussions tangibles sur la société et les mentalités mauriciennes jusqu'à aujourd'hui.

n'est alors pas répété tel quel, mais réajusté, de manière plus formelle que substantielle, reconstitué avec les aménagements et modifications caractéristiques de tout phénomène d'« invention de la tradition » (Eric Hobsbawm & Terence Ranger (éd.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, 1983). Plus récemment, c'est l'anthropologue norvégien Oddvar Hollup (1994) qui montre que l'identité de caste se désintègrera pendant le déracinement afin de se transformer dans l'île généralement en une identité ethnique.

¹¹⁶ Combien la question des castes reste une affaire très sensible deux récentes polémiques le montrent. Premièrement, le 29 août 2010, le ministre des Arts et de la Culture, Mukeshwar Choonee, fait mauvaise presse quant il souligne dans un discours lors d'une réunion de la Vaish Welfare Association à D'Épinay que « le Premier ministre appartient aux Vaish en premier lieu, puis au pays, et après au monde ». Plus récemment, ce sont les archives du Mahatma Gandhi Institute (MGI) qui sont au cœur d'un débat vif. Des chercheurs de la Commission Justice et Vérité se voient dans un premier temps refuser l'accès à ces archives publiques, qui avaient déjà été consultées par de nombreux historiens étrangers, en raison du castéisme. Dans un article de *L'Express* (Thierry LAURENT, "Le Mahatma Gandhi Institute ouvrira ses archives à la Commission Justice et Vérité", 22 juin 2011), on lira que la direction du MGI justifie son refus par la raison que les documents sur le passé des travailleurs engagés des années 1800 feraient mention d'« informations sensibles sur les castes » qui pourraient « embarrasser les descendants de ces travailleurs ». L'affaire prend alors une dimension médiatique importante et le MGI n'a d'autre choix que de collaborer avec la Commission.

¹¹⁷ Vinesh HOOKOOMSING, "La créolité version mauricienne, ou le triomphe du multiculturalisme" (in Vinesh Y. HOOKOOMSING, Ralph LUDWIG & Burkhard SCHNEPEL (éd.), *Multiple Identities in Action. Mauritius and Some Antillean Parallelisms*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2009 : 117-123)

I.1.3.2 Divergences dans les visions de l'idéal national : des mentalités incommensurables ?

Il est intéressant de comparer trois études – Arno et Orian (1986), Eisenlohr (2006)¹¹⁸ et Peghini (2009) – qui dégagent une opposition entre deux orientations sociétales en coprésence à Maurice. Étant donné leur différente focalisation historique – l'une analyse l'époque coloniale, les deux autres se focalisent sur la période post-1968 –, on pourra y déceler d'évidentes continuités. On y verra également des visions fondamentalement différentes sur le vivre-ensemble dans un espace multiculturel. De ce fait, elles entrent pleinement dans des interrogations identitaires qui sont au cœur de l'engagement de nombre de nos auteurs.

Pour l'horizon qu'est le leur – à savoir la formation de la société mauricienne en particulier dans la deuxième moitié du XIX^e siècle –, Arno et Orian parlent d'une « étanchéité quasi absolue » entre les motivations et idéaux des Mulâtres d'un côté, des Indiens ou Indo-Mauriciens de l'autre (1986 : 135). Se dessinent dans cette dichotomie deux mobiles de société à la fois conflictuels et complémentaires. Les auteurs remarquent une visée 'universaliste' et un élan fusionnel envers les Blancs de la part des Mulâtres, malgré leur méfiance générale par rapport au mélange. Cette visée s'oppose à une fixation sur la terre, un fort lien ancestral et de fortes dynamiques différentialistes de la part des Indiens. Si Arno et Orian constatent un consensus entre les groupes au sujet des logiques de la fermeture, de l'évitement, des taxonomies intercommunales, le monde 'de couleur' leur paraît toutefois plus fragile intérieurement contre un univers indien plus structuré. On verrait d'un côté une focalisation sur l'élément somatique/phénotypique, porteur de connotations ambiguës, dépréciatives, malaisées et base de conduites névrotiques, de l'autre l'accent mis sur le critère de pureté/impureté. En ce qui concerne le bas des hiérarchies socio-ethniques respectives, le mépris de l'intouchable ne serait pas autant intériorisé que celui du Créole au phénotype africain, ce dernier souffrant d'ailleurs de la discrimination sociale généralisée, portant en héritage le stigmate de la servitude sur son corps. La clé pour comprendre les deux mobiles de société résiderait alors pour les auteurs dans la question des référents et donc des atouts identitaires respectifs des groupes. Si des solidarités multiples peuvent s'harmoniser avec des loyautés différentielles chez les Indo-Mauriciens à travers un ancrage fort dans la culture ancestrale, le monde 'de couleur' manque de référent stable sinon l'idéal aussi douteux que problématique du biologique et les conduites irrationnelles et contradictoires que cela entraîne (*ibid.* 147).

¹¹⁸ Patrick EISENLOHR, *Little India. Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, (Berkeley, University of California Press, 2006)

Il est certain que le système de repérage social et ses échelles de reconnaissance se sont développés par rapport à l'époque coloniale. De nombreux phénomènes d'ouverture se constatent depuis l'indépendance et – aspect aussi évident que majeur – le jeu sociétal contemporain n'est plus verrouillé par une instance colonisatrice et un groupe hermétique au faite de la pyramide socioéconomique et ethnoculturelle, ce qui ne nie toutefois pas l'existence d'autres classifications hiérarchiques le long des lignes de couleur. Malgré ces évolutions, les travaux d'Eisenlohr confirment la longévité d'un clivage bipolaire sociétal qui se traduit par des représentations culturelles divergentes autour de l'idée de la nation. Pour l'anthropologue, les imaginaires en compétition se polarisent autour de la notion de tradition, ancestrale et diasporique d'un côté, indigène ou localement conçue de l'autre :

The main distinction between competing imaginations of a Mauritian nation is the privileging of traditions understood to be ancestral and diasporic as opposed to those that can be constructed as indigenous, or at least portrayed as locally created. (Eisenlohr 2006 : 3)

Il s'agit ici surtout de différences culturelles dans leur représentation idéologique comme d'une part, une tradition essentiellement venue d'ailleurs, de l'autre, une tradition majoritairement (ou uniquement) propre à l'île. Selon Eisenlohr, il y a désaccord sur les « dénominateurs communs » (Eriksen 1998) qui sont censés être à la base de la nation mauricienne et celle-ci doit être considérée comme un champ d'antagonismes symboliques : « The nation is one of the main fields of contest for symbolic domination between actors often defined by Mauritians as ethnic » (*ibid.*). Se dessine alors une opposition entre ce qu'il appelle une politique de « Little India » et une 'politique de la créolisation'. Cette notion de « Little India » traduit des signes manifestes d'allégeance aux traditions diasporiques et à l'Inde, allégeance qui est perçue comme étant à la base du développement prospère de la nation. Comme ce lien dont parle Eisenlohr se focalise en grande partie sur les langues ancestrales, nous y reviendrons ultérieurement. Prenons toutefois d'ores et déjà note du fait qu'effectivement des perspectives antagonistes par rapport à la 'créolité' sont le signe d'une lutte entre deux modes de citoyenneté culturelle¹¹⁹.

Les analyses de Peghini (2009 : 121-129) prolongent l'idée des deux discours divergents sur la vision idéale de la nation et montrent sa grande actualité pour le débat politique contemporain à Maurice. L'auteure soutient la thèse d'une coprésence idéologique complémentaire autour de la question nationale dans l'île, d'une bipolarité conceptuelle essentielle aux aspects contradictoires, mais pas contraires. Cette bipolarité entre deux univers radicalement différents

¹¹⁹ Cf. « Conflicting perspectives on creolization are indicative of a struggle between two opposing modes of cultural citizenship » (Patrick EISENLOHR, "An Indian Ocean "creole island"? Language and the politics of hybridity in Mauritius" (in Hookoomsing, Ludwig & Schnepel 2009 : 89). Notons que ce qu'Eisenlohr considère comme creolization nous paraît dans ce cas particulier le mieux traduit par 'créolité'.

qui ne s'interpénètrent pas, entre deux traditions religieuses, culturelles et politiques se manifeste malgré la prise de conscience de la nécessaire reconnaissance de *l'autre* dans le contexte de la mondialisation des marchés. Il s'agit d'un côté de la conception indienne de la diversité, de *l'autre*, de celle, occidentale, de l'unité.

Avec l'idéal d'unité nationale fondée sur l'histoire plurielle des origines migratoires, la culture et la religion deviennent les fondements du lien social¹²⁰. Dans un tel système de représentations où culture(s) et religion(s) se signifient réciproquement, le lien social est d'abord collectif. L'individu est symboliquement incorporé dans une chaîne continue de relations sociales, ce qui implique que la reconnaissance de l'altérité est avant tout collective. Dans ce raisonnement, seule la reconnaissance comme entité culturelle peut être profitable au niveau institutionnel, par exemple à travers la pratique 'multiculturaliste' fortement répandue des subsides¹²¹. Ainsi, c'est la manifestation de la différence qui assure un capital symbolique, et donc politique et économique. Celui qui ne peut pas faire valoir un tel capital symbolique passe à la marge du système et perd le respect. Dans ce sens, les fêtes religieuses et la politique linguistique sont parmi les principaux lieux d'institutionnalisation de la différence. Dans cette vision de « l'unité dans la diversité », clairement dominante à Maurice depuis les années 1980, la logique différentielle constitue *la* légitimité sur les plans social, culturel et politique.

À cela s'oppose une autre vision de « l'unité dans la diversité », cette fois-ci davantage d'inspiration occidentale. Elle se centre sur la notion de citoyenneté qui s'avère quasiment antithétique à la conception indienne esquissée ci-dessus. Ici, le lien social se fonde sur l'individu et se veut, autant que possible, libéré des instances de représentation officielle et de leurs tendances à homogénéiser et à essentialiser l'idée des clivages et des divisions groupaux. Elle milite pour une affirmation unitaire qui se fait dans le partage des valeurs et des pratiques culturelles. Pour une construction nationale et l'émergence de cultures ou de modes de vies communs, elle postule par conséquent la reconnaissance des phénomènes unitaires tangibles et des effets de la créolisation sociale. Un tel idéal national fustige alors le manque de représentation et de valorisation officielles de cette créolisation sociale qui se voit toutefois clairement dans l'île, par exemple dans la communication quotidienne et dans le lieu du travail¹²². Or dans la pratique mauricienne, les institutions ne témoignent pas du rapprochement visible des différences, mais visent plutôt à stabiliser celles-ci.

¹²⁰ Jean Copans (1983 : 75) remarque également le caractère dominant du contenu ethnique et religieux dans la connotation indienne du vivre-ensemble intercommunautaire.

¹²¹ On verra que le regroupement des Créoles depuis les années 1990 tente d'entrer par le collectif dans cette logique.

¹²² On constate ici la longue durée des thèses d'Arno et Orian d'un consensus négatif et d'un vivre-ensemble qui sépare clairement les sphères publique (interaction pragmatique manifestée) et privée (échange intime dissuadé).

À l'instar d'Eisenlohr, Peghini conclut alors par le constat quelque peu pessimiste d'une incompatibilité des modèles culturels dominants en coprésence à Maurice. D'une part, la vision indienne de la diversité perçoit la conception occidentale comme une assimilation indésirable, voire une perte culturelle, car portant les stigmates historiques de la déculturation pendant la période de l'engagisme. D'autre part, la vision occidentale démasque le discours unitaire indien comme purement formel et la gestion politique de la diversité comme un « vide institutionnel » (*ibid.* 127) qui ne réussit de créer de consensus que sur la base de l'affirmation des différences. Voilà un dilemme sociétal majeur pour Maurice, placé dans le titre même de l'étude de Peghini : « les impasses du multiculturalisme ». Il semble plus qu'anecdotique de voir à l'œuvre dans les interprétations divergentes du drapeau national le schisme entre une vision unitaire et multiculturaliste. D'un côté, il s'avère plus historique et tellurique : le rouge associé à la lutte de l'indépendance, le bleu à l'océan, le jaune au soleil, le vert à la canne à sucre. De l'autre, il porte un symbolisme plus sectaire, préfigurant l'arc-en-ciel qui ne fonctionne que si les couleurs restent bien distinctes : le rouge comme la couleur des indépendantistes du PTr, le bleu pour les adversaires francophiles du Parti Mauricien, le jaune pour les Chinois, le vert pour les Musulmans. Dans la deuxième partie du présent chapitre, nous verrons que le clivage autour de la question de la nation semble se doubler d'un clivage linguistique.

Tout en partageant la pertinence et la longévité des schémas dichotomiques que nous venons de présenter pour l'espace mauricien, nous sommes davantage porté vers l'idée d'une évolution inévitable des logiques différentialistes à travers une augmentation réelle des phénomènes de créolisation (et leurs éventuels effets sur les mentalités). Cela dit, esquissons néanmoins à cet endroit la difficulté de faire valoir l'idéal national unitaire et fusionnel. Tout d'abord, il nous semble qu'à Maurice (et ailleurs !), cette vision milite davantage dans l'opposition d'un *statu quo* sectaire que dans la construction d'une alternative qui s'avère incertaine, difficile à atteindre, voire 'trop' émancipatrice. De plus, elle se fait souvent dans la seule constatation fataliste de l'échec du « mauricianisme » d'une époque révolue. En général, force est de voir que *la* différence, *l'*originalité, *la* particularité, *l'*exclusivité, *la* singularité groupales – qu'elles soient construites et inventées ou non –, surtout dans des domaines identitaires d'un symbolisme fort (religion, langue, folklore...) sont plus faciles à valoriser, à mobiliser, à exploiter qu'une unité perçue comme trop vaste, trop hétérogène et mal définie, parce que, par définition, plus résistante à la définition. Une unité trop hypothétique et floue s'investit plus difficilement si elle ne se pratique pas dans le morcellement et la diversité internes, car c'est cette différence qui légitime et donc sécurise. Clôture identitaire, correspondance étroite entre culture et langue, entre soi et sa filiation, restauration mythique, discours des origines, stéréotypiques qui actualisent

l'archaïque : voilà quelques déclinaisons de cette « figure du plein » selon les propos de Régine Robin (1994 : 220), de ce corps fantasmé comme total qui stabilise. La culture symbolique de ce corps propose des valeurs, des motifs, des fictions, des significations – croyance, religion, idéologie – qui confèrent un sens fort à l'existence. En revanche, chacun le sait, l'espace démocratique dans le sens le plus large qu'on puisse lui attribuer et une vision sociétale républicaine équivalent à l'écart et à la dissolution des certitudes identitaires. Ils savent le soubassement des singularités essentialistes qui sont des différences sécurisantes. Dans la pratique mauricienne qui est loin d'avoir abandonné le paradigme du contrôle sociétal par le « regard » (Arno & Orian), et plus encore dans les systèmes de représentation (officiels) de l'île, la diversité a toujours tendance à l'emporter sur l'unité. Car il est vrai que la communauté organique et la tribu, imaginées ou non, tiennent chaud.

Or combien de temps pourra-t-on encore faire l'impasse sur les évidents phénomènes de créolisation dans les représentations officielles, les constructions idéologiques et les reconnaissances sociales ? Combien de temps la mixité sociale sera-t-elle encore dévalorisée et artificiellement reconfigurée et homogénéisée dans des traditions ancestrales clairement démarquées les uns des autres ? Combien de temps Maurice sera-t-elle encore instrumentalisée à travers le clivage réducteur de deux ensembles culturels et religieux amalgamés, à savoir le bloc asiatique-oriental contre le bloc occidental-chrétien-créole ? Si Prabhu constate que la figure du Créole pourrait être une expression idéale d'un sentiment nationaliste en réunissant, ne serait-ce que de façon symbolique, les divers concepts nationalistes ; si elle affirme qu'elle pourrait jouer un rôle d'intégration et de guérison dans les dures tentatives de s'imaginer la nation (Prabhu 2007 : 91), cela nous semble certes encore très idéaliste pour le moment. Tant qu'on privilégie l'investissement fort de liens diasporiques comme pilier d'un capital culturel à Maurice, l'attribution d'un tel symbolisme aux Créoles paraît quelque peu prophétique. Plus tard, on verra que les contradictions des deux modèles nationaux opposés mais complémentaires, se traduisent par l'existence d'une « créolité » hautement conflictuelle, que « l'affaire Kaya » de 1999 a mis en lumière à travers des émeutes, à l'issue desquelles les débats sur l'intégration nationale partielle et les modes informels d'exclusion ont été relancés.

Cependant, à long terme, le potentiel 'révolutionnaire' de la créolisation comme actes et symbolismes signifiants mettant à mal la stagnation des politiques identitaires (*ibid.* 92) nous semble une évolution très probable (et, ne le cachons pas, souhaitable). Enfin, force est de constater que contrairement aux véritables incommensurabilités des deux positions national(ist)es au niveau théorique, la pratique montre *de facto* un visage plus flexible. L'erreur serait d'opposer deux philosophies morales ou politiques, l'une intéressée par la différence culturelle, l'autre par le mélange, comme l'affirme Michel Wieviorka, car il s'agit en effet de deux types de logiques qui peuvent tout à fait coexister dans l'expérience historique d'un pays et

même se combiner jusqu'à un certain point¹²³. C'est là clairement le cas de Maurice. L'île est donc au cœur d'une problématique où se joue enfin rien de moins important que la négociation autour de l'essence même de la démocratie, comme le dit la sociologue italienne Simonetta Tabboni qu'on pourra citer en conclusion de cette partie. L'idée démocratique, à travers ses contradictions, ses imperfections et problèmes insolubles, nécessite...

...une capacité élevée de vivre sans illusions, de supporter que les affaires collectives ne soient pas réglées de la meilleure façon possible, de tolérer les frustrations du compromis et du renoncement à l'idéal [...], ainsi que] la reconnaissance de déséquilibres continuels et maintenus à l'intérieur d'un champ de tensions, des résultats instables par définition.¹²⁴

Voilà un appel presque éthique pour penser la question de la conception nationale à Maurice.

I.1.4 Négociations identitaires contemporaines

« être mauricien, c'est précisément cela : faire partie de tous ces mondes, et, à travers un processus de synthèse et de syncrétisme, en extraire quelque chose de neuf et d'authentique »

(Ananda Devi)

Afin d'évaluer la question identitaire à Maurice, un regard sur la pratique des recensements décennaux peut donner des informations précieuses. Ces matérialisations statistiques occupent effectivement une place privilégiée dans les mécanismes de construction nationale qui semblent dépendre de ce qu'Anderson appelle « une grille classificatoire totalisante » (2006 : 184). Dans les recensements de l'île s'opère une division sociale sur une base qui amalgame l'ethnique et le linguistique. Ils s'appuient sur les quatre catégories ethniques telles qu'elles sont fixées dans la Constitution de 1968 (Schedule 1 § 3.4) par les propos qui suivent :

[T]he population of Mauritius shall be regarded as including a Hindu community, a Muslim community, and a Sino-Mauritian community; and every person who does not appear, from his *way of life*, to belong to one or another of those 3 communities shall be regarded as belonging to the General population, which shall itself be regarded as a forth community. (cité par Lau Thi Keng 1991 : 154-155, nous soulignons)

¹²³ Michel WIEVIORKA, *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques* (La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005a [2001] : 81)

¹²⁴ Simonetta TABBONI, "Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger" (in Michel WIEVIORKA (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996 : 249-250)

Il suffit d'un survol cursif de ces lignes pour voir qu'elles suscitent un certain nombre d'interrogations critiques. On peut se demander, en effet, si les communautés en question sont homogènes, leurs identités évidentes. Qu'en est-il de la dénomination de 'mauricien' uniquement présente chez la population d'origine chinoise tandis que les Musulmans et les Hindous se caractérisent par une identité religieuse. La catégorie 'Hindou' au lieu d' 'Indien' n'est par ailleurs pas sans poser problème aux Tamouls. Il est évident qu'un tel schéma communal *stricto sensu* ne prend pas en charge les nombreux cas métis 'atypiques', connus sous les noms de 'créole-lascar', 'créole-malbar', 'créole-chinois' ou 'madras baptisé'. Le contresens majeur réside certainement dans la notion de 'Population générale', une fixation de groupes hétérogènes comme une communauté résiduelle, une catégorie par défaut. Dans les mots d'Anderson (2006 : 184), la catégorie 'Population générale' est un « formidable trompe l'œil bureaucratique ». Enfin, que veut dire « way of life » ? Comme le dit Arnaud Carpooran en 2003 toujours (2003a : 94-95), cela ne peut pas concerner les pratiques religieuses si on regarde les Chinois et Hindous baptisés ainsi que de nombreuses personnes aux croyances syncrétiques. Sauf pour les fêtes, il ne peut pas non plus s'agir du code vestimentaire et le critère de la langue ne peut être sérieusement évoqué. Seule une opposition pourrait éventuellement jouer : les cultures et valeurs indiennes, chinoises, musulmanes qui reposent davantage sur un type d'ethos solidariste et une subordination des droits individuels à ceux du groupe d'un côté ; les cultures et valeurs occidentales privilégiant le libéralisme individualiste de l'autre rappelant quelque peu la bipolarisation autour de l'idéal national que nous venons de discuter. Mais là aussi, que fait-on des règles strictement endogamiques des Franco-Mauriciens ?

Depuis 1983, les recensements ne recueillent plus des informations explicites sur l'appartenance ethnique, mais se focalisent sur la notion de langue ancestrale. Cette prétendue innovation est, nous l'avons vu, totalement en accord avec le pluralisme culturel du leitmotiv « Unité dans la diversité ». Il est d'ailleurs monnaie courante que diverses associations socio-culturelles donnent des instructions comment remplir les rubriques 'Religion', 'Groupe linguistique' et 'Langue habituelle' !¹²⁵ Il n'est pas étonnant qu'au moment où l'on constate une résurgence du sentiment ethnique et un investissement fort du lien entre religion et langue ancestrale, les confusions soient nombreuses. À titre d'exemple, derrière l'établissement des grandes typologies, le recensement de 1983 – dont les chiffres sont toutefois à utiliser avec

¹²⁵ Pour une analyse détaillée des recensements de 1972 et de 1983, on peut se référer à Vinesh Y. HOOKOOMSING, "Langue et identité ethnique : les langues ancestrales à l'île Maurice" (in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1, n° 2, 1986 : 126-153).

prudence¹²⁶ – enregistre plus de 80 sous-groupes religieux et 22 groupes linguistiques, témoignant d'une hétérogénéité culturelle considérable.

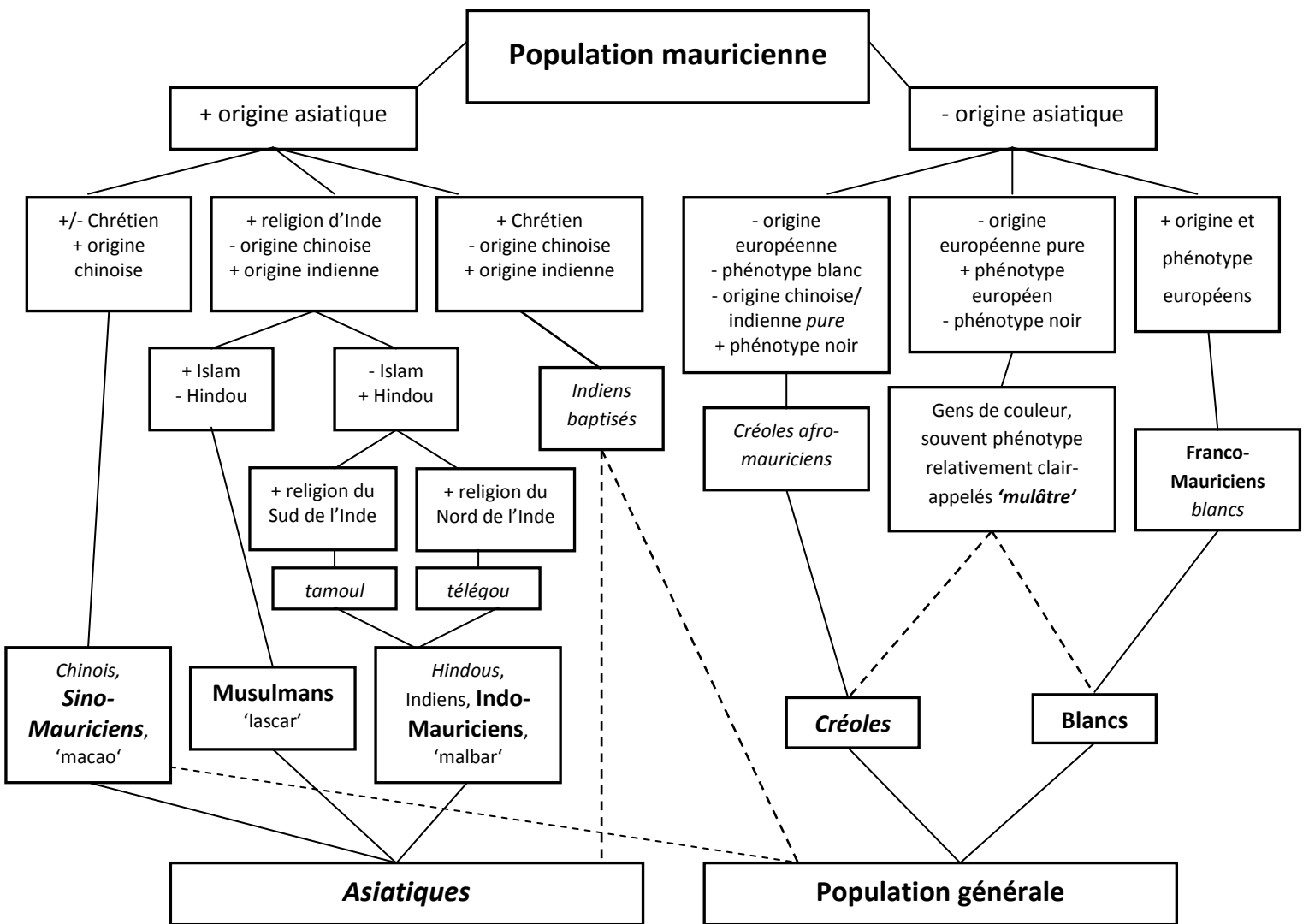
Au vu de ces constats, les réflexions d'Anderson (2006 : 163-185) sur la pratique des recensements coloniaux nous semblent curieusement actuelles. L'anthropologue évoque la passion des recenseurs pour la complétude et la précision, leur intolérance par rapport à des identifications multiples, changeantes, politiquement 'travesties', approximatives. En même temps, comme la grille classificatoire tient son autorité par son caractère totalisant, on voit également l'établissement de sous-catégories de groupes 'autres', pour les 'anomalies', les identités 'par défaut'. En somme, il s'agit d'une fiction bien particulière aux assignations rigoureuses : « The fiction of the census is that everyone is in it, and that everyone has one – and only one – extremely clear place » (*ibid.* 166).

Dans les recensements de l'île, on voit à l'œuvre des constructions et des représentations d'appartenances qui peuvent certes être considérées comme des symboles collectifs et des identifications délibérées. Mais n'oublions pas qu'elles servent également à des fins très concrètes – fonds gouvernementaux, nomination à des postes de responsabilité... –, car ces bénéfices dépendent des données proportionnelles établies par les recensements. Plus qu'une assise identitaire, ces références ethniques ont donc pour fonction surtout un positionnement social et une transformation de capital ethnoculturel en capital socioéconomique. Si de plus en plus de voix critiques s'élèvent dernièrement, Carpooran peut toujours souligner en 2008 « à quel point les données des recensements concernant le rapport entre ethnie, religion, et langue peuvent être orientées et biaisées »¹²⁷.

Un regard sur ces éléments et représentations officiels, quelque instructeur qu'il soit, ne donnera pas une idée réelle des identités ethnoculturelles en coprésence dans l'île. Au-delà des fameuses quatre grandes classifications traditionnelles, le tableau qui suit montrera davantage la complexité des appartenances collectives à Maurice.

¹²⁶ Lau Thi Keng (1991 : 15) a raison d'appeler à la prudence en raison d'évidentes confusions entre religions, sectes, castes, voire langues. Ainsi, le recensement de 1984 verra des catégories telles que 'libre penseur', 'vaish' et 'ourdou' en tant que dénominations religieuses au même titre que 'judaïsme', 'hindouisme', 'islam' et 'catholicisme'.

¹²⁷ Arnaud CARPOORAN, "L'ethnicité à Maurice : le dit, le non-dit et l'inter(-)dit" (in Hamon & Live 2008 : 33)



+/- représente la présence ou l'absence d'un trait

(d'après Baggioni & De Robillard 1990 : 38)

Il nous semble qu'il ne faut pas spécialement commenter cette visualisation qui parle pour elle-même si ce n'est que relever que, malgré sa complexité, elle n'est pas non plus exempte de certaines généralisations¹²⁸. Le tableau témoigne sans aucun doute des catégories multiples, des définitions conflictuelles et des affiliations ambivalentes qu'on est susceptible de trouver dans le paysage ethnoculturel de Maurice.

¹²⁸ Pour une lecture précise du tableau, un nombre de remarques s'imposent : 1) Quelques dynamiques socio-ethniques, tel le système des castes, sont exclues. 2) La nature structuraliste des traits '+/-' est parfois redondante. 3) L'origine 'pure' traduit plutôt l'opinion sociale que des faits. 4) Les lignes pointillées marquent de possibles extensions des catégories. 5) La nomenclature des termes en italique peut être remise en question puisqu'il s'agit, à un certain degré, de réalités en mouvement. 6) Les critères géographiques s'avèrent aussi importants que la religion et le phénotype, moins les critères linguistiques. 7) L'appellation 'Population générale', toujours en vigueur depuis le dernier recensement en 2000, est fortement contestée actuellement.

Les quelques réflexions sur la pratique des recensements officiels et ses représentations problématiques, ainsi que l'illustration qui rend davantage compte des complexités identitaires dans l'île nous incitent à poser un certain nombre de questions quant à la négociation de ces identités. Dans la continuité de la discussion autour de la difficile construction nationale, nous aborderons donc le lien entre les faits politique et ethnique ainsi que la logique du communalisme.

1.1.4.1 Représentations et perceptions sociales : une importante imbrication des rapports politiques et ethniques

Quelques éléments complémentaires sur le fonctionnement du système politique à Maurice nous semblent judicieux d'être précisés à cet endroit. Ainsi, Lau Thi Keng¹²⁹ prête une « unicité intrinsèque » (1991 : 5) au champ politique et celui des rapports interethniques dans l'île. Il n'hésite pas à parler d'une « extrême imbrication des rapports politiques et ethniques » comme étant « l'une des caractéristiques les plus saillantes de la société mauricienne » (*ibid.* 145). Carpooran, de son côté, utilise l'expression de « la scène ethno-socio-politique » (2003a : 177) pour dire l'interpénétration multifactorielle du domaine.

Pour voir à quel point le jeu politique s'opère sur fond de « multicommunalité », il suffit tout d'abord de regarder la Constitution de l'île. Maurice a adopté le scrutin majoritaire du système de Westminster, le *First-Past-the-Post*, un système majoritaire uninominal où le gagnant prend la majorité des sièges et laisse une grande partie de la population perdante. S'y ajoute, depuis 1958 déjà, le *Best Loser System* ('les meilleurs perdants'), un dispositif de sièges correctifs qui veille, après les législatives, à un rééquilibrage parlementaire afin que toute communauté soit représentée. C'est ce système qui oblige les candidats à mentionner leur appartenance communale lors des inscriptions. S'il est évident que les groupes ethniques minoritaires peuvent ainsi obtenir une meilleure représentation parlementaire, un tel système officialise et consolide toutefois la schématisation de la population le long de la « ligne de couleur » (Bonniol 1992, Gilroy 2001). De ce fait, il ne cesse pas d'être au centre de diverses polémiques et

¹²⁹ Lau Thi Keng (1991 : 6) se positionne dans l'au-delà des dichotomies des débats sociologiques classiques entre l'école marxiste et les théories pluralistes, à la jonction de l'idéologie politique et (des représentations) de la multi-ethnicité.

contestations¹³⁰. Au-delà de cet ancrage institutionnel, la question ethnique constitue de façon plus ou moins explicite, nous l'avons vu, un enjeu politique incontournable dans l'île. Ainsi faut-il, d'après Lau Thi Keng, impérativement prendre en compte la complexité qu'aucun agent social à Maurice ne fonctionne jamais de façon déterminante que par rapport à l'une ou l'autre de ses appartenances sociales majeures que sont l'ethnie (ou la communauté) et la classe. Les travaux empiriques de l'auteur se focalisent sur l'organisation des systèmes de représentation et de perception des différents groupes et font ressortir un « substrat perceptif et affectif » (Lau Thi Keng 1991 : 69) très fort lié à l'appartenance communautaire dans les fonctionnements et logiques politiques à Maurice. Dans ce sens, ses observations (*ibid.* 83-125) font écho et constituent un prolongement intéressant à un certain nombre d'éléments déjà relevés. À nos yeux, le mérite du chercheur repose entre autres sur le fait que sa focalisation sur les représentations ne se positionne pas en une quelconque opposition avec le monde concret. Nous nous référons ici à Achille Mbembe qui met en garde contre...

...la fausse dichotomie entre, d'une part, l'objectivité des structures et, d'autre part, la subjectivité des représentations – distinction sur fond de laquelle on n'a pas fini de mettre d'un côté le culturel et le symbolique, et de l'autre l'économique et la vie matérielle. (2005 : 16)

Pour saisir la complexité des représentations/perceptions dans le champ social mauricien, il suffit de considérer le rôle fondamental du facteur religieux pour les Musulmans et, à un degré moindre, pour les Hindous tandis que les Franco-Mauriciens donnent priorité au statut social et au phénotype. Les Sino-Mauriciens en revanche, contrairement à toutes les autres communautés, ne relient curieusement jamais le politique à l'ethnicité (Lau Thi Keng 1991 : 83). Divergeant des dichotomies analysées par Arno et Orian (Mulâtres vs Indiens), Eisenlohr ou Peghini (diversité indienne vs unité occidentale), l'approche de Lau Thi Keng sur les perceptions intercommunautaires s'articule dans un triptyque : une bipolarisation entre Musulmans d'un côté, Hindous de l'autre qui fonctionne comme opposition structurante, et les Créoles comme un groupe pivot (*ibid.* 85).

Se cristallise alors le panorama (auto- et hétéro)perceptif suivant : la plupart des Musulmans qui vivent l'islam comme une vision du monde qui organise la quasi-totalité de leurs

¹³⁰ Le *Best Loser* se fonde en effet sur un équilibre proportionnel au poids démographique et dépend de ce fait des pratiques officielles des statistiques et du recensement avec tous les conflits d'intérêt politiques que cela implique. En 2005, une plainte (déjà déposée auparavant, mais à laquelle on n'avait pas donné suite) du parti trotskiste *Lalit* mène à une condamnation par la Cour Suprême de l'obligation de se classer comme une violation au droit fondamental des citoyens de se porter candidats dans une société démocratique. Si cette décision est annulée par le nouveau gouvernement – signe d'une recrudescence du communalisme après les élections de 2005 –, l'affaire mène toutefois à une prise de conscience publique de la nécessité d'une réforme constitutionnelle. Cela dit, même si les postulats augmentent en vue d'un changement du système politique et d'une introduction d'une mesure de proportionnalité dans les élections afin de corriger une partie des inégalités dans le système du *First-Past-The-Post* et du *Best Loser*, de telles mesures, d'après certains chercheurs, ne réussiront pas à affaiblir le facteur ethnique dans le système (Jahangeer-Choojoo 2010 : 121).

représentations réduisent la « multicommunauté » au fait religieux qui équivaut à « mode de vie ». En revanche, le groupe majoritaire des Hindous dont la perception sociale est profondément historicisée perçoit sa prédominance politique comme doublement légitime : d'une part comme un renversement de leur dur passé d'exploitation, de l'autre, en raison du fait qu'ils ont été pratiquement le seul groupe ayant lutté dans sa totalité pour l'indépendance du pays. Un tel positionnement entre le passé et le présent d'une communauté particulière peut se lire en analogie avec ce que Homi Bhabha appelle le double 'mouvement narratif' par lequel l'idée du peuple surgit dans toute sa stratégie rhétorique. Le groupe en question est effectivement pensé dans un 'temps-double' et reçoit son autorité d'un côté par une historicité investie par une pédagogie nationaliste, de l'autre, par le signe d'une contemporanéité réussie¹³¹. Le « groupe tampon » (Lau Thi Keng 1991 : 91) des Créoles, qui se sent coincé entre la majorité hindoue qui détient le pouvoir politique et la forte minorité religieusement repliée des Musulmans investissant de plus en plus l'opposition, se considère profondément victimisé. Les Créoles sont donc tout logiquement ceux à fustiger le plus l'absence de méritocratie dans le pays. S'ils se voient majoritairement à travers la perception des autres, c'est le résultat du manque d'un « noyau organisateur interne » (*ibid.* 92) religieux, historique, social... valorisant et fort, d'un « totem » qu'ils peuvent affirmer et réclamer exclusivement. Car ils partagent le catholicisme avec d'autres groupes, la langue créole avec quasiment la totalité de la population et leur terre ancestrale ne se voit que difficilement investie au niveau symbolique. Perçus comme malléables et non solidaires à l'intérieur, les Créoles sont (auto)représentés comme dénués d'ambition et de projets, acceptant avec un certain fatalisme leur « absence d'identité » (*ibid.*). Alber (1990 : 16) parle à ce sujet d'une « identité en creux » et Boswell est encore plus explicite : « In extreme instances, Creole identity is considered a non-identity [...] a sort of anti-category, useful for other groups to define themselves and as a means to establish hegemony » (2006 : 11). Ces absences de contours 'clairs' se traduisent aussi par la perméabilité et la grande mobilité intercommunautaire du groupe. C'est en effet à travers des unions en direction d'autres communautés (et également des étrangers) et le métissage qui en émane que les individus parviennent souvent à une promotion dans l'échelle socioéconomique. En tant que groupe perçu comme non compétitif sur le plan économique et culturel, les Créoles constituent « en quelque sorte le lubrifiant des articulations intercommunautaires » (Lau Thi Keng 1991 : 94). Le caractère très métissé de la communauté lui permet d'assimiler avec une relative facilité les Mauriciens ethniquement marginaux, à savoir les « mal classés » (*péna bann*, littéralement, « qui

¹³¹ Cf. « We then have a contested conceptual territory where the nation's people must be thought in double-time; the people are the historical 'objects' of a nationalist pedagogy, giving the discourse an authority that is based on the pre-given or constituted historical origin *in the past*; the people are also the 'subjects' of a process of signification that must erase any prior or originary presence of the nation-people to demonstrate the prodigious, living principles of the people as contemporaneity: as that sign of the *present* through which national life is redeemed and iterated as a reproductive process. » (Bhabha 2008 : 208-209)

n'ont pas de bande »), les « rejetés » (*perdi bann*, littéralement, « qui ont perdu leur bande ») et toute nouvelle forme de métissage (Carpooran 2003a : 87). Il est vrai qu'il faut voir des évolutions pour les Créoles depuis les années 1990 comme une certaine revalorisation (réactive par rapport au manque de reconnaissance) de leur culture, dans le sillon de la prise de conscience de ce qu'on appelle le « malaise créole » que nous aborderons plus tard. Il faut également souligner que, malgré la forte émigration de l'élite créole (mulâtre) au lendemain de l'indépendance, une petite partie de cette élite occupe aujourd'hui une place importante dans le secteur artistique et intellectuel (presse, spectacle, littérature). Mais ces éléments ne nous semblent pas foncièrement remettre en cause le schéma majoritairement tripartite de Lau Thi Keng.

À ces trois communautés principales (Hindous, Musulmans, Créoles) qui constituent près de 95 % de la population, s'ajoutent enfin des groupes plus homogènes et numériquement faibles, mais d'un poids économique ou sociopolitique considérable. Ainsi, les Sino-Mauriciens, à travers une manifeste cohérence interne culturelle et psychologique, se considèrent souvent comme faisant partie d'une diaspora chinoise globale. Jaloux de leur identité d'appartenir à une civilisation millénaire, et très pragmatique dans le jeu social mauricien, ils s'adaptent facilement en pratiquant l'évitement de tout antagonisme relationnel et en préconisant une vision sociétale de l'hétérogénéité raciale assez nette. Ensuite, les Franco-Mauriciens, d'une identité bien distincte aux frontières quasi infranchissables (ni par la fortune, ni par l'éducation), tendent à adopter un regard olympien sur la société. Motivés par d'anciens privilèges (culturels et économiques) qu'ils considèrent comme innés et naturels, ils prônent l'idée de la complémentarité des fonctions de chaque communauté. Enfin, les Tamouls se sont de plus en plus affirmés comme un groupe distinct par rapport aux Hindous auxquels ils ont toujours été associés. Le sentiment de leur spécificité tient à la fois de leur provenance géographique particulière (Sud de l'Inde), d'une socialisation différente (urbanisation et donc instruction avancées) ainsi que d'une plus grande ouverture religieuse et de davantage de solidarités extracommunautaires.

L'hypothèse centrale de Lau Thi Keng repose sur le fait que cet ensemble de représentations et de perceptions, constitué de sentiments, d'opinions et de jugements de valeur, retrouve généralement son équivalent dans le domaine politique. Celui-ci s'avère en effet souvent comme reflet, prolongation ou transposition de convictions intimes de (non)appartenance identitaire fortement intériorisées. De ce fait, les actions gouvernementales ne sont que très rarement perçues par rapport à des critères strictement politiques et les autorités et politiciens sont profondément personnalisés en termes d'identifications communales et religieuses (1991 : 109). Se constate *ipso facto* sur le spectre politique une polarisation d'idées, d'opinions, d'attitudes et

d'identifications entre communautés similaire à celle dans le domaine des représentations (*ibid.* 114).

Ainsi, pour les Musulmans, traditionnellement confinés dans l'opposition gouvernementale, une telle attitude va jusqu'à percevoir des programmes politiques tels que le *Family Planning*, dispositif des années 1960 et 1970 afin d'entraver l'explosion démographique comme une intention ethnocidaire de la part des Hindous, ces derniers jouissant, de par leur nombre, d'assises politiques incontestées¹³². C'est en effet dans le pouvoir politique, l'administration et la fonction publique où sont affectés en surnombre des membres de la communauté hindoue alors que le pouvoir économique reste toujours, pour une grande partie, dans les mains de la population blanche. Les Créoles en revanche, d'habitude plutôt affranchis d'un vote ethnique, mais se percevant quelque peu comme un réservoir de voix, ont du mal à traduire leurs intérêts de groupe en termes politiques¹³³. Tandis que les Franco-Mauriciens justifient leur désintérêt politique par un élitisme nostalgique et le fatalisme victimaire de vivre actuellement une certaine « colonisation à rebours » (*ibid.* 118), les Sino-Mauriciens tiennent fortement à la stabilité des (ou de leurs) conditions socioéconomiques et, par conséquent, à la constance politique quelle que soit l'orientation. Les opinions politiques des Tamouls sont enfin motivées par un certain idéal transcommunautaire, ne serait-ce qu'en raison du nombre considérable de convertis parmi eux.

Dans un tel ensemble sociopolitique qui ne fonctionne aucunement sur des clivages gauche/droite, progressiste/réactionnaire...¹³⁴, des thèmes idéologiques qui n'investissent pas d'une manière ou d'une autre l'appartenance ethnique (même par défaut) n'ont que très peu de place. « Aucune action publique, si minime soit-elle, ne peut être conçue comme ethniquement neutre » et toute entreprise politique est toujours « réductible, et réduite, à ses effets sur les rapports de force entre communautés » (*ibid.* 145). Le bilan du chercheur est tranchant : « la grille de l'ethnicité est ce qui, en dernier lieu, servira à la perception de toute décision d'ordre public » (*ibid.*). Une logique inexorablement à l'œuvre qu'il s'agisse d'une subvention accordée aux petits planteurs de canne (perçue comme une aide à la communauté hindoue) ou de la

¹³² Depuis 2005 s'effectue un léger basculement d'une partie de la communauté musulmane vers le PTM du gouvernement actuel (Peghini 2009 : 21). Voilà un exemple des schémas changeants de mobilisation ethnique et d'attitudes électorales que constate Jahangeer-Chojoo (2010 : 128, 130). Elle soutient que de nos jours, une bonne partie des Musulmans a quitté la politique minoritaire pour finalement accéder au *mainstream* politique et se positionner favorablement dans le schéma quasi incontournable de deux coalitions en compétition.

¹³³ Ici, on notera également une évolution depuis ces dernières années à travers la volonté davantage affirmée de se constituer politiquement comme un groupe plus homogène, visible dans les objectifs de la Fédération des Créoles de Maurice (FCM) créé en 2007.

¹³⁴ Ce manifeste manque de différenciation idéologique se voit, entre autres, dans la dénomination des partis (Parti travailliste, Mouvement militant mauricien, Mouvement socialiste mauricien, Parti socialiste mauricien, Mouvement des travailleurs mauriciens, Parti mauricien social-démocrate) qui se réclament tous du socialisme. On constatera à ce propos aussi la facilité avec laquelle certains députés peuvent changer de parti (Lau Thi Keng 1991 : 144).

reconnaissance officielle de la langue créole (susceptible d'être interprétée comme un cadeau à la communauté créole, qui, paradoxalement, est parmi les premiers à récuser son officialisation)¹³⁵. N'est-ce pas dans ce sens symptomatique – et logique – de voir des groupes de pression créoles, depuis quelques années, demander leur pleine reconnaissance officielle pour profiter du système de distribution financière accordé aux communautés afin de préserver leurs droits religieux et culturels ? Au lieu de soulever la question des inégalités socioéconomiques, on privilégie l'approche différentialiste et se positionne en tant que groupe ethnique pour obtenir sa part du gâteau national...

Dans de telles circonstances, quel rôle l'anti-communalisme politique peut-il jouer de nos jours ? S'il est frappant de constater qu'il ne remet plus en cause la division de la société mauricienne en communautés, voire qu'il accepte la « donnée naturelle » de la juxtaposition multiculturelle de groupes distincts, il continue toutefois de fustiger l'utilisation des sentiments d'appartenance communale à des fins politiques. Étant donné que ceux-ci sont de l'ordre de l'affectif et du pulsionnel, l'anti-communaliste fait appel à une conscience politique fondée sur l'effort intellectuel et le raisonnement. Né avec les bouleversements des idées sociopolitiques des années 1970 ayant insisté sur la perception du champ social en termes de classes, le mauricianisme de l'idéologie marxiste paraît dorénavant irréaliste tout en restant un horizon d'attente désirable. Force est de lire cet échec en lien avec la peur manifestement (et généralement) éprouvée de la perte d'identité communautaire et celle, conséquente, de la visibilité et de la reconnaissance identitaire. On peut également soupçonner que la notion reste (dans les perceptions) trop facilement associée, *volens nolens*, à la communauté créole, comme l'affirme David Martial (2002 : 86). En conséquence, le militantisme mauricianiste transethnique¹³⁶ s'est en partie paradoxalement transformé en une attitude de résistance ethnique (Lau Thi Keng 1991 : 106). Qu'elles soient intégratives ou divisionnistes, les tendances du fonctionnement politique misent sur la référence communautaire. Non seulement le groupe majoritaire, mais également les minorités se retrouvent ainsi rejoints dans une même logique :

¹³⁵ Ces réflexions de Lau Thi Keng sont d'une actualité considérable. En 2010, la subvention de producteurs de lait (majoritairement hindous) au détriment d'élevages de cochons (majoritairement Créoles) crée la polémique due à la grille de perception ethnique, sans juger les mesures prises de par l'intérêt général. Nombre d'observateurs spéculent sur le fait que d'urgents problèmes nationaux dans le domaine du transport, du bâtiment et de la distribution d'eau ne sont pas (ou que tardivement) résolus puisqu'ils s'exploitent mal ethniquement. Pour les questions concernant la reconnaissance du créole.

¹³⁶ Rappelons cependant que la base de la transethnicité du militantisme mauricianiste n'est pas entièrement dénuée d'investissement ethnique substantiel, quand, par exemple, les réflexions idéologiques se voient associées à des positions anti-hindoues (Lau Thi Keng 1991 : 125).

celle de la prise en compte incontournable du fait ethnique¹³⁷. Voilà un écho aux propos de Copans qui souligne au début des années 1980 que « dans le vase clos de l'isolement insulaire, le communalisme [...] est le détour obligé de toute interprétation, de toute action » et d'en conclure que « [l]e piège communaliste se referme sur ceux-là mêmes qui veulent le dénoncer et le supprimer » (1983 : 77).

C'est à cet endroit qu'on peut affirmer que les différentes grilles d'analyse (Arno & Orian 1986, Eisenlohr 2006, Peghini 2009, Lau Thi Keng 1991) se rejoignent. Elles se focalisent certes sur des relations et phénomènes groupaux dissemblables, abordent des perspectives distinctes, de surcroît pas pour les mêmes époques, et font face à d'inévitables évolutions d'un champ social en mouvement. Car il est vrai que les positionnements réciproques des groupes (et ainsi leur représentation/ perception) ont pu se modifier au cours de l'histoire mauricienne. Et on voit non seulement l'apparition de phénomènes d'unification symbolique, mais aussi des logiques d'« invention de la tradition » (Hobsbawm & Ranger 1983)¹³⁸ où les systèmes de représentation tendent à se stabiliser de la façon la moins contradictoire possible¹³⁹. Malgré cela, les grilles d'analyses, au lieu de se contredire, se complètent à notre avis et permettent une lecture susceptible d'esquisser, au niveau macroscopique, un tout cohérent : la prépondérance à Maurice de logiques communalistes.

¹³⁷ Il est enfin intéressant de constater que les résultats des travaux de Lau Ti Keng relèguent d'autres éléments identitaires – la génération, le sexe, le niveau d'éducation, le statut professionnel... – à un rôle secondaire par rapport à l'appartenance communautaire comme principe structurant majeur (1991 : 126). De nombreux acquis éducationnels s'inscrivent alors automatiquement dans des cadres perceptifs ethnicisés au point qu'une meilleure connaissance de l'histoire (à travers l'enseignement) sert avant tout à préciser l'histoire de son groupe ethnique et qu'on parle plutôt d'élites communautaires que d'élite nationale. Voilà une démystification des valeurs émancipatrices trop facilement et spontanément attribuées à l'éducation.

¹³⁸ Hobsbawm et Ranger soutiennent l'idée fondamentale que la culture, loin d'être une reproduction d'un passé réel, relève surtout de processus d'invention, de production, de construction (individuelle et commune).

¹³⁹ Lau Thi Keng (1991 : 136) note à ce sujet l'exemple que les Musulmans, en raison de leur proximité politico-religieuse avec les Créoles (en partie motivée par l'antagonisme ressenti envers les Hindous), tendent historiquement à minimiser les « bagarres raciales » en 1968. Nous avons aussi vu que le nouveau cadre religieux de la perception musulmane ne date pas d'il y a très longtemps et que les Tamouls se sont redécouvert une autoreprésentation inédite.

I.1.4.2 Logiques communalistes

« Si nous affirmons avec tant de rage nos différences, c'est justement parce que nous sommes de moins en moins différents. »

(Amin Maalouf)

Le terme de « communalisme », comme nous le montre Copans (1983 : 75-77), est une traduction littérale du mot anglais '*communalism*' provenant de l'expérience politique indienne. Il s'agit d'une logique national(ist)e particulariste, d'un jeu d'identification, d'opposition et de rivalité intercommunautaire, ainsi que d'un favoritisme des politiciens pour les membres de leurs communautés. Avec ses formes de regroupement et d'entraide reposant sur des bases ethniques et religieuses, le communalisme devient synonyme de clientélisme politique, de prévarication et d'arrivisme fondés sur des intérêts propres à ces regroupements (Gabriel 1983 : 98). Il est de ce fait une expérience particulière du phénomène plus grand qu'est le racisme. Or, le communalisme (ou 'communalo-castéisme') mauricien que d'aucuns perçoivent comme étant similaire à celui qu'on trouve en Inde (Martial 2002 : 79), ne peut pas être considéré comme un racisme de conduites agressives, mais plutôt comme une pratique d'évitement et de fermeture dans la sphère privée contrairement à l'ouverture et la collaboration dans la sphère publique. L'existence de nombreux ethnonymes dévalorisants ou stigmatisants pour les différentes communautés datant *grosso modo* de l'époque coloniale qui sont utilisés dans l'espace privé, mais absolument tabous en public n'est qu'un des exemples de la logique communaliste¹⁴⁰.

Il est essentiel de souligner que les controverses et dilemmes qui émergent du communalisme se trouvent, comme le remarque justement Lau Thi Keng, dans la double nature de la notion de communauté elle-même (et nous rajouterons : dans la relation conflictuelle entre la communauté et l'ensemble social, entre le *pars* et le *toto*). Si la préservation de sa propre culture et de son identité, et l'utilisation qui en est faite, visent à la construction d'une entité synthétique nouvelle, l'idée de « l'unité dans la diversité » serait viable ; elle est en revanche condamnable si l'*usage* de la culture et de l'identité mènent à la division communaliste (1991 : 105). Il y aurait ainsi une *bonne* et une *mauvaise* multiculturalité, un communalisme naturel et *bénin* d'un côté, une variante instrumentalisée, primaire, pulsionnelle, donc *maligne* de l'autre, qui, dans sa forme extrême, se transforme en apartheid. La réalité mauricienne nous révèle clairement une coprésence des deux phénomènes. Cependant, la véritable question ici est évidemment celle de savoir si les deux conceptions sont vraiment séparables ! La logique

¹⁴⁰ Carpooran (2008 : 40) donne l'exemple des ethnonymes dévalorisants suivants : *Malbar* (Hindous), *Madras* (Tamouls), *Lascar* (Musulmans), *Sinwa makaw* (Chinois), *Nasyon/Kreol mazambik* (Créoles), *Léra blan* (Blancs).

multiculturaliste succombe effectivement souvent à son ambiguïté inhérente, car la « politique de la reconnaissance » (Taylor 2009) possède un double maléfique. Souvent, comme l'affirme Graham Huggan, un programme correctif et libéral de la reconnaissance minoritaire et de l'intégration sociale n'est qu'une face de la médaille ; côté pile, on trouvera l'idéologie ultraconservatrice de développement séparé qui dicte la conduite alors même qu'elle promeut le respect, qui ghettoïse même si elle soutient une vision inclusive¹⁴¹ (cf. Taguieff 1990, Hall 2008, Žižek 2008).

Nous avons vu que malgré diverses actualisations et modifications des rapports inter- et intracommunautaires à Maurice le long de son histoire, on peut faire état d'une longue durée de certains leitmotivs et logiques fondamentales dans la représentation et perception sociales et ethniques. Un grand nombre d'attitudes et de comportements antagonistes et antipathiques entre divers groupes font preuve d'une permanence considérable. Ainsi, les structures logico-affectives dont la formation et la transmission sont sociales, en particulier par le cadre étroit de la cellule familiale (étendue), sous-tendent la sphère politique. De nouveau surgit la question de l'espace privé et de l'espace public. N'est-ce alors pas essentiel d'examiner l'articulation complexe entre société civile et politique, entre la population (voire l'individu) et ce qu'on peut appeler grossièrement le 'système' ? Laquelle des instances – si l'on peut le dire simplement – est la poule, laquelle est l'œuf dans le jeu communaliste ? Dans la dynamique des effets et des causes, qui donne légitimité au *statu quo* social ?

Il est dans la nature de la vie intercommunautaire même de tendre vers une déresponsabilisation de l'individu, de chercher les causes profondes des situations conflictuelles ailleurs, dans des facteurs extérieurs (intérêts et machiavélisme politiques, le champ économique, le capital...). Cela est fallacieux d'après Lau Thi Keng, car la logique communaliste s'appuie sur des représentations affectives intériorisées d'un univers segmenté (en termes raciaux, religieux, culturels), qui sont (ré)activées en permanence et qui fournissent le modèle dichotomique bien connu entre 'nous' et 'les autres'. Il est fatal qu'un tel modèle d'interprétation généralisé a la force de persister malgré des expériences personnelles qui les contredisent. Contrairement à l'idéalisme des chantres de l'interculturel, se nouer d'amitié avec une personne d'une autre communauté n'est souvent pas une raison suffisante de remettre en cause le schéma interprétatif large en tant que tel. Cet entremêlement complexe entre individu et groupe/système en situation interculturelle est exprimé par Rudyard Kipling dans son fameux poème "The Ballad of East and West" de 1889, souvent mal interprété, car insuffisamment

¹⁴¹ Cf. « a corrective liberal-pluralist programme of minority recognition/social integration » et « a closet-conservative ideology of separate development that patronises even as it promotes respect, ghettoises even as it fosters inclusion » (Huggan 2001 : 153).

citée¹⁴². Ce sont uniquement les individus qui peuvent réussir à véritablement dépasser les clivages de système disparates (dans le cas de Kipling, les entités culturelles que sont l'Orient et l'Occident). Ainsi, il nous semble très juste d'affirmer :

[Il est] incorrect de vouloir réduire le communalisme à son aspect le plus visible et manifeste, c'est-à-dire les violences intercommunautaires, les clivages politico-ethniques, en excluant ce qui les sous-tend très précisément : le mode de perception et de représentation du monde social. En somme les manifestations communalistes devraient être considérées comme indissociables, et même résultantes, d'une conception discontinue des êtres. (Lau Thi Keng 1991 : 141)

En ce sens, le système des représentations et perceptions ethniques clivées est non seulement le résultat d'une instrumentalisation politique, mais aussi celui d'un manque d'ouverture du monde social, donc de ses individus. En d'autres mots, le jeu politique réactive les « discrédances sociétales » existant indépendamment de lui, en même temps qu'il contribue à les entretenir à ses propres fins (Alber 1990 : 8). Il est vrai, ainsi, de reconnaître que les leaders politiques, particulièrement en période électorale, ne se privent pas de jouer sur « les réflexes communalistes de la population » (*ibid.* 9) bien ancrées. Il faut également partager le postulat de Lau Thi Keng de la responsabilisation de la société civile et des individus. L'appartenance communaliste est porteuse d'une charge symbolique qu'il n'est pas facile de déraciner du jour au lendemain comme le montre Alber au sujet du football où, malgré l'interdiction officielle des années 1980 d'associer les noms des clubs à une dénomination ethnique, l'identification forte des supporters persiste¹⁴³. Il n'est pas anodin que depuis la restructuration de la fédération en termes de régions dans les années 1990 qui met encore davantage à mal l'identification communautaire, les stades sont de plus en plus vides...

¹⁴² Tandis que le premier vers de la ballade est devenu une expression abondamment citée afin d'illustrer le prétendu ethnocentrisme de l'écrivain qui exprimerait ainsi l'impossibilité d'un contact et échange de cultures réussis, il nous semble impératif d'étendre la lecture au moins jusqu'à la fin de la première strophe (reprise à la fin du poème). Se dessine alors une vision différente et autrement plus complexe. La strophe voici :

Oh, East is East, and West is West, and never the twain shall meet,
Till Earth and Sky stand presently at God's great Judgment Seat;
But there is neither East nor West, Border, nor Breed, nor Birth,
When two strong men stand face to face, though they come from the ends of the earth!

(in *The collected poems of Rudyard Kipling*, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 2001 : 245)

Une lecture très réductrice se trouve par exemple chez Issa Asgarally qui va aussi loin que de considérer les propos de Kipling comme l'équivalent de la thèse du *Clash of civilizations* de Samuel Huntington ! (*L'interculturel ou la guerre*, Port-Louis, Presses du M.S.M., 2005a : 56).

¹⁴³ Cf. « Chacun sait que le *Sunrise* est l'ancien *Tamil Cadets*, que le *Scouts* et le *Cadets Club* ont respectivement gommé leurs qualificatifs *Muslim* et *Hindu*, ou encore que la *Fire Brigade* regroupe tous les *Ti Kreol* alors que [...] les *gens de couleur* sont traditionnellement supporters du *Racing Club*. » (Alber 1990 : 9)

Cela étant dit, on ne peut pas faire l'impasse sur un fonctionnement central qui semble profondément ancré dans la politique mauricienne : les usages instrumentaux du multiculturalisme par l'État et le hiatus considérable entre ses discours et pratiques. Car le langage et les discours officiels deviennent souvent à Maurice un instrument politique capable de manipuler des questions identitaires pour des groupes aspirant à davantage de pouvoir (Prabhu 2007 : 65).

Il faut ainsi souligner la complémentarité contradictoire des représentations au sein du modèle politique national, entre d'un côté une égalité intégrative et la coexistence harmonieuse entre communautés, de l'autre leur distinction et division. Cette tension entre particularisme et universalisme a déjà été souligné par Eriksen :

In formal politics, in matters relating to employment and marriage, and in some informal contexts of social interaction, ethnicity remains a major variable; but it is constantly being counteracted by discourse arguing the superiority of abstract justice and non-particularism. (1998 : 168)

Nous y voyons également le conflit entre pratique et discours dont Peghini fera son argument principal. Pour elle, l'intégration sociale à Maurice repose en effet sur le divisionnisme ; les deux représentations *a priori* antithétiques sont vues comme complémentaires. L'auteure affirme que...

...le jeu politique qui consiste à mettre au centre des discours l'unité pérennise une représentation divisionniste plutôt qu'il ne la mine, en brandissant en permanence le mal que représente la « *division* ». Dans le même temps, ce jeu politique duel contribue à figer la situation telle qu'elle est, puisque la représentation intégrative a besoin de son opposé, dont elle se nourrit pour se légitimer. (2009 : 19)

Avec une telle logique, le communalisme devient non pas un problème du modèle national, mais comme une ressource qui lui permet une existence légitime. L'unité reste une convention politique qu'on ne cesse de communiquer explicitement (*ibid.* 20). Dans une sphère politique où les slogans invoquant la nécessité d'unité, de rassemblement, de réunion nationaux fleurissent, l'adversaire politique (quelle que soit son orientation) est volontiers discrédité et accusé comme communaliste. Le communaliste, c'est alors toujours *l'autre*. À Maurice, l'insistance permanente portée sur le danger de la division culturelle ne confère pas seulement une dimension d'autorité ultime, mais cette dernière devient *la* préoccupation première laissant des traces ouvertes dans les mentalités de la population qui ne jure plus par rien d'autre que la grille d'explication communaliste. En d'autres mots, l'« hypersensibilité à la discrimination ethnique » relève souvent plus d'une construction (sociale et/ou politique) que de la réalité observable (Alber 1990 : 10). Si le communalisme est bel et bien un principe organisateur pendant l'époque

coloniale, une telle lecture historique exclusive n'est pas suffisante. Selon Chan Low (2008 : 16), il est très réducteur de ramener la paternité de la genèse des identités ethniques à Maurice à l'État colonial. Comme le dit Eisenlohr, en effet, de nos jours, le communalisme est (plus que jamais) perpétré, à l'aide d'un lobbysme et clientélisme élitistes sous forme d'une nouvelle identité diasporique par un investissement politique particulier :

[C]olonial genealogies of community [have been...] reworked as agents of symbolic domination over the nation. [...]he process of diasporization that accomplishes this recasting of colonial notions of community has to be understood as rooted in contemporary politics, and not as self-evidently emerging from the experience of the first-generation indentured migrants. (2006 : 6)

Voilà une logique similaire à celle que Prabhu (2006 : 128) dénonce à juste titre, c'est-à-dire la pratique de l'instrumentalisation du fait ethnique qui ainsi obscurcit les clivages socioéconomiques : « [T]his burning issue of ethnicity functions as a euphemism for class » affirme-t-elle.

D'après Peghini, ce sont les incantations officielles incessantes de l'union nationale et la réalité d'une politique différentialiste qui mènent au « nœud problématique et politico-social » de Maurice : « la grande infantilisation du peuple mauricien par tous ses politiques, se présentant comme agents de cette unification [...]omme si l'unification active – que le peuple mauricien s'unisse lui-même – ne correspondait à aucune réalité sociale » (2009 : 101). Si le succès électoral de la coalition entre MSM et MMM en l'an 2000, suite aux émeutes de 1999, permettaient de supposer une certaine ouverture des frontières communautaires – à travers un gouvernement avec successivement Jugnauth et Bérenger au poste de Premier ministre¹⁴⁴ –, les élections de 2005 et, plus récemment, les élections de 2010 montrent une nouvelle augmentation des pratiques de fermeture communautaire dans le système politique de l'île. La présence du « Noubannisme » – phénomène qui se distingue des mécanismes de repli ethno-identitaire habituels (racisme, communalisme, castéisme) par son caractère ostensible, sa capacité à s'afficher sans pudeur – est en effet inquiétante (Carpooran 2008 : 47). Hookoomsing rappelle également un événement à ce propos au début des années 2000. Il s'agit de la proposition de Bérenger de faire du 1^{er} février, date de l'abolition de l'esclavage en 1835, un jour férié pour commémorer communément les deux principales figures de souffrance dans l'histoire de l'île, à savoir l'esclave africain et l'engagé indien. Si un timbre commémoratif unificateur est effectivement émis, le 1^{er} février 2001, le projet de Bérenger échoue. Suivant la politique du multiculturalisme officiel, le 1^{er} février sera alors 'réservé' à la commémoration de la fin de

¹⁴⁴ C'est ainsi que Bérenger brise le mythe politique sur l'île selon lequel « il semble que le Premier ministre ne puisse être qu'Hindou et *vaysh* » (Jean-Luc ALBER, "Ethnicité indienne et créolisation à l'île Maurice : les Madras, les Tamouls et les Autres", in Martine FOURIER & Geneviève VERMES (éd.), *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces Interculturels » 1994 : 129).

l'esclavage, tandis que le 2 novembre deviendra jour férié pour marquer non la fin, mais le début de l'immigration indienne, d'après la terminologie officielle, en 1834 (Hookoomsing 2009 : 122-123).

Alber aura eu raison d'avoir constaté il y a vingt ans que « l'ethnicité reste, et restera encore longtemps, le fondement principal des stratégies politiques » (1990 : 11) même si le succès de l'économie mauricienne (et l'esprit affairiste et individualiste qu'il entraîne) a mené à une certaine démobilisation et désintérêt des Mauriciens au plan politique. Force est alors de constater la persistance d'un fossé entre le peuple mauricien et le noyau dur de la classe politique qui se sert du communalisme pour ses propres intérêts. On peut certes continuer à se poser la question de l'œuf et de la poule au sujet du communalisme à Maurice et risquer de se perdre dans des apories et des argumentations circulaires. Quelle que soit la possible réponse définitive à ce sujet et s'il est évident que l'influence est réciproque – la société façonne le communalisme qui, à son tour, façonne la société –, les manœuvres politiques au visage de Janus en constituent un élément central. Quoique les autorités politiques prônent continuellement des slogans unitaires, l'organisation politique de la représentation sociale s'appuie sur une exploitation subtile des différences. En investissant des logiques de vote communautaire, les partis politiques contribuent ainsi à les renforcer en consolidant des frontières qui sont pourtant manifestement affaiblies par les pratiques quotidiennes de créolisation sociale.

Ayant évoqué la société civile, il manque enfin une instance capitale qui est devenue indissociable du paysage mauricien quant aux acteurs impliqués dans les logiques communalistes. Une des particularités à Maurice semble en effet qu'une partie très déterminante de ces organisations ou groupes *de jure* indépendants de l'autorité gouvernementale détient un capital symbolique très fort : il s'agit, bien évidemment, des associations dites « socio-culturelles », épithète euphémisant que plus d'un verrait plutôt remplacée par « religieuses » à moins de parler ouvertement de groupes de pression ethnopolitiques¹⁴⁵. L'importance qu'on leur attribue (ou qu'elles s'attribuent à elles-mêmes) est un des grands indicateurs que la langue et la religion sont au cœur même de la conscience mauricienne (Dinan 1986 : 1). Autoproclamées comme vecteurs entre les individus et les instances politiques, ces associations – on en dénombre une bonne centaine – exercent une influence considérable sur les partis et gouvernements. Il semble tout à fait adapté de parler

¹⁴⁵ Pour les nombreuses associations qui se fondent sur des identifications de caste, Hollup parle de « socioreligious associations as interest groups lobbying for political purposes » (1994 : 297). Chan Low désigne les groupes socio-culturels comme de « véritables lobbies politiques dans les faits » (2008 : 22).

d'une dépendance réciproque, voire d'une articulation entre la classe politique et les associations socio-culturelles. Il suffit de voir l'importance accordée à la participation des dirigeants du pays à des festivités et des rites religieux, d'ailleurs fortement médiatisés, phénomène qui se résume en quelques mots : « La présence de l'homme politique dans ces lieux devient pour l'institution religieuse le gage d'un soutien souvent matériel. Pour l'homme politique, ce soutien est gage d'appuis futurs pendant les élections » (Peghini 2009 : 103). C'est là un pilier essentiel du fonctionnement communaliste mauricien ; une manifestation bien particulière des logiques sociétales d'une nation qu'Hannah Arendt a décrite comme une sphère curieusement hybride où des intérêts publics et privés – et on rajoute aisément rationnels et irrationnels – s'interpénètrent incessamment¹⁴⁶.

Dans ce sens, la notion de « culture ancestrale » et ses présupposés de culture comme une entité organique peuvent souvent être considérés comme une création officielle conjointe de l'État mauricien et des groupes ethnoreligieux (Eisenlohr 2006 : 273). La politique culturelle de l'État – certains vont jusqu'à remettre en cause son existence à Maurice, on y reviendra – consiste en effet pour une grande partie à attribuer des aides financières aux associations socio-culturelles. Ces subventions vont pour la plupart dans la construction ou le maintien d'édifices religieux, dans le salaire des religieux et la promotion des langues et traditions ancestrales. Si toutes les religions reçoivent officiellement des financements jugés équivalents les uns par rapport aux autres, on constate néanmoins une augmentation sensible ces 30 dernières années des subsides qui, au fil des revendications et dorénavant calculés à partir du nombre d'habitants, s'avèrent être surtout au profit des religions orientales (Peghini 2009 : 106). C'est ce qu'Eisenlohr (2006 : 5) appelle la politique culturelle de « Little India » où la pratique de traditions diasporiques et les allégeances à l'Inde comme pays d'origine deviennent une base hégémonique de la citoyenneté culturelle à Maurice.

Souscrivant, bien évidemment, à la conception de « l'unité dans la diversité », les associations socio-culturelles sont devenues des lobbys aux postures schizophréniques s'exerçant au service de la politique : leurs discours en faveur d'un dialogue interculturel en public dans les médias officiels s'opposent aux propos ouvertement sectaires devant le public 'privé' communautaire. Force est également de constater d'importantes alliances entre les organisations locales et transnationales et ainsi, par des groupes comme *Voice of Hindu* (VOH), un certain renouveau de l'*Hinduvata*, projet nationaliste s'appuyant sur l'idée de l'indianité. De tels flux culturels transnationaux (bien connus également à travers la notion de l'*Oumma* islamique) peuvent en effet contribuer à une apparition intense de formes identitaires puristes, délibérément

¹⁴⁶ Cf. « a curiously hybrid realm where private interests assume public significance » (Hannah ARENDT, *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958 : 35), cité par Homi BHABHA (*Nation and narration*, London & New York, Routledge, 2003 [1990] : 2).

positionnées contre toute pratique ou forme d'appartenance perçue comme « métissée ». Si les autorités d'État à Maurice sont certes affaiblies par de telles activités transnationalistes, il n'est pas rare qu'elles y soient impliquées ou qu'elles soient perçues comme représentantes de solidarités prioritaires extrainsulaires par les autres communautés (Eisenlohr 2001 : 23, 26).

À ce sujet, il faut également mentionner le rôle de la radio-télévision nationale, la MBC, souvent considérée comme un outil de propagande gouvernementale. S'y reflète encore le leitmotiv de la politique culturelle de « l'unité dans la diversité », car le temps d'antenne est alloué selon des critères linguistiques et ainsi, 40 % sont occupés par des formes d'expression culturelles communautaires. La télévision devient ainsi un espace public pour les lobbys qui, à travers cette représentation, peuvent donc exister politiquement. De plus, d'après la logique de la justice distributive, divers concours (de danse, de chant...) destinés aux communautés respectives maintiennent l'idée de division au lieu d'un partage culturels. Dans une telle logique de représentation, c'est le temps d'antenne attribué qui l'emporte sur la qualité. On peut ainsi voir de nombreuses retransmissions 'brutes' de fêtes religieuses sans aucun commentaire et dans des langues de cérémonie incompréhensibles pour la plupart des téléspectateurs (voire pour les membres de la communauté en question !), signe d'un évident échec d'une possible visée pédagogique interculturelle à travers d'autres dispositifs (sous-titrage, explications...).

Ajoutons ici un dernier point. Dans l'idée du pluralisme ethnoculturel officialisé, chaque communauté a sa fête religieuse officialisée : Maha Shivaratree, Aïd al-Fitr, Cavadee, Noël, Divali, Ganga Asnan, la Fête du Printemps. Dans la même lignée se voit alors la floraison de corps paraétatiques établis que sont, depuis les années 1980, le Centre Culturel Islamique, le Centre Culturel Indira-Gandhi, le Centre Culturel Africain Nelson Mandela et le Centre Culturel Chinois. Au début des années 2000, les réalisations institutionnelles permettant des identifications des origines et des cultures ancestrales sont complétées par la mise en place du Centre Culturel Marathi, du Centre Culturel Tamoul et du Centre Culturel Télégou. Reflets des associations socio-culturelles, les Centres culturels pratiquent un amalgame et une indifférenciation entre le religieux et le culturel. Si le gouvernement de l'époque, le MMM, instaure aussi le Centre Culturel Mauricien¹⁴⁷, cela ne doit pas nous leurrer sur sa nouvelle position idéologique, souscrivant désormais quasi entièrement, à l'inverse de son orientation initiale dans les années 1970, à la logique de « l'unité dans la diversité » sur le plan de la politique culturelle. Tous les

¹⁴⁷ Le *Mauritian Cultural Centre Trust Fund*, malgré sa réelle visée interculturelle semble clairement avoir échoué. D'un bilan maigre après son fonctionnement de 2001 à 2005, il n'a pu maintenir sa légitimité qu'à travers des références symboliques très valorisées à l'UNESCO. Instrumentalisé dans l'engouement mondial autour de l'interculturalité des dernières années afin de fédérer les différents centres culturels, il se révèle être une pure manœuvre politique. Pierre d'achoppement de nombreuses controverses politiques, il n'est enfin pas étonnant que le Centre Culturel Mauricien n'ait jamais eu les moyens de fonctionner. Il restera la matérialisation symbolique impuissante et éphémère d'une unité mauricianiste qui ne fut plus jamais mise en œuvre depuis l'échec politique décisif de 1983 (Peghini 2009 : 114-115).

présidents des Centres culturels sont d'ailleurs nommés par le Ministre de la Culture et il va sans dire qu'ils sont très actifs dans les associations socio-culturelles respectives. La bataille politique articulée autour de la question des Centres culturels n'est certainement pas close. Il en est de même pour les associations socio-culturelles.

Parmi les enjeux et interrogations identitaires contemporains à Maurice, il ne faut enfin pas oublier un phénomène et des événements récents qui ont révélé des fractures sociales importantes dans l'île et laissé des marques profondes dans les représentations des Mauriciens. Il s'agit du « malaise créole » ainsi que de « l'affaire Kaya ».

I.1.4.3 Retours du refoulé : le « malaise créole » et « l'affaire Kaya »

« Il n'a pas les mots pour ces jours sans loi avec beaucoup de feu »

(Carl de Souza, *Les jours Kaya*)

« Then some people come and pretend afterwards, that the whole thing, from the very beginning was riots? Race riots. Communal. Les tristes événements de Février. Senseless, they say. »

(Lindsey Collen,
The Malaria Man and Her Neighbours)

Nous avons vu à Maurice une structure ethnique assez prononcée de l'économie, des secteurs professionnels et du domaine politique. Si elle est certes en partie le legs de l'époque coloniale, cette structure est reproduite et perpétuée en raison de « l'extrême racialisation des rapports sociaux et économiques » (Lau Thi Keng 1991 : 44). Dans cette logique euphémisée sous le label « unité dans la diversité », la population créole est particulièrement défavorisée. C'est de ce phénomène qu'émanera l'expression du « malaise créole », forgée en 1993 par le Père Roger Cerveaux qui déclenche ainsi une prise de conscience sociale et une avalanche de débats qui n'ont cessé de faire polémique à ce jour.

Sur le plan politique, la population créole n'est effectivement pas reconnue par la Constitution mauricienne. Créoles, Mulâtres et Franco-Mauriciens sont assimilés à la catégorie résiduelle 'Population générale', cette sorte de regroupement par défaut de tous ceux qui partagent la même religion chrétienne, majoritairement catholique. Traditionnellement, la communauté créole reste traversée par de grandes divisions internes et l'Église demeure le seul élément fédérateur même si son rôle n'est pas sans ambiguïté à ce sujet¹⁴⁸. S'appuyant sur le constat de l'exclusion sociale et la précarité éducative d'un nombre considérable de Créoles, on relance alors le vieux débat sur l'officialisation du créole et son introduction dans les écoles et on avait même vu l'apparition de la nouvelle appellation d'« Afro-Mauricien »¹⁴⁹, signe d'une revalorisation identitaire. Censée augmenter le capital symbolique d'un groupe pour mieux jouer dans le concert de la nomenclature multiculturelle aux tirets (Indo-, Franco, Sino-), l'appellation reste toutefois confinée dans une utilisation par des intellectuels. Cela dit, elle est le signe du début du « *defining moment* » pour les Créoles dans l'île (Chan Low 2008 : 22). De plus en plus de voix critiques s'élèvent afin de souligner que le développement de Maurice, en particulier dans les années 1980 du boom économique, s'est fait au détriment du social et à plusieurs vitesses, en ayant oublié une partie de la population. Et cette double vitesse continue si l'on regarde les transformations rapides du paysage socioéconomique depuis 1995 afin de suivre les logiques concurrentielles du capitalisme néolibéral, en particulier à travers les domaines technologiques de l'information et de la communication et une restructuration du secteur sucrier. Maurice est souvent appelé le « tigre de l'océan indien » et est effectivement le seul pays africain à avoir rejoint la liste des pays à revenu intermédiaire (Grégoire 2005 : 529). Toutefois, dans une île prise dans les maillons de la mondialisation, les caractéristiques d'un pays en voie de développement et ceux d'un pays développé se côtoient.

Le « malaise créole » surgit alors comme une construction d'homogénéisation – de la part des dominants que des Créoles eux-mêmes – pour un (auto)positionnement du groupe dans une politique identitaire et des origines. Les interprétations du phénomène varient grandement d'ici et là et sont menées avec beaucoup de polémiques¹⁵⁰. C'est dans le climat politiquement et

¹⁴⁸ Cf. Joyce CHAN LOW, "Entre malaise et rédemption : l'Église Catholique à l'île Maurice à l'aube du XXI^e siècle" (in *Revue Historique des Mascareignes*, n° 3, « Chrétientés australes du 18^e siècle à nos jours », Université de La Réunion, AHIOI, 2001 : 212). C'est Boswell qui souligne le rôle parfois équivoque de l'Église. Celle-ci offrirait effectivement aux Créoles d'un côté des ressources psychologiques et sociales, de l'autre, elle aurait depuis toujours plus ou moins maintenu les hiérarchies racio-sociales dans l'île. Pour les Créoles en revanche, le lien avec l'Église connoterait souvent moins la foi religieuse que la construction identitaire, l'accès au pouvoir ainsi qu'une perception publique positive (Boswell 2006 : xviii, 87).

¹⁴⁹ Cf. Gaëtan BENOIT, *The Afro-Mauritians: an essay* (Moka, Maurice, Mahatma Gandhi Institute, 1985)

¹⁵⁰ Pour les différentes interprétations du « malaise créole » de la part des Créoles et des autres groupes, cf. Boswell (2006 : 41-76). Comme ces interprétations sont liées à la question identitaire des auto- et hétérostéréotypes du groupe, elles polarisent de façon considérable. Du côté des Créoles, le malaise est ainsi souvent considéré comme une conséquence de la dépossession (des terres) et des violences pendant l'esclavage, donc une victimisation qui les incitera à s'autoattribuer des identités tantôt essentielles et idéalisées, tantôt hybrides. De la part des autres

socialement chargé du gouvernement de Navin Ramgoolam que surgit, en février 1999, la mort mystérieuse du très populaire chanteur Kaya. Pendant quelques jours, des revendications sociales se transforment en émeutes ethniques qui relancent la question nationale. Afin de ne pas simplifier une réalité hautement complexe, retraçons quelques étapes essentielles à la compréhension de ces événements.

En 1996, suite au décès de Gaëtan Duval, charismatique leader du PMSD qui regroupait jusqu'alors l'électorat des Mulâtres et des Créoles bourgeois, et dans un contexte de prise de conscience du malaise créole, le Mouvement Républicain (MR) est fondé. En vue des élections de 2000 pour lequel le MR tente de regrouper la totalité des Créoles sur une base politique promouvant l'unité mauricienne dans la laïcité et le combat contre la misère, un grand rassemblement est organisé en février 1999. S'y produit en concert Kaya, Métis indo-créole, inventeur du genre musical hybride du Seggae (un amalgame de sega et de reggae) et symbole d'anti-essentialisme pour la jeunesse mauricienne en général. Sur scène, Kaya fume du gandja (la dépénalisation de la drogue douce faisant partie du programme de MR), suite à quoi il est arrêté le lendemain et il meurt en prison dans des circonstances douteuses. L'annonce publique quelques jours plus tard déclenche de nombreux actes de vandalismes, de pillages, ainsi que des morts dans plusieurs parties de l'île. Comme l'interprétation de cette « affaire Kaya » est très politisée, rappelons donc quelques éléments-clés¹⁵¹ qui mettent en garde contre des lectures faciles et stéréotypées qui tendent à circuler à ce sujet.

La mort de l'icône est l'occasion pour les Créoles et d'autres groupes d'articuler en public leur frustration concernant les inégalités sociales continues à Maurice. En raison du fait que les premiers saccages de postes de police se déroulent dans des quartiers associés aux Créoles et que ceux-ci sont quasi absents dans cette fonction publique, les médias propagent l'image des seuls Créoles traités d'« émeutiers ». On passe sous silence que les protestations contre les violences policières viennent de toutes les communautés, en particulier des partisans du MR. Le jour suivant, la mort d'un deuxième chanteur créole dans des affrontements avec la police paralyse le pays et déclenche des violences dans les quatre coins de l'île : les écoles ferment, le trafic national et international s'arrête et 18 postes de police sont ravagés. Le troisième jour, les « émeutiers » s'attaquent aux commerces et à certains symboles du gouvernement et libèrent 257 prisonniers qui s'organisent en bandes pour des pillages. L'île reste paralysée. Par la suite, des habitants pour la plupart indo-mauriciens s'organisent pour défendre les postes de police et commencent à attaquer et brûler des maisons dans des cités dites créoles. La majorité

communautés, le phénomène est généralement vu comme une pathologie sociale qui résulterait d'une absence d'une identité préexistante, constitutive et fondamentale ; le lien causal avec l'esclavage est souvent nié et l'héritage africain et le métissage sont tenus responsables du malaise et de la marginalisation (*ibid.* 13-14).

¹⁵¹ Cf. Catherine BOUDET, "Émeutes et élections à Maurice" (in *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000 : 155-157)

démographique tente donc de reprendre le pouvoir dans la rue et le conflit prend une tournure ouvertement communaliste, intensifié par de nombreuses rumeurs. Cela dit, la paix sociale est rétablie relativement vite, suite à un mouvement national de solidarité. Après une procession de la dépouille de Kaya transformé en héros national et l'enterrement des deux chanteurs, l'Église catholique prend ouvertement position pour dénoncer la défavorisation des Créoles, en particulier dans la fonction publique et les forces de l'ordre.

Les violences témoignent en effet de la faiblesse institutionnelle des Créoles et des profondes inégalités dans le mode de gouvernance dont la distribution de ressources ne semble pas du tout égalitaire. Février 1999 marquera évidemment les élections de 2000 et l'alternance 'Population générale'/hindou pour le Premier ministre dans l'alliance MMM-MSM paraît comme le signe d'une ouverture interculturelle. Toutefois, on constate l'absence de changements fondamentaux de la société et les élections de 2005 et de 2010, nous l'avons dit, témoigneront au contraire d'un repli communautaire généralisé. Les événements qui déclencheront également un nouveau positionnement des associations créoles, pousseront nombre d'intellectuels et militants – surtout créoles – à repenser la question identitaire (certains observateurs, par rapport aux Antilles et à La Réunion parlent de « créolité »). La visée politique de ces mouvements reprend le débat des années 1980 de la valorisation et reconnaissance officielle de la langue créole et remet en question le traditionnel ancrage constitutionnel du multiculturalisme en s'attaquant à la catégorie de classement controversée de 'Population générale'.

Se crée alors en 2007 « la Fédération des Créoles de Maurice » (FCM) dirigé par le Père Jocelyn Grégoire, un prêtre catholique, et la lutte pour une reconnaissance institutionnelle de la communauté créole (*cf. Best Loser*) est intensifiée. L'Église revient sur la scène et rejoint activement la mobilisation et des revendications pour peser collectivement dans la balance politique. Jahangeer-Chojoo (2010 : 125) souligne que les Créoles ont récemment revendiqué une appellation particulière afin qu'on puisse les différencier à l'intérieur de la catégorie résiduelle de la 'Population générale'. Voilà la preuve que plusieurs années après « l'affaire Kaya », la meilleure insertion sociale et institutionnelle des Créoles se fait encore attendre. Les enquêtes de terrain de Boswell (2006), et plus récemment celles de Peghini, confirment en effet que le malaise créole reste « une réalité brute » (2009 : 144). Toutefois, le « phénomène Grégoire » qui relance (ou exploite) la vieille question de la recherche de leadership pour les Créoles et qui affiche une volonté d'assigner une nouvelle identité collective, n'est pas dénué d'un caractère essentialiste et ethniciste, par moments explicitement affiché. Cela se traduit par des discours identitaires très violents et peu concrets lors de meetings et la proposition d'une nouvelle catégorie de classement 'Créoles et autres chrétiens'. Une telle appellation révèle le caractère problématique de l'amalgame traditionnel Créole et Chrétien qui oublie le phénomène de conversion d'Indo-Mauriciens et le fort catholicisme chez les Sino-Mauriciens. Toutefois, on

constate que l'inscription des Créoles dans la constitution en tant que communauté à part reste en effet la plus forte parmi les principales revendications de la FCM (Hookoomsing 2009 : 122). On peut donc parler ici d'une certaine impasse et souligner le contenu faussement réformiste et très conservateur de telles postures qui réaffirment le religieux comme le cadre d'une nouvelle forme de légitimation. La nature ethniciste et communautaire des catégories n'est aucunement dépassée. Grégoire ne fait que reproduire les logiques du système en place et contribue aux discours identitaires dominants : « to be valuable, to have a socially meaningful identity one must be able to indicate the group's boundaries and core cultural preoccupations » (Boswell 2006 : 148). C'est dans ce même sens que s'opère la récupération de certains symboles historiques ainsi que l'émergence d'associations socio-culturelles et la création de journaux 'ethniques'¹⁵². On voit alors, comme le dit Prabhu (2007 : 81), que si la reconnaissance de l'identité « africaine » fait défaut dans le discours public mauricien, le choix d'une telle localisation géographique ou raciale n'est pas un choix politique évident. Il y a effectivement le risque que les Créoles s'inscrivent tout simplement dans le discours multiculturaliste grâce à une localisation identitaire précise qui les cantonne dans une grille homogénéisée. De l'autre côté, il nous semblerait aussi juste d'analyser le phénomène comme un cas évident d'« essentialisme stratégique », par exemple selon l'acceptation de Gayatri Spivak, c'est-à-dire une utilisation consciente d'un essentialisme positiviste à travers l'établissement d'identités fixes et homogènes dans une posture politique visible¹⁵³ ; en d'autres mots, des politiques identitaires temporaires. Une fois certaines assises acquises, on pourra alors tenter de miser plus sur des solidarités individuelles et plurielles face aux formes dominantes communautaires, et ainsi mieux gérer les tensions et dynamiques internes de la société. La question cruciale et de plus en plus actuelle reste celle de savoir comment faire valoir davantage une telle altérité plurielle et hybride.

Bien évidemment, les événements de 1999 ont laissé des traces importantes non seulement dans la perception des Mauriciens, mais sont devenus sujets d'analyse dans la recherche universitaire (en particulier politique, anthropologique, sociologique). Celle-ci se clive entre d'une part un cri d'alarme concernant les dérives de l'ethnicisme grandissant soutenant l'idée que pas tous les Mauriciens se sentent inclus dans la nation arc-en-ciel au même degré et participent de façon très inégalitaire à la société civile (Boudet 2000, Laville 2000¹⁵⁴, Boswell

¹⁵² Chan Low (2008 : 25) donne l'exemple du MMKA (Mouvement Mauricien Créol Africain), ROC (Rassemblement des Organisations Créoles) ainsi que de *La Voix Créol* et de *Solidarité*.

¹⁵³ Gayatri SPIVAK, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (London, Taylor & Francis, 1987 : 205). Le philosophe et politologue argentin Ernesto Laclau donne également une définition pertinente du concept : « 'Essentialism' alludes to a strong identity politics, without which there can be no bases for political action. But that essentialism is only strategic – that is it points, at the very moment of its constitution, to its own contingency and its own limits » (Ernesto LACLAU, "Subject of Politics, Politics of the Subject", in *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, 2007b [1996] : 50).

¹⁵⁴ Rosabelle LAVILLE, "In the politics of the rainbow: Creoles and civil society in Mauritius" (in *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 18, n° 2, 2000 : 277-294)

2006, Peghini 2009). À ces constats de la faillite de la gestion du multiculturalisme s'opposent d'autre part ceux qui relativisent les émeutes et maintiennent un jugement plus ou moins positif du système (Carroll & Carroll 2000a et 2000b, Srebrnik 2002¹⁵⁵) et se situent donc dans la continuité des travaux qui soulignent l'importance grandissante des identifications non-ethniques (Bowman 1991¹⁵⁶, Eriksen 1998). Les reconsidérations critiques des politologues B.W. Carroll et T. Carroll nous semblent ici représentatives. Si leur appréciation positive et optimiste – « one of the clearest success stories among ethnically divided developing states » (2000a : 122) – est quelque peu revue à la baisse à la lumière des « Jours Kaya », elle reste enfin maintenue : « Mauritius is and remains a success story » (2000b : 45). Au sujet des interprétations des événements de février 1999, il nous semble important de souligner avec Eriksen que la réflexion savante n'est pas à l'abri de phénomènes 'en vogue' et que des phénomènes de revitalisation ethnique attirent par leur côté spectaculaire :

Movements of ethnic revitalisation are much more spectacular than the quiet daily movement towards mutual accommodation in complex societies, and they are perhaps therefore more attractive as objects of study. This does not, however, necessarily mean that such movements are more representative than moves towards the end of ethnicity in particular societies. (2002 : 176-177)

Cela étant dit, les événements restent gravés dans la mémoire. Pour voir à quel point l'« affaire Kaya » dérange, il suffit de voir que dans le petit ouvrage à visée touristique *L'île Maurice des cultures* d'Issa Asgarally¹⁵⁷, le fameux chanteur et son style de Seggae – expression singulière de l'interculturalité à laquelle l'auteur souscrit pourtant manifestement – ne sont même pas listés dans la rubrique 'musique' !

Avant de passer à l'étude du fait linguistique, un bilan quant aux identités sociopolitiques et ethnoculturelles s'impose.

¹⁵⁵ Henry SREBRNIK, "Full of Sound and Fury': Three Decades of Parliamentary Politics in Mauritius" (in *Journal of Southern African Studies*, vol. 28, n° 2, June 2002 : 277-289)

¹⁵⁶ Larry BOWMAN, *Mauritius : democracy and development in the Indian Ocean* (London, Bolder, Westview, 1991)

¹⁵⁷ Issa ASGARALLY, *L'île Maurice des cultures* (Vacoas, Maurice, Le Printemps, 2006)

I.1.4.4 Bilans : rien de nouveau sous le soleil communaliste ?

« Derrière le vernis de coexistence pacifique et harmonieuse que l'on se plaît à projeter, il existe une tension permanente, latente la plupart du temps, mais néanmoins toujours présente, inhérente à la vie sociale mauricienne, qu'il ne s'agit jamais d'ignorer et encore moins de sous-estimer. »

(Arnaud Carpooran, 2008)

On peut dire sans aucun déterminisme que les groupes ethniques à Maurice sont configurés à travers leur fonctionnement historique. Si la société mauricienne contemporaine s'appréhende, de façon définitive, mais non exclusive, par le prisme de son passé, le présent permet également de comprendre le passé d'une terre plurielle héritière de deux systèmes de colonisation. Et pour boucler la boucle, on constate l'actualité indéniable de nombreuses thèses d'Arno et d'Orian sur les clivages socio-ethniques que nous avons présentés de manière diachronique. Divers critiques qui s'y réfèrent plus ou moins directement – entre autres Alber (1990, 1994), De Robillard (1990)¹⁵⁸, Eriksen (1998), Boudet (2000), Martial (2002), Carpooran (2003a, 2008), Chan Low (2008), Peghini (2009) –, confirment leur longévité ou ajustent leurs bases.

Ainsi, Carpooran (2003a : 83, 109) met en relief la longévité du principe du « consensus négatif » et ses logiques de collaboration périphériques opposées aux évitements et exclusions mutuels dans le domaine privé. Il renoue également avec l'idée de la « société du regard » qui, à travers son jeu d'images qui se juxtaposent et s'entrechoquent sans trop se contredire, constituerait la stabilité de la société mauricienne. Plus récemment, le sociolinguiste parle d'un ensemble comportemental « d'évitements mutuels, d'ignorance calculée, de non-dits et d'interdits, à côté des lieux communs "politiquement corrects" » (*idem* 2008 : 27) qui assurent la relative stabilité sociale. Martial (2002 : 80), de son côté, reprend l'idée que le caractère particulièrement complexe de la culture indienne rend une bonne compréhension difficile pour les autres communautés non initiées et qu'elle ne se mélange qu'avec grande prudence aux autres. À ce manque de volonté de la part des Hindous de s'ouvrir s'ajoute d'après Lau Thi Keng le caractère manifestement fermé de l'islam, de la communauté chinoise et des Franco-Mauriciens. De Robillard (1990 : 53) soutient l'idée d'une société qui vit sur le mode de l'assignation en ce qui concerne la catégorisation sociale et Prabhu (2006 : 124) affirme qu'il y a un consensus dans la pensée collective mauricienne par rapport à une certaine hiérarchie sociale historiquement déterminée. Alber (1990 : 14-17) souligne la permanence des relations de parenté et de la cellule familiale ou clanique comme instances formatrices d'une identité

¹⁵⁸ Didier DE ROBILLARD, "Dynamique des langues, dynamique de l'identité : le cas de la communauté de langue première française à l'île Maurice" (in Alber 1990 : 33-61)

ethnique primordialisée, d'une appartenance qui se traduit encore souvent par la métaphore biologique et la loyauté inconditionnelle de l'union conjugale intraethnique. Le malaise créole confirme enfin le statut précaire de longue date de la population (partiellement) d'origine malgache et africaine et « l'affaire Kaya » révèle une fois de plus la fragilité du tissu social.

Il est vrai qu'Arno et Orian ne discutent pas des évolutions plus récentes aux grandes répercussions – ce qu'ils auraient pu, leur livre datant de 1986 –, tels l'accès à l'indépendance et les « bagarres raciales » de 1968, l'émigration de la bourgeoisie créole à partir des années 1960 et les luttes travaillistes des années 1970. Il est également vrai que des positionnements réciproques entre communautés se sont fortement modifiés depuis l'époque coloniale – les gens de couleur sont aujourd'hui absents de la scène politique et le terme même de 'gens de couleur' est tombé en désuétude selon Lau Thi Keng (1991 : 137). Néanmoins, l'évocation des auteurs d'un monde en formation permanente ayant créé un équilibre fondé sur une entente originale entre les groupes humains d'origine fort dissemblable n'est pas sans rappeler des travaux plus contemporains aux conclusions similaires. L'idée qu'ils développent de l'assignation des « espaces affectifs particuliers » (Arno & Orian 1986 : 10) aux différents acteurs dans le jeu relationnel social très actif, veillant à une distance mutuelle qui évite malgré tout une exclusion mutuelle agressive n'est pas entièrement révolue. Au milieu des années 1980, ils constatent que les multiples rencontres du passé sont d'« innombrables fils invisibles » d'une complexité et d'une solidité qui ont permis à Maurice d'être vital, d'accueillir des changements, et surtout de « résoudre sans violence destructrice une série de différences ou de divergences qui ailleurs sombrent trop souvent dans l'intolérance et les explosions assassines » (*ibid.* 161). Les divers clivages créent des tensions et balancements qui permettent enfin d'éviter les impasses et les affrontements qui planent sur l'équilibre précaire d'une société multiculturelle.

Sans aucun doute, les événements de février 1999 poussent à relativiser de tels propos et témoignent de ces « explosions assassines », même si elles ne sont bien évidemment pas comparables de par leur ampleur à d'autres conflits ethniques dans d'autres pays postcoloniaux et ailleurs. Ils ont terni l'image de l'île Maurice comme un laboratoire réussi de la diversité (Eriksen 1998 : ix), et celle d'un pays modèle à articuler et méditer la nation et les particularismes ethniques¹⁵⁹, et révèlent la profondeur du malaise de la partie la plus défavorisée de la population. Mais on se rappelle également que les violences prennent fin assez vite (et quasiment sans l'intervention des autorités gouvernementales) grâce à la mobilisation d'un contre-mouvement de fraternité dans toute l'île. Au-delà de tout antagonisme, la forte conscience de la fragilité du vivre-ensemble mauricien mène remarquablement à une fin rapide des confrontations les plus visibles. Cela nous semble la preuve qu'à Maurice, la vie de tous les

¹⁵⁹ Françoise LIONNET, "'Logiques Métisses': Cultural Appropriation and Postcolonial Representation" (in *College Literature*, n° 19-20, Oct. 1992-Feb. 1993a : 106)

jours se caractérise par de multiples mécanismes de régulation sociale, de nombreuses relations de réciprocité ainsi qu'un sentiment partagé d'une « même *manière d'être au monde* » (Alber 1990 : 14). Dans l'exigüité et la densité de l'espace social où l'on est contraint de fréquenter en permanence des individus socialement et ethniquement différents, un tel partage de mentalité signifie aussi que la gestion d'altérité dans l'île passe non seulement par des procédures d'évitement, mais aussi par un certain savoir-vivre social, une ouverture à l'humour et la plaisanterie (*ibid.* 18). Enfin, « l'affaire Kaya » est certes l'expression d'un malaise qu'on peut lire en termes ethniques, mais n'oublions pas de l'interpréter comme la manifestation d'un malaise social plus général.

Le constat d'« une grande maturité politique et sociale » (Arno & Orian 1986 : 162) a alors beau paraître quelque peu exagéré en louanges et en particulier le système politique est loin d'être un garant fiable de la justice sociale. S'il assure incontestablement une stabilité politique, il n'a pas nécessairement augmenté la démocratie dans l'île dans le sens où tous les citoyens sont égaux devant la loi et ont une possibilité égale d'accéder au pouvoir (Jahangeer-Chojoo 2010 : 121). Le système est hautement déterminé par le fait ethnique et attise la division au lieu de la fédération. Il continue à favoriser des groupes au lieu des individus et la méritocratie, les qualifications ainsi que les compétences des candidats de la fonction publique comptent toujours peu (*ibid.* 122, 129).

Cependant, les auteurs ne sont pas les seuls à considérer la société mauricienne, prédestinée dès ses origines à un métissage culturel irrésistible, comme étant capable de donner des réponses aux interrogations complexes d'une actualité saillante d'autres États et nations multiculturels. On peut en effet se demander où l'on peut trouver actuellement une société créolisée d'une telle multiplicité culturelle, d'une telle répartition démographique et d'un tel statut politique que Maurice qui fonctionne mieux dans la pratique ? De plus, les multiples phénomènes de métissage bien réels à Maurice peuvent-ils encore être dissimulés et freinés ? Jusqu'à quand pourra-t-on maintenir la rigidité des catégories communales ? Le « groupe-tampon » des Créoles dont parle Lau Thi Keng et les Tamouls n'influenceront-ils pas de façon déterminante le cours de l'histoire à travers leurs multiples ouvertures, perceptible *de facto* aussi chez d'autres communautés ? Et l'idéal endogamique de nombreux groupes fermés n'est-il pas confronté à une augmentation sensible des mariages mixtes ? Il est indéniable que la mobilité ascensionnelle et l'adoption d'un mode de vie ainsi que de schémas de consommation communs tendent à atténuer les différences culturelles de tous les Mauriciens. Il faut aussi relativiser la profondeur réelle du lien ancestral ainsi que l'exclusivité et l'orthodoxie des coutumes religieuses chez une partie grandissante de Mauriciens. De multiples phénomènes syncrétiques s'y découvrent et bon nombre d'Indo-Mauriciens sont généralement indifférents de nos jours à tout ce qui touche à l'Inde, mais n'osent pas l'avouer ouvertement (Martial 2002 :

200). Voilà une preuve que les enjeux de Maurice résident autant dans les réalités tangibles que dans la représentation de celles-ci trop souvent manipulées et instrumentalisées par des démagogues et faiseurs d'opinion.

Or, aussi juste qu'ils soient, de tels prises de conscience et jugements ne doivent toutefois pas succomber à leur idéalisme. Durant 40 ans d'indépendance, aucun sens fort de l'identité nationale ne s'est développé et les frontières ethniques ne sont pas affaiblies. Le système politique accentue les différences ethniques et culturelles parmi la population et de nombreuses associations déploient des efforts considérables afin de démarquer les groupes en cultivant des différences symboliques telles que les langues ancestrales, les rites et les coutumes (Jahangeer-Choojoo 2010 : 126, 129). Il n'est aucun doute que l'image harmonieuse de se côtoyer pacifiquement constitue à juste titre « un sujet de fierté pour les Mauriciens » (Carpooran 2008 : 47)¹⁶⁰. Mais malgré son caractère de modèle, le cas de Maurice montre clairement que dans des sociétés plurielles (et ailleurs), l'ethnicité est inévitablement une « *ressource cognitive actualisable* » (Alber 1990 : 11 et 1994 : 128) offrant à ses acteurs un cadre d'interprétation extrêmement puissant et disponible, facile à appliquer, investir et instrumentaliser pour de multiples circonstances. Le vrai défi restera alors d'assouplir l'idée des identités *catégorielles* et de davantage privilégier et de mettre en valeur (en particulier dans les représentations publiques) les identités *pratiquées*, la créolisation sociale et le métissage.

Après ces réflexions sur la complexité sociopolitique et ethnoculturelle à Maurice, examinons un domaine où les négociations identitaires sont particulièrement chargées de symbolisme. Il s'agit de la question des langues.

¹⁶⁰ Les phrases « Un prisme de variété infinie » et « le devoir de transformer la riche histoire épique en un tissu de grande diversité, mais de bonne harmonie », respectivement les propos pour ouvrir et clore une étude sur les langues et les religions dans l'île (Dinan 1986 : 1, 70), nous semblent un autre exemple symptomatique à la fois de cette fierté mais aussi de cette conscience et sens de responsabilité accrues qu'ont les Mauriciens de la pluralité historique et ethnoculturelle de leur île.

I.2 La question des langues : une interrogation identitaire incontournable

« Parler une langue, c'est assumer un monde, une culture. »

(Frantz Fanon)

« Rien n'est plus dangereux que de chercher à rompre le cordon maternel qui relie un homme à sa langue. »

(Amin Maalouf)

De toutes les appartenances que nous reconnaissons, la langue est certainement une des plus déterminantes. Certains critiques soulignent l'importance et la violence passionnelle des débats autour de la question linguistique comme une des caractéristiques des petites nations¹⁶¹. Il sonne donc comme un truisme que d'avancer l'idée que dans les sociétés plurielles – de surcroît dans l'espace postcolonial –, la langue est plus qu'un simple moyen de communication. Dans la dynamique des identités, elle peut facilement devenir un objet fétichisé. Un regard sur cet élément crucial de la culture qu'est le fait linguistique permet en effet de s'interroger sur des antagonismes sociaux du pays. Dans la présente partie, nous opterons cependant moins pour un mode analytique fréquemment choisi selon la répartition des langues par domaine (politique, administration, éducation...) que pour une approche *ethnolinguistique*, c'est-à-dire une interrogation du fait linguistique à travers le prisme de la construction identitaire. La langue est ainsi perçue dans sa *fonction idéologique* et en tant que symbole d'appartenance collective. Avec plus d'une dizaine de langues officiellement attestées sur une population ethniquement aussi diverse de presque 1,3 million d'habitants¹⁶², Maurice a effectivement tout d'« une Babel revisitée » (Carpooran 2003a : 7) aux nombreux antagonismes ethnolinguistiques. Nous sommes définitivement loin ici d'une conception herdérienne qui superpose langue et culture. L'histoire mouvementée de l'île, avec ses multiples conflits socioéconomiques et culturels dans un espace ethniquement aussi hétérogène a laissé des traces et stimulé des phénomènes dynamiques de « mobilité linguistique » (Baggioni & De Robillard 1990 : 48). De Robillard constate que « la sphère linguistique est un élément où l'on sent battre le pouls d'une société en évolution constante » (1990 : 54). Pour Eisenlohr (2001, 2006), la langue est un élément-clé dans la construction de mémoires sociales ainsi que les politiques culturelles et les phénomènes

¹⁶¹ Pascale CASANOVA, *La république mondiale des lettres* (Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2008 [1999] : 371)

¹⁶² Cf. [en ligne] : < www.un.org/esa/population/publications/wpp2008/wpp2008_text_tables.pdf >. Le recensement de 2000 fait état d'une population totale de 1.179.137 (cf. [en ligne] : < www.gov.mu/portal/sites/ncb/cso/ei365/intro.htm >).

d'invention de cultures ancestrales officielles. Au centre de processus idéologiques, la question linguistique peut facilement influencer sur des concepts de communauté, car, comme l'affirme Pierre Bourdieu, les relations linguistiques entre acteurs sociaux sont porteuses de pouvoirs symboliques susceptibles d'influer sur les relations sociales tout court : « [O]ne must not forget that the relations of communication par excellence – linguistic exchanges – are also relations of symbolic power in which the power relations between speakers or their respective groups are actualized »¹⁶³. Des débats souvent très passionnels autour des différentes langues et leur investissement concurrentiel fort s'avèrent effectivement d'une importance considérable pour la construction sociétale et nationale de l'île.

Le 30 octobre 1998, le gouvernement de Navin Ramgoolam lance une nouvelle série de billets de banque. En effigie figurent différentes personnalités mauriciennes décédées appartenant aux (ou plutôt représentatives des) différentes communautés et groupes ethniques : les Hindous Seewoosagur Ramgoolam et Sookdeo Bissoondoyal (coupures de 2000



(reproduction inspirée par Baggioni & De Robillard 1990 : 9)

et 500 roupies), le Créole Gaëtan Duval (1000 Rs), le Musulman Abdool Razack Mohamed (500 Rs), le Tamoul Renganaden Seeneevassen (100 Rs), le Franco-Mauricien Maurice Paturau (50 Rs) et enfin le Sino-Mauricien Jean Ah Chuen (25 Rs). Si une telle représentation paraît en harmonie avec le principe de justice distributive qui sous-tend la politique de « l'unité dans la diversité », à peine deux jours après le lancement officiel, se font entendre dans les journaux de véhémentes remises en question de la part des organisations socio-culturelles tamoules. Leur polémique se dirige contre une modification dans l'ordre des libellés en langues orientales sur les billets qui ne respecte pas le symbolisme de préséance historique des Tamouls à Maurice.

Les Tamouls ayant été les premiers immigrants du sous-continent à arriver dans l'île, la langue tamoule s'était en effet trouvée jusqu'alors en première position (après l'anglais). Deux semaines seulement après l'émission, des groupes de pression tamouls lancent des campagnes de mobilisation. On voit quelques blocus de routes, voire des grèves de la faim et des manifestations devant la Banque nationale. Le ministre (tamoul) de l'Éducation nationale menace de démissionner, des organisations hindoues et tamoules s'affrontent lors de rassemblements. La justification officielle de la Banque de Maurice qui évoque des raisons techniques n'est acceptée par personne et il se rajoute l'affirmation de groupes extrémistes, tels

¹⁶³ Pierre BOURDIEU, *Language and symbolic power* (Cambridge, Polity Press, 1991 : 37)

que *Voice of Hindu* et le parti musulman de *Hizbullah*, ce dernier revendiquant des inscriptions en arabe ou en ourdou. Par conséquent, les billets répudiés se verront remplacés par une nouvelle série en juillet 1999, rétablissant l'ancien ordre linguistique.

Cette surenchère symbolique qui paraît comme une véritable affaire d'État – on s'imagine l'attitude de mourir pour une langue qui n'est guère parlée (Eisenlohr 2001 : 1) ! – s'avère plutôt très caractéristique des logiques par lesquelles les problématiques ethniques se construisent et, le cas échéant, se neutralisent à Maurice. Comme le constate Carpooran, la présence des langues sur les billets de banque, sans parler de leur ordre, n'a jamais vraiment constitué d'enjeu majeur pour aucun groupe ethnique particulier et une grande partie de la population n'a pris connaissance de ces subtilités techniques et linguistiques ainsi que de leur charge symbolique qu'à travers cette affaire. Selon le sociolinguiste, elle semble davantage refléter certaines frustrations de la communauté tamoule accumulées depuis des années et symptomatiquement, le lancement des nouveaux billets se fera dans une relative indifférence (Carpooran 2003a : 187-191). S'il est alors vrai que tout n'aura été que surdétermination de la part d'une minorité activiste, les événements connus dorénavant comme « l'affaire des libellés » révèlent l'extrême susceptibilité de la question linguistique à Maurice.

I.2.1 Les relations complexes entre langue et ethnicité : naissance d'un couple délicat

« 'Do the black people have a language of their own?'
 'Creole.'
 'No, Creole is for everybody.'
 'What else do you want?'
 'Bhojpuri are for Indians. What for Creoles?'
 'Creole.'
 'You're becoming mad I think.' »

(Ramesh Bucktawar,
The vanishing village)

À Maurice, le lien fort entre langue, culture et religion s'avère d'une importance sociétale indéniable, comme l'affirme Eisenlohr : « The image of linguistic differentiation is a prominent element in the construction of ethnic and social differences and hiérarchies in Mauritius » (2001 : 3). Il s'agit là d'un processus qui n'est pas récent. On peut dire que du temps de l'île de France, la situation linguistique est assez claire : une diglossie entre le français et ce parler de contact, de syncrétisme et de compromis, qui évoluera, telle une véritable genèse linguistique

pendant deux phases successives – la société dite d'« habitation » et celle de « plantation » –, en un système linguistique plus stable et autonome, le créole¹⁶⁴ qui paraît parfois sous la désignation de 'kreol'¹⁶⁵. Avec le changement statutaire de l'île de colonie française à colonie britannique à partir de 1810 et les nouvelles données politiques, administratives, mais aussi démographiques que cela entraîne, la base est jetée pour des débats mouvementés qui tournent autour de la question linguistique. Cela se manifeste dans le processus délicat de l'anglicisation de la vie publique au XIX^e siècle (Carpooran 2003a : 37-56).

Pendant les premières années de la mainmise britannique, on pratique un laisser-faire linguistique qui assurera la présence du français dans toutes les fonctions officielles. Dans le fameux article 8 de l'Acte de Capitulation de 1810, on constate en effet le droit des habitants à « conserver[] leur religion, lois et coutumes »¹⁶⁶. La décennie 1830, déjà marquée par des tensions entre Anglais proabolitionnistes et Français antiabolitionnistes, verra ce conflit doublé par des tensions politico-linguistiques à cause des mesures d'anglicisation juridique et législative. La présence logique de l'anglais dans l'administration coloniale n'est guère discutée. Se dévoile alors un paysage sociolinguistique très complexe autour de l'abolition de l'esclavage en 1835, avec d'un côté une diglossie anglais-français dans les sphères d'emploi prestigieuses, de l'autre une utilisation forte du créole et du bhojpuri ainsi qu'une présence plus symbolique que fonctionnelle d'autres langues orientales suite à l'engagisme du sous-continent indien. Il est intéressant de voir que les coolies, à défaut d'être utilisés comme des chevaux de Troie pour l'anglicisation de l'île en raison de leur provenance d'une autre grande colonie britannique, évolueront dans le système de plantation qui les familiarisera davantage avec le créole.

Quand, en 1841, s'instaure la promulgation des lois ainsi qu'une partie de l'enseignement primaire en anglais, en 1845 celle de l'usage de l'anglais au tribunal, les réactions et polémiques sont vives. Dans les journaux francophones (*Le Cernéen, Le Mauricien, La Sentinelle...*) fument

¹⁶⁴ Pour des analyses sociolinguistiques et historiques sur la créolisation et les créoles en général, celles de l'océan Indien et de Maurice en particulier, on peut se référer, entre autres, aux travaux suivants : Robert CHAUDENSON, *Des îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle* (Paris, L'Harmattan, 1992), *La créolisation : théorie, applications, implications* (Paris, L'Harmattan, AIF, Institut de la Francophonie, 2003) et *La genèse des créoles de l'océan Indien* (Paris, Harmattan, 2010), Philip BAKER & Guillaume FON SING (éd.), *The making of Mauritian Creole : analyses diachroniques à partir des textes anciens* (Royaume-Uni & Sri Lanka : Battlebridge Publications, coll. « Westminster Creolistics », 2007) et Hookoomsing, Ludwig & Schnepel 2009. À la consultation de ces ouvrages, on verra que la genèse des créoles de l'océan Indien et leurs rapports mutuels sont toujours objet de nombreuses controverses linguistiques, voire idéologiques.

¹⁶⁵ Le terme 'kreol' apparaît, entre autres, chez Baker (1972), le *Diksyoner Kreol-Angle* de LPT (Port Louis, 1985), le *Diksyoner kreol morisyen. Dictionnaire of Mauritian Creole. Dictionnaire du créole mauricien* de Baker & Hookoomsing (Paris, L'Harmattan, 1987) et sillonne les romans de Lindsey Collen. Hubert (1983) utilise le terme 'kreole', Gabriel (1983) celui de 'kréole'. S'il se fait plus discret aujourd'hui, bon nombre de chercheurs continuent à l'utiliser, en particulier dans des travaux en anglais, par exemple Alber (1992), Toorawa (1999), Eriksen (1994, 2002, 2007) et Jahangeer-Chojoo (2010), et le *Diksyoner Morisien* d'Arnaud Carpooran (Univ. de Maurice, Univ. de La Réunion & Organisation Internationale de la Francophonie, 2009) est paru dans la collection « Koleksion text Kreol ».

¹⁶⁶ Carpooran (2003a : 40) cite Pierre DE SORNAY, *Isle de France, Ile Maurice* (1950).

pétitions et contre-pétitions, et, manifestation des rapports de force sociaux de l'époque, on verra même une certaine alliance tactique entre Britanniques et Mulâtres. En raison du climat hostile entre colons français et administrateurs anglais, le processus de l'anglicisation est un processus lent, en manque de cohésion et de cohérence, qui deviendra effectif qu'à partir de 1850. Les affaires linguistiques s'étant révélées surchargées d'identité, tout le monde s'accommode plus ou moins bien pendant de longues années du *statu quo*. Jusqu'en 1945, aucune autre législation ne permettra en effet à la langue anglaise d'élargir son champ d'action et de dépasser le domaine administratif, judiciaire et législatif, à l'exception du domaine éducatif. Mais ici, non seulement des rivalités entre français et anglais marqueront les pratiques dans les différents types d'école, mais on y enregistre aussi assez tôt une prise en compte du caractère pluriel de l'île par des enseignements en langues vernaculaires indiennes pour les enfants des engagés (*ibid.* 64). L'enseignement en anglais n'aura pas les effets escomptés, la nouvelle majorité des travailleurs indiens ne pouvant que difficilement s'y habituer. Le contentieux avec le français se fait au bénéfice de ce dernier et en 1958 toujours, le directeur de l'instruction publique peut déclarer l'échec de l'anglais à l'école : les enseignants eux-mêmes parleraient mal la langue et on pourrait donc douter de leurs compétences pédagogiques¹⁶⁷. Dans les années 1980, cette situation ne s'est guère améliorée : les lectures en anglais en classe posent de grands problèmes ; élèves et étudiants ne sont pratiquement pas exposés à l'anglais dans leur quotidien, la presse et les médias. Il faut également souligner que le manque de volonté d'angliciser l'île est un facteur déterminant qui permet au créole mauricien d'acquérir un statut pan-ethnique déjà bien avant l'indépendance. Si l'antagonisme français-anglais jouit donc d'une certaine longévité perceptible jusqu'à nos jours à Maurice, la question des langues se complexifiera toutefois de façon substantielle, ce que nous verrons par la suite.

¹⁶⁷ Cf. Aunauth BEEJADHUR, *Nouveau Code de l'instruction publique* (1958), cité par Vicram RAMHARAI, "La littérature mauricienne d'expression anglaise: problèmes et perspectives" (in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 2, n° 2, 1988 : 8-9).

I.2.1.1 Les contentieux ethnolinguistiques majeurs du XX^e siècle

Depuis les affrontements linguistiques du XIX^e siècle, trois périodes de débats majeurs autour de la question peuvent être relevées. D'abord, le conflit pendant les années précédant l'indépendance – dans la ligne droite des événements antérieurs – entre le français et l'anglais. Puis une dépolitisation de ce contentieux au profit d'une politisation nationalitaire autour du créole entre 1968 et 1982. Les années 1982 à 2000 sont enfin marquées par une reconnaissance partielle du créole par les autorités tandis qu'on constate une redynamisation de la problématique ethnolinguistique concernant les langues dites orientales (Carpooran 2003a : 111-191). Comme un écho aux interrogations identitaires discutées auparavant, nous présenterons les grandes lignes de ces trois antagonismes ethnolinguistiques principaux qui nous semblent très révélateurs des complexités du tissu social mauricien.

Durant la décennie avant 1968, un certain nombre de lois linguistiques font revivre les tumultes politico-linguistiques du siècle précédant. Elles marquent toutefois un tournant important parce que le profil socio-ethnique des acteurs impliqués s'est transformé. Tandis que la consolidation de l'anglais comme langue officielle du droit se voit peu contestée, il n'en est pas de même pour le domaine éducatif. C'est ici que se dessine alors une bipolarisation entre les groupes francophiles (Franco-Mauriciens, Mulâtres, Créoles) et anglophiles (Hindous, Musulmans). Que les changements proposés soient assez faibles, l'enjeu symbolique s'avère fort. La presse, des intellectuels et artistes francophones (André Masson, Marcel Cabon, André Decotter...), voire certains journaux en France s'engagent pour s'opposer aux administrateurs anglais et surtout au nouveau PTr et aux journaux proches de sa cause (*Mauritius Times*, *Advance*), en faveur de l'anglicisation. Le bras de fer trouvera une issue en accord avec le climat d'époque où pèse le poids démographique des groupes nouvellement émancipés au niveau politique. La majorité de Mauriciens d'origine indienne appuie ainsi ses postulats politiques sur une distanciation par rapport au français. N'oublions pas non plus que dès les années 1940, la question de la valorisation des langues ancestrales fera partie des campagnes des Indo-Mauriciens pour s'affranchir sur les plans politique et social (Eisenlohr 2001 : 18). Nous avons vu ci-dessus que les polarisations qui se cristallisent alors joueront un rôle décisif jusqu'à nos jours. On pourra donc dire avec Carpooran que si l'anglais est aujourd'hui vécu comme la langue officielle de Maurice, c'est surtout parce que les détenteurs du pouvoir depuis 1968, quasi exclusivement d'origine indienne, l'ont voulu ainsi (2003a : 125). En définitive, Maurice est un cas exceptionnel de réappropriation identitaire postcoloniale au niveau des langues. À première vue paradoxalement pour une ancienne colonie britannique, c'est à travers un investissement fort de l'anglais que la nouvelle nation se construit. Hubert (1983 : 94) affirme que l'Angleterre n'a jamais eu plus d'adeptes pour sa langue et sa culture que depuis la décolonisation. La

nouvelle bourgeoisie d'État, longtemps tenue à l'écart par la hiérarchie francophone, s'est tournée vers la langue de l'ancienne puissance coloniale qui a favorisé sa montée au pouvoir. Mais l'anglais permet ainsi de prendre ses distances non seulement par rapport à une francophonie qui connote l'exploitation sucrière, mais aussi face à une créolophonie qui n'est pas jugée appropriée pour l'usage officiel. Nous y reviendrons.

Après l'indépendance, la législation linguistique suit une logique en apparence très pragmatique. Au moment de la construction d'un nouvel État-nation, les décideurs politiques ne veulent pas prendre trop de risques pour troubler l'équilibre social fragile (Baggioni & De Robillard 1990 : 150). Le système administratif en anglais est bien établi et la langue joue de son caractère international et ethniquement neutre à Maurice. Le contentieux entre le groupe occidental-chrétien-créole d'un côté, indo-mauricien de l'autre continue toutefois à déterminer les intérêts. La bourgeoisie franco-mauricienne s'oppose ici à la nouvelle bourgeoisie d'État de formation essentiellement anglophone. Se dessinent alors derrière cette lutte des langues *étrangères* occidentales des luttes relevant du domaine du politique, de l'économique, mais aussi du culturel. Malgré cela, on ne touche pas au *statu quo* de la langue française, car le patrimoine culturel français reste vivace à Maurice et la nouvelle nation, en dépendance économique totale pour ses exportations de sucre, ne peut pas se permettre de tourner le dos à un traditionnel partenaire européen de taille. De plus, comme les « bagarres raciales » de 1968 pèsent encore sur les mentalités, on évite de modifier l'équilibre socio-linguistique existant afin de ne pas provoquer d'anciens réflexes ethnocentristes. Si la doctrine en termes de langues du gouvernement se résume alors à une fameuse phrase de Seewoosagur Ramgoolam en 1982 – « Il existe trois choses auxquelles le politique ne doit jamais toucher : la langue, la religion, la culture » (Carpooran 2003a : 136) –, un immobilisme et une accalmie pareils en matière de glottopolitique s'expliquent néanmoins davantage par l'opposition à la lutte des revendications pour le créole du MMM. Celui-ci fait en effet de la question linguistique son cheval de bataille d'une décolonisation culturelle inachevée aux yeux de ses partisans. Les débats politiques et propositions de loi entre 1971 et 1981 se polarisent autour d'une notion qui reste souvent considérée comme un 'patois' ou une 'forme corrompue du français' et qu'on charge en termes ethniques et historiques. Car l'association homonymique entre l'ethnonyme 'créole' désignant la communauté et le glossonyme 'créole' permet un amalgame qui n'est pas pour plaire à tout le monde ; amalgame évident aussi, car historiquement ce sont les Créoles qui peuvent prétendre à une certaine paternité quant à la genèse de la langue, ce qui poussera d'ailleurs d'aucuns à proposer des termes comme '*morisien*', '*morisyen*' ou '*morisiè*'. En outre, les adversaires du créole ne manquent pas de souligner la proximité du français, tout en investissant la francophonie comme renvoyant à une prétendue idéologie coloniale sous-jacente. Toutefois, comme le dit Hookoomsing, le terme de 'morisyen' « sentait trop l'artifice idéologique » dans les

courants nationalistes¹⁶⁸. On continue alors généralement de parler de 'créole', malgré le caractère ambigu et paradoxal du terme, reflétant d'un côté la pluralité et collectivité nationales, de l'autre, une référence identitaire de groupe, voire un instrument d'acculturation. Les politiciens et associations socio-culturelles hindous n'hésiteront d'ailleurs pas non plus à investir et instrumentaliser l'hindi au-delà de son statut symbolique quoique le bhojpuri s'avère dans les faits la seule langue orientale véritablement parlée à Maurice (Carpooran 2003a : 144-145). Si des mesures concrètes en vue d'une officialisation du créole ne sont pas prises en raison de l'opposition des détenteurs du pouvoir, la question linguistique est en ébullition et omniprésente et mènera à des bouleversements sociopolitiques en 1982.

Il faudrait cependant éviter des conclusions hâtives. Les propositions linguistiques du nouveau gouvernement MMM-PSM sont d'abord relativement faibles – mis à part le projet d'introduire le créole au Parlement (ce qui ne sera jamais mis en pratique) –, car les promoteurs du changement sous-estiment les forces réactionnaires au sein même de l'alliance et le climat politique tendu peu favorable pour abandonner l'équilibre linguistico-culturel mauricien. Ainsi, pendant le court règne du MMM, on ne voit dans un premier temps que l'organisation d'un séminaire national sur les langues à l'université (le premier dans le pays) qui montre la division de la population au sujet des langues. En revanche, l'amendement du texte de loi sur les médias audiovisuels nationaux (*MBC Act*) fera bien plus de vagues. Les modifications substantielles confèrent au créole et au bhojpuri, jusqu'à présent ignorés des textes, non seulement un statut élevé, mais placent l'anglais aussi en dernière position des quotas. Étonnement, quelques jours après la mise en pratique des textes en octobre 1982, le Ministre de l'Information et leader du PSM se distancie de ces mesures controversées (qu'il avait lui-même proposées et défendues !) ce qui permettra, dans les rapports coalitionnaires qui se gâtent, de seul blâmer le MMM. Son slogan « *Enn sel lepep, enn sel nasyon* » est accusé de cacher, à travers sa valorisation du créole, une volonté assimilationniste qui se traduirait par « *En sel langaz, enn sel kiltir* » (« Une seule langue, une seule culture ») au détriment des cultures orientales (*ibid.* 158). Se dessine alors une fracture dans l'alliance sur une ligne de couleur (car les objections les plus vives contre le nouveau *MBC Act* proviennent de l'électorat hindou) qui culminera suite à la transmission controversée de l'hymne national en créole, nous l'avons vu, aux élections anticipées et à une mise à l'écart du MMM. Son objectif de donner au créole une place de langue nationale en 1983 s'avère trop osé. Les tentatives de dissocier celui-ci d'une éventuelle appropriation communautaire afin d'introduire la notion de lutte de classe dans la réflexion sur la construction nationale ne portent pas leurs fruits. Les stratégies ont été interprétées à l'époque trop souvent comme une tentative de vouloir placer dans la sphère de l'influence francophone un pays qui

¹⁶⁸ Vinesh HOOKOOSING, "Créolité, Coolitude : Contextes et Concepts" (in Issur & Hookoosing 2001 : 252)

sortait de l'influence anglaise (Peghini 2009 : 153). Le combat de la 'mauricianisation' de la culture est donc ramené plusieurs années en arrière.

Carpooran (2003a : 159) souligne que si les agitations socio-linguistico-politiques des années 1950 à 1970 sont en lien direct avec les tendances politiques – le PTr, le PMSD, le MMM respectivement pro-anglais, pro-français, pro-créole –, cela change dans les années 1980 et 1990. S'impliquent dorénavant davantage les groupes de pression socioculturels ce qui mènera au conflit de 1995 autour de la promotion des langues orientales dans l'Éducation nationale qui se transforme en véritable « guerre linguistique ». En 1995, le Premier ministre Jugnauth tente en effet de soutenir les langues orientales en faisant valoir celles-ci aux examens de fin de premier cycle du primaire (CPE), permettant ainsi aux élèves en question un bon positionnement pour l'entrée dans les meilleures écoles. Jusqu'alors simple option non comptabilisée pour le passage au secondaire, les langues orientales doivent à l'avenir être prises en considération dans le classement des diplômés et la moyenne générale du candidat. Les réactions immédiates susciteront une décision juridique qui conteste la constitutionnalité de l'initiative politique. La presse parle de graves tensions communalistes tandis que les dignitaires des différentes religions du dit 'Comité des Sages' appellent au calme. En revanche, des groupes de pression orientaux encouragent les amendements et Jugnauth va jusqu'à dissoudre l'Assemblée nationale pour faire appel au peuple à travers des élections anticipées. Ethniquement surchargées, ces élections se transforment en débâcle et apportent une nouvelle coalition gouvernementale avec Navin Ramgoolam comme Premier ministre.

Une telle tournure, qui pourrait surprendre à première vue, étant donné que plus de deux tiers de la population se réclament théoriquement (d'après les recensements) d'une langue orientale comme langue ancestrale, s'explique encore par pragmatisme et bon sens, comme l'affirme Carpooran. Les Mauriciens sont conscients que la compartimentation ethnique est un fait dans l'enseignement des langues orientales – côté élève, c'est l'appartenance et non le choix individuel qui est déterminant, côté enseignant, l'homologie entre l'appartenance et la langue enseignée est totale. Dans un pays où l'éducation joue un rôle aussi important, la discrimination des élèves qui ne peuvent pas choisir ces langues orientales est trop évidente si celles-ci sont comptabilisées pour les examens. En outre, les Indo-Mauriciens, Sino-Mauriciens et Musulmans savent que les langues véritablement utilitaires dans l'île sont l'anglais, le français et le créole. Pour une population qui souhaite avant tout – par-dessus les surinvestissements religieux et symboliques – vivre en sécurité et en paix avec ses voisins, l'amendement proposé est alors trop lourd de conséquences. Plus que la mobilisation extérieure, c'est l'utilitaire qui prime pour la

majorité des Mauriciens dans la vie de tous les jours. Enfin, soulignons que la nouvelle coalition, selon la fameuse logique de consensus qui guide la politique mauricienne, rejette la modification proposée avec, cependant, un arrangement pour un petit nombre d'élèves en langues orientales.

Les antagonismes de 1995 confirment que le système éducatif à Maurice peut être considéré comme un lieu de cristallisation de conflits sociaux et linguistiques (Baggioni & De Robillard 1990 : 32). Ils montrent aussi l'imbrication d'éléments ethniques dans des débats linguistiques et politiques dont la fin n'est pas pour demain. S'il faut une preuve de plus, rappelons le contentieux autour de l'affaire des billets de banque trois ans plus tard dont nous avons parlé. Soulignons à cet endroit que le paysage graphique qu'offrent les billets de banque (l'anglais, le tamoul, le hindi) ne correspond aucunement au paysage linguistique qu'on rencontre partout dans le pays où les langues absentes des billets (le français, le créole) dominent¹⁶⁹.

On pourrait également citer le cas de Toriden Chellapermal. En 2003, cet ancien directeur de la MBC est contraint de se retirer suite à une polémique déclenchée par les associations socio-culturelles qui utilisent l'argument 'passe partout' des langues orientales qui seraient menacées par la proposition d'une nouvelle grille de programmation. Il n'est pas anecdotique de souligner que Chellapermal est tamoul et que les accusations viennent surtout de la part de groupements hindiphones... (Peghini 2009 : 119).

En 2004 enfin, donc en période préélectorale, les débats autour des langues orientales sont d'ailleurs non seulement relancés – cette fois-ci à travers la proposition de les considérer au même niveau que le français et l'anglais pour les examens du CPE –, mais ils déclenchent plutôt de nouvelles polémiques sur la standardisation écrite du créole qui gagnent le domaine politique. Une commission de linguistes est alors créée qui, entre 2004 et 2009, produit de notables résultats aux effets toutefois davantage académique et institutionnel que politique : entres autres, la publication en 2009 du premier dictionnaire créole unilingue du monde, l'introduction de modules de créole à l'université de Maurice et l'adoption du code graphique harmonisé (*Grafi Larmoni*) par la presse mauricienne ainsi que le lancement de cours en créole pour des élèves en difficulté dans des écoles catholiques. Malgré cette nouvelle volonté de promotion du créole à l'université et dans les écoles catholiques, le grand public est faiblement au courant de cette évolution. Les connotations négatives associées au créole perdurent et les enjeux électoraux influencés par les lobbys des associations socio-culturelles sont trop importants (*ibid.* 157). Contrairement aux Seychelles où le créole local (*sese/lwa*) – qui présente de nombreuses proximités avec le créole mauricien, cependant dans un contexte

¹⁶⁹ Arnaud CARPOORAN, "La francophonie mauricienne : spécificités et paradoxes sociolinguistiques" (in *Actes de la Journée de la Francophonie*, Université de Maurice, 2003b : 36-37)

ethnolinguistique différent – est médium d’instruction au primaire depuis 1981, les raisons qui entravent de similaires réformes éducationnelles semblent à peine évoluer à Maurice : faible statut social, manque de standardisation, peur d’une ségrégation socioéconomique, car les enfants de familles aisés risqueraient d’aller dans des écoles privées où l’anglais et le français sont prioritaires...¹⁷⁰. Cela dit, de manifestes évolutions dans l’Éducation nationale sont en cours et le temps montrera si elles peuvent mener à consolider le créole davantage dans l’espace officiel¹⁷¹.

I.2.1.2 Les enjeux ethnolinguistiques entre *être* et *paraître* : la gestion de la Babel insulaire

Non seulement le lien entre ethnicité et langues s’avère-t-il déterminant à Maurice, mais force est aussi de constater que l’énorme décalage dans le domaine socio-ethnique de l’île entre discours et réalités, comme nous l’avons vu plus haut, se laisse aisément traduire sur les langues. Car dans la psycho-sociologie mauricienne, on n’aime pas forcément voir exposer au grand jour certains fait linguistiques (et autres) qu’on préfère, par souci du politiquement et du culturellement correct, traiter par le biais de l’euphémisme ou du mutisme (Carpooran 2003b : 37-38).

¹⁷⁰ Auleear OWODALLY, “Education in Mauritius: A Multicultural and Multilingual African Country” (in Claude FÉRAL (éd.), *Alizé, revue angliciste de la Réunion*, n° 18, « Language and Education: Parameters for a Multicultural South Africa », 1999 : 137)

¹⁷¹ Il s’agit ici de l’introduction du créole dans le cursus du primaire prévue pour janvier 2012. Le ministère de l’Éducation nationale a en effet mis en place pour le projet l’Akademi Kreol Morisien (AKM), un collectif de linguistes, de techniciens du ministère, de membres du LPT... ayant déjà officialisé la grammaire et l’orthographe du créole. L’AKM travaille conjointement avec le Mauritius Institute of Education (MIE), qui assure de son côté la formation des enseignants et la préparation du matériel pédagogique. Le créole fera son entrée à l’école tout comme le bhojpuri et sera enseigné dans un premier temps comme une matière optionnelle, donc ‘en concurrence’ avec les langues orientales enseignées jusqu’à présent. En raison d’une éventuelle reconstitution collective des Créoles à travers cette mesure, certaines voix critiques évoquent le danger d’une nouvelle ethnicisation. Ainsi, on conférerait au créole un statut égal sur le plan statistique, mais pas symbolique ce qui pourrait effectivement mener à une situation où, dans la perception générale, la langue maternelle nationale serait réduite à l’école à une langue ethnique. On observe également la crainte que l’entreprise pourrait tourner à la défaveur des non-Créoles, car, en privilégiant une autre langue dite ‘ancestrale’, ceux-ci courraient le risque de ne pas pouvoir s’identifier à leur langue maternelle à l’école. Bien évidemment, ces réserves justifiées ne doivent pas faire oublier le *statu quo* de l’énorme manque de reconnaissance officielle du créole. Comme le dit Bruno Jean-François (échange personnel, mars et juin 2011), membre de l’équipe pédagogique du projet, on ne peut pas nier que dans le jeu socio-ethnique des identifications et de la ‘juste distribution’, il ‘manque’ quelque chose aux descendants d’esclaves. Les éventuels bémols semblent donc un risque à prendre dans les dynamiques de négociations ethniques et l’application concrète montrera si le système crée véritablement une confusion avec une lourde hypothèque ou non.

Contrairement à l'opinion publique, Maurice n'a *stricto sensu* pas de langue officielle et un regard sur la Constitution de 1968 (celle de 1992 n'apportera que des changements mineurs) permet de voir que c'est uniquement pour le domaine parlementaire que l'anglais est officialisé, de même que pour la Cour suprême (d'après le *Courts Act* de 1945). Les textes concernant l'Assemblée nationale stipulent ainsi :

The official language of the Assembly shall be English but any member may address the chair in French. (Article 49)

Ou encore :

Subject to section 34, a person shall be qualified to be elected as a member of the Assembly if, and shall not be so qualified unless, he [...] (d) is able to speak and, unless incapacitated by blindness or other physical cause, to read the English language with a degree of proficiency sufficient to enable him to take an active part in the proceedings of the Assembly. (Article 33)¹⁷²

Si la Constitution ne spécifie pas *de jure* une langue officielle, l'anglais s'est *de facto* adjugé ce statut. Il règne à ce propos un « consensus par défaut » (Baggioni & De Robillard 1990 : 150) et ceci en raison de sa place prépondérante dans la communication écrite des organes gouvernementaux, dans les examens à la fin des études secondaires et dans les débats à l'Assemblée législative. Comme le dit Carpooran (2003a : 202), l'anglais est langue officielle, car les autorités se sont toujours comporté comme si ; il l'est « *de facto* à défaut de l'être *de jure* » et il aura fallu un litige hautement médiatisé en 1989 pour que le citoyen moyen mauricien se rende compte qu'aucune loi ne stipulait explicitement la langue nationale. Même si l'on peut contester le statut fragile, voire artificiel en raison du faible nombre de locuteurs maternels et/ou réels de l'anglais ainsi que le mythe de la neutralité absolue sur le plan ethnique¹⁷³, cette langue se maintient à cause de sa « neutralité relative, et des potentialités de l'anglais à provoquer un consensus » (De Robillard 1990 : 33). Les francophiles acceptent l'anglais parce qu'il s'agit d'une langue européenne et d'un substitut de français. Les autres groupes y voient la possibilité d'un choix qui élimine d'un côté le français – apanage de l'oligarchie sucrière coloniale (et post-coloniale) –, et effectivement, pour de nombreux Indo-Mauriciens, l'anglais est un moyen de se faire un chemin vers les postes élevés de la fonction publique sans passer par une identification avec le français. De l'autre côté, l'anglais est un substitut du créole, d'un renom faible comme langue institutionnalisée. L'ambivalence par rapport au créole est effectivement totale. Nonobstant son manque d'officialité reconnue, il

¹⁷² Cf. [en ligne] : < <http://www.unesco.org/most/lnmaurti.htm>. > Cf. aussi [en ligne] : < <http://www.gov.mu/> > (Rubriques « Government » et « Constitution »).

¹⁷³ De Robillard (1990 : 33) se réfère ici à Vinesh HOOKOOMSING, "S'ouvrir au français sans s'aliéner" (1982) et "Cultural aspects of English in Mauritius" (1983).

s'avère, par sa transversalité et son omniprésence, comme un éminent facteur de stabilité politique et de cohésion sociale pour l'île. Les langues ancestrales non coloniales (hindi, tamoul, télégou, ourdou, marathi, goudjrati, mandarin...), malgré leur présence dans les programmes scolaires, possèdent une fonction purement « *emblématique* » (Alber 1990 : 12) et ont quasiment disparu dans la communication quotidienne. Dans la vie de tous les jours de Maurice, il règne alors clairement la triade fonctionnelle créole-français-anglais, en plus du bhojpuri à la campagne. Cette situation linguistique très dynamique peut se résumer dans un tableau à la taxonomie multifactorielle¹⁷⁴ qui schématise les compétences langagières des Mauriciens selon des catégories 'langue maternelle ou première' (L1), 'langue seconde' (L2) et 'langue tiers' (L3) :

	L ¹	L ²	L ³	Total
créole	60-65 %	35 %	40 %	-100 %
bhojpuri	19-27 %	0-5 %	-	19-32 %
français	2-5 %	55-60 %	5 %	55-65 %
anglais	-	-	45-50 %	45-50 %
hindi	-	-	5-6 %	5-6 %

(d'après Baggioni & De Robillard 1990 : 47)

De telles données ne se reflètent cependant pas dans les représentations officielles, avant tout établies par les recensements comme nous avons déjà vu plus tôt. Ceux-ci influent sur la construction identitaire, traduisant des facteurs tels que le statut, la perception et l'autoreprésentation, en décalage avec les 'réalités' linguistiques dans l'île. Les malentendus et manipulations langagiers lors des recensements ne sont pas rares et on nommera à titre d'exemple l'année 1962 où 36 % de la population déclarent le hindi comme langue maternelle. Si de tels chiffres peuvent être le résultat de confusion entre 'langue maternelle' et 'langue parlée par les ancêtres au moment de leur arrivée à Maurice', cela est aussi lié à des instructions officielles très ambiguës comme la suivante, citée par Philip Baker :

¹⁷⁴ D'après Baggioni et De Robillard, les coordonnées L1, L2 et L3 représentent un faisceau de facteurs – lieu, âge, fonction identitaire, degré de compétence et de formalité... – traduisant non seulement l'ordre, mais aussi les modalités de l'acquisition et de l'appropriation langagières. Ainsi, à titre d'exemple, L1 est la langue la mieux maîtrisée, acquise à la maison et contenant une fonction communicative et identitaire forte. L2 en revanche naît du contexte social tandis que L3 est acquise à travers l'éducation formelle et institutionnelle. Notons également que leur tableau exclut consciemment des langues qui ne passent pas le seuil de 5 %. Enfin, certains de ces chiffres sont non seulement approximatifs, mais se laissent aussi difficilement comparer entre eux. De ce fait, les 50 % de locuteurs anglophones sont d'après les auteurs eux-mêmes probablement exagérés et en même temps, les degrés de compétences au champ L3 (par exemple entre l'anglais et le hindi) sont difficilement comparables. Il en est de même pour la comparaison interne au champ L2 (entre le créole et le français) où il importe d'introduire les notions de *compétence* et de *performance* (Carpouran 2003b : 41). La majorité des locuteurs de français possèdent en effet une compétence de la langue, c'est-à-dire une capacité de la comprendre et de l'utiliser, ce qui n'implique pas forcément le niveau de la performance, donc l'usage effectif de la communication quotidienne.

Mother tongue is the language spoken by the forefathers of the respondent, the language that has been spoken in his home when he was a young child. It makes no difference if the respondent does *not* speak that language *now* or if he has *never* spoken it.¹⁷⁵

À partir de 1983, depuis que les recensements se focalisent explicitement sur la notion de langue ancestrale, les chiffres pour le hindi et le français baissent considérablement, respectivement, au profit du bhojpuri et du créole. Cette nouvelle mouvance des recensements ne saurait cependant pas masquer que son innovation repose davantage sur la forme sur dans le fond¹⁷⁶. Se produit en effet une institutionnalisation du lien ethnologie-langue qui est largement manœuvrée, biaisée et orientée et certainement pas un reflet fidèle de la manière dont les Mauriciens vivent ces rapports identitaires¹⁷⁷.

Une prise en compte de ces éléments et un regard critique des chiffres officiels permettent d'établir une image plus complexe et dynamique du fait ethnolinguistique à Maurice. Voilà une catégorisation élaborée par Carpooran (2003a : 99-100) qui s'avère très instructive à ce sujet :

Catégorisations ethniques et langues			
Catégorie ethnique ¹⁷⁸	Langue maternelle et/ou usuelle	Langue ancestrale de fait	Langue ancestrale (généralement) revendiquée
<i>Hindi-speaking</i> ¹⁷⁹	créole	bhojpuri	Hindi
Tamoul	créole	tamoul	Tamoul
Télégon	créole	télégon	Télégon
Marathi	créole	bhojpuri/marathi	Marathi
Musulman	créole	bhojpuri/gujerathi/ourdou	arabe/ourdou

¹⁷⁵ Philip BAKER, *Kreol - A description of Mauritian Creole* (London, C. Hurst & Co., 1972 : 12)

¹⁷⁶ Cf. « In Mauritius, the classification of the Indo-Mauritian population by means of "ancestral languages" has its origin in colonialism [...in a] complex and contradictory process of conflictual colonial "dialogics". » (Eisenlohr 2001 : 18)

¹⁷⁷ À titre d'exemple, on a pu voir lors de la fête de l'indépendance en 1986, la création de comités de célébration fondés sur la catégorisation tout à fait ambiguë et problématique des dix groupes linguistiques suivants : 1) afro-mauricien 2) marathi 3) occidental 4) télégon 5) hindi 6) bhojpuri 7) sino-mauricien 8) ourdou/arabe 9) tamoul 10) goudjrati (Hookoomsing 1986 : 122-123).

¹⁷⁸ Conscient du caractère schématique et approximatif de sa typologie, Carpooran s'appuie sur les représentations courantes des catégories ethniques dans la population, les recensements de 2000 et sur la majorité des travaux sociolinguistiques concernant Maurice depuis 1970.

¹⁷⁹ Carpooran explique son emploi de '*Hindi-speaking*' par le fait que le terme 'Hindou' peut être utilisé à Maurice d'un côté comme hyperonyme (terme générique d'une classe) et ainsi incluant les Tamouls, les Télégons et les Marathis, de l'autre comme seul hyponyme (élément spécifique à l'intérieur de la classe). Cette spécification n'étant pas d'importance majeure dans nos travaux, nous opterons généralement pour le terme de 'Hindou'.

Chinois	créole	hakka/cantonais	mandarin/hakka/créole
Blanc	français	français	français
Gens-de-couleur	français/créole	français/créole	français
Créole	créole	créole	Créole
Indo-chrétien	créole	bhojpuri/hindi/tamoul/ télégou/marathi	hindi/tamoul/télégou/ marathi/créole

Si, au sujet des langues ancestrales, on différencie entre la réalité d'un côté et l'image qu'on en projette de l'autre, cela révèle de fortes logiques de (dis)simulation. Eisenlohr constate également le phénomène d'une assimilation idéologique du bhojpuri à l'hindi, d'une 'hinduisation' (« *Hinduization* ») du bhojpuri avec ses effets identitaires aliénants, non seulement pour les locuteurs bhojpuriphones non hindous (2001 : 179). Or, l'affirmation d'une filiation linguistique de renom et/ou particulariste étonne à peine dans une société plurielle aux nombreuses hiérarchies où l'appartenance langagière (réelle ou postulée) peut constituer un capital culturel. Dans le tableau, on voit alors que certaines langues gardent leur portée symbolique manifestement revendiquée même si elles ont perdu leurs fonctions utilitaires. De plus, on note que la grande majorité des Mauriciens, lorsque regroupés selon leurs catégories ethniques, se retrouvent par rapport à la question linguistique en position minoritaire. Le créole, quoique numériquement non seulement majoritaire, mais aussi omniprésent à Maurice, est en effet toujours dans une situation de minorisation (ou de minorité¹⁸⁰) en raison de son statut sociolinguistique peu prestigieux. Car le créole manque dans l'imaginaire collectif de références positives. Il connote plutôt une absence d'historicité et de richesse scripto-littéraire, et son appellation d'une évidente proximité avec l'ethnonyme d'une communauté particulière lui a valu des refus.

La place extrêmement importante de l'ethnicité, cette « surdétermination » dans toute question relative aux langues à Maurice, est dictée, selon Carpooran (2003a : 101), par l'omniprésent climat compétitif au niveau politique, économique et sociétal dans lequel évoluent en permanence les communautés à Maurice. Cette situation est pour une grande partie alimentée par le jeu des rapports de forces entre divers groupes de pression, lobbys et associations socio-culturelles qui objectivent les différences à des défenses d'intérêts particuliers. Dans un tel climat, le moindre commentaire, et encore plus la moindre décision, portant sur une langue ou une autre devient source de débats virulents souvent susceptibles de tourner à la surenchère et à l'hystérie.

¹⁸⁰ Carpooran propose la définition suivante : « [U]ne minorité linguistique est un groupe autochtone, muni de la citoyenneté de l'État, qui a pour langue maternelle et/ou usuelle une langue autre que la (ou les) langue(s) officielle(s) et/ou socialement prestigieuse(s) de cet État » (2003a : 81).

Dans ce contexte sociétal compétitif, une ligne de fracture semble se dessiner au sujet des langues. D'après Eisenlohr (2001, 2006), le clivage autour de la question de la nation – conception indienne vs occidentale dont nous avons parlé plus tôt –, semble se doubler d'un clivage linguistique. Selon l'anthropologue, en effet, le cas de Maurice défie et met à mal les perspectives nationalistes fondées sur la langue, telles qu'on les connaît des travaux séminaux d'Anderson (2006) et d'Ernest Gellner¹⁸¹. Eisenlohr interprète les langues ancestrales par le concept du « temps messianique » de Walter Benjamin¹⁸² : « The cultivation of “ancestral languages” in a way of feeling “one with the ancestors” is in a manner not so different from what Benjamin described as “messianic” simultaneity across time » (Eisenlohr 2001 : 17). Les notions benjaminienes du « temps homogène et vide » et du « temps messianique »¹⁸³ ont ainsi des implications différentes pour la création de solidarités et communautés politiques. Le « temps messianique » signifie une simultanéité sacrée entre passé, présent et avenir qui contient toujours le potentiel de la révolution et de la rédemption, car le messie pourrait toujours entrer par la porte. En revanche, Anderson (en se référant à Erich Auerbach) propose contre cette idée « le temps homogène et vide » comme symbole de la modernité (comme on voit par exemple dans le roman réaliste). À travers cette nouvelle conception du temps, des sujets peuvent s'expérimenter eux-mêmes comme existant, de façon synchronisée, avec d'autres sujets dans des unités nationales temporellement et spatialement liées et homogènes (Eisenlohr 2006 : 241)¹⁸⁴. Prenant en compte le lien entre l'imaginaire national et le temps (et donc la langue parce que ce temps est médiatisé par la langue), le temps messianique explose le continuum de l'histoire : l'idée est alors ici moins la progression synchronisée à travers un temps homogène, mais la présence permanente d'ancêtres héroïques et vertueux ainsi que des occasions rituelles qui soulignent le caractère fondamentalement cyclique du temps messianique. Anderson serait alors trop radicalement moderne, puisque le hindi montre que le mode messianique de

¹⁸¹ Ernest GELLNER, *Nations and Nationalism* (Oxford, Blackwell, 1983)

¹⁸² Cf. Walter BENJAMIN, “Über den Begriff der Geschichte” (1940) et “Theologisch-politisches Fragment” (1921) (in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977: 251-261 et 262-263)

¹⁸³ Lisons Benjamin dans le texte : « Der Historismus gipfelt von rechts wegen in der Universalgeschichte [...]. Ihr Verfahren ist additiv: sie bietet die Masse der Fakten auf, um die homogene und leere Zeit auszufüllen. » (1977 : 260) ainsi que : « Erst der Messias selbst vollendet alles historische Geschehen, und zwar in dem Sinne, daß er dessen Beziehung auf das Messianische selbst erst erlöst, vollendet, schafft » (*ibid.* 262).

¹⁸⁴ Voici Anderson dans le texte : « He [= Auerbach in *Mimesis*] rightly stresses such an idea of simultaneity in wholly alien to our own. It views time as something close to what Benjamin calls Messianic time, a simultaneity of past and future in an instantaneous present. » (2006 : 24) et : « What has come to take the place of the mediaeval conception of simultaneity-along-time is, to borrow again from Benjamin, an idea of ‘homogeneous, empty time,’ in which simultaneity is, as it were, transverse, cross-time, marked not by prefiguring and fulfillment, but by temporal coincidence, and measured by clock and calendar » (*ibid.*).

structuration temporelle peut aussi conduire à la formation de communautés ethno-nationales (*ibid.* 242, 244).

Sans oublier le contexte d'énonciation et la visée spécifiques à Benjamin¹⁸⁵, ces relectures anthropologiques nous paraissent assurément révélatrices au sujet de Maurice. En privilégiant la production idéologique de la distribution des langues dans l'île, Eisenlohr est donc, de toute évidence, amené à relever l'absence d'une conscience national(ist)e homogène centrée autour d'une seule langue. La division centrale dans l'île serait alors ethnolinguistique entre les langues ancestrales d'une part, le créole de l'autre. Par son concept de « Little India », l'anthropologue conteste pour Maurice l'idée d'« île créole » qu'utilisent Jean Benoist et d'autres¹⁸⁶, ainsi que celle de la « créolie » de Jean-Georges Prosper¹⁸⁷ à cause de la présence, mais surtout de la grande valorisation des langues orientales. Dans un environnement créolisé qui, d'un point de vue identitaire, peut être expérimenté comme une insécurité, voire une déculturation, l'enseignement et l'apprentissage de langues ancestrales peuvent en effet être considérés comme 'purificateurs' (Eisenlohr 2001 : 34). Pour de nombreux Mauriciens, l'appartenance à la nation passe par un lien linguistique diasporique fort, même s'il est uniquement symbolique. À travers la 'redécouverte' de l'hindi (et, par extension, on rajoutera aisément l'arabe), on crée un sentiment de continuité avec le monde des ancêtres, établit une coprésence immatérielle entre l'île et les ailleurs. Mais il s'agit surtout d'un ailleurs ancestral institutionnalisé et valorisant, ce qui contient alors également l'idée d'exclusion sociale pour celui qui ne peut pas faire valoir de symbolismes pareils :

The politics of Little India is a struggle for symbolic dominance over the shaping of Mauritianness in which those who lack claims to institutionalized ancestral cultures and ancestral languages with origins elsewhere are relegated to the margins of the nation. (*idem* 2006 : 7)

La langue créole en revanche véhicule des idées de mélange et d'hybridité, une « politique de la créolisation ». Or, de nombreux Indo-Mauriciens ont tendance à rejeter des labels identitaires de 'créole' et ne considèrent leur utilisation quotidienne de la langue pas vraiment comme très

¹⁸⁵ Les fameuses "Thèses sur le concept d'histoire" sont conçues en 1940, dans l'éveil désabusé de l'auteur par rapport au fameux Traité de non-agression entre l'Allemagne nazie et l'URSS. Elles revendiquent un tournant copernicien face à la philosophie idéaliste de l'historicisme de l'époque et critiquent fortement la fétichisation de l'idée du progrès.

¹⁸⁶ Cf. Jean BENOIST, "Les îles créoles : Martinique, Guadeloupe, Réunion, Maurice" (in *Hérodote*, n°37-38, 1985 : 53-75). Benoist utilise la notion aussi conjointement avec Bonniol (1997). Joubert (1991 : 165) dans son histoire littéraire séminale, Hookoomsing (2000) et très récemment Marimoutou (2010 : 183) n'hésitent pas non plus à utiliser la dénomination d'« île créole » pour Maurice.

¹⁸⁷ Prosper défend l'idée de « Indian-océanie », une diversité culturelle sous la bannière de la francophonie. L'élément indien est ainsi partie constitutive de l'ensemble créolisé, à condition de garder la différence culturelle à l'intérieur d'une référence francophone normative (cf. *La Créolie Indian-Océaniste. Littératures francophones de la Région de l'Océan Indien*, Vacoas, Ile Maurice, Éditions Le Printemps, 1996). Nous reviendrons sur ce sujet.

significative pour les processus d'identification de groupe. Il n'est pas rare que la langue créole soit associée au groupe des Créoles que les Indo-Mauriciens perçoivent souvent de façon dépréciative en raison de leur manque de réussites économiques et sociales. Les Créoles étant majoritairement des Chrétiens, les Indo-Mauriciens peuvent par ailleurs voir surgir la dure mémoire sociale des conversions 'forcées' pendant l'époque coloniale (*ibid.* 56-65).

L'approche ethnolinguistique d'Eisenlohr nous paraît très intéressante et d'une pertinence certaine. La dimension diasporique joue indéniablement un rôle pour la formation et représentation de communautés et il est vrai que l'élément indien (ou asiatique) jouit d'une démographie et d'un symbolisme plus forts que dans d'autres îles créoles (des Caraïbes et de l'océan Indien). Cela implique une médiation bien particulière entre identifications nationale et communautaire, un positionnement dynamique qui oscille entre solidarités exogènes et endogènes. Il est également vrai que les conceptions de l'appartenance ethnolinguistique à Maurice sont plutôt centrées sur les langues ancestrales et que les Mauriciens qui ne se réclament pas d'une culture et langue ancestrales institutionnalisées ont un capital social moindre. À reprendre l'idée des temporalités ci-dessus, on peut aussi dire que les idéologies fondées soit sur la langue créole soit sur la valorisation des langues ancestrales n'ont pas le même socle temporel et spatial et que les langues sacrées et classiques appartiennent à un autre temps, toujours davantage valorisé, que les vernaculaires. Il est enfin indiscutable que les questions ethnolinguistiques à Maurice sont liées à une certaine flexibilité (ou confusion) contextuelle de la notion de 'créole' – en tant qu'« île-créole », vision (de langue) nationale, ethnonyme – et que les opérations sémiotiques qui en résultent sont investies par diverses dispositions idéologiques. Le terme 'créole' à Maurice est donc un exemple parfait de ce que Jean-Loup Amselle appelle un « signifiant flottant » ; il renvoie à une multitude de signifiés, et son utilisation est de « nature performative », c'est-à-dire que l'application du signifiant à une entité (par exemple un groupe social) crée d'elle-même cette entité¹⁸⁸.

Mais n'est-ce pas justement là qu'il faut souligner le caractère idéologique, et donc à un certain degré fabulateur, des conceptions concurrentes (pro- ou contra-créole) qui sont davantage investies comme rigides et mutuellement exclusives dans un discours qui semble désespérément vouloir ignorer la réalité ? Dans l'espace insulaire pluriel qu'est Maurice, peut-on vraiment mettre entièrement de côté la question de la *pratique* et de la *fonctionnalité* des langues ? En fin de compte, des logiques pragmatiques et consensuelles ne sont-elles pas

¹⁸⁸ Jean-Loup AMSELLE, "Ethnies et espace : pour une anthropologie topologique" (in Jean-Loup AMSELLE & Elikia M'BOKOLO, *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999² [1985] : 37)

prédominantes ? Le désir du vivre-ensemble paisible, quoique souvent 'uniquement' dans la juxtaposition et la tolérance et certes fondé sur le fameux « consensus négatif », n'est-il pas plus fort que le contentieux particulariste ? La connotation d'une insécurité identitaire et d'une déculturation supposées émanant de l'amalgame entre le créole et la communauté créole, n'est certainement pas partagée par tous les Mauriciens symboliquement capables de faire valoir des langues et des cultures ancestrales exogènes. Eisenlohr concède d'ailleurs lui-même que des formes poussées d'une politique à la « Little India » émanent majoritairement de traditionalistes, nationalistes et fondamentalistes hindous qui considèrent l'hindouisme moins comme une religion que comme une civilisation et qui portent le dessein d'une mission et spiritualité transnationales, la forte notion de pureté, la peur de la distanciation de l'Inde à la périphérie et la déculturation conséquente (2006 : 54).

Il nous paraît alors qu'une focalisation sur les aspects idéologiques et 'systémiques' dans le domaine ethnolinguistique mauricien, quelque enrichissante qu'elle soit, ne doit pas faire l'impasse sur le vécu effectif. On ne peut dissimuler le fait que le créole non seulement gagne de plus en plus en acceptation et valorisation, mais aussi qu'il ne peut plus simplement être considéré comme faisant partie d'un bloc linguistique 'occidental' et francophone qui s'opposerait à son pendant 'oriental'. Sa présence grandissante dans des mosquées et des temples, des festivités, rites religieux, des traductions du *Coran*, de la *Bhagavad-Gita* et d'autres textes sacrés orientaux sont parmi les indices de ces tendances dés-ethnifiantes. Soulignons par ailleurs que les travaux de Chan Low (2001) relèvent de multiples phénomènes de syncrétisme religieux à Maurice auxquels nous reviendrons ultérieurement. C'est également à ce sujet que Benoist transforme d'une certaine manière son concept d'« l'île-créole » pour parler d'« hindouisme créolisé »¹⁸⁹ et d'une perméabilité interculturelle à l'œuvre dans de nombreux *usages* religieux dans l'île.

Il est vrai que de nombreux phénomènes à Maurice confirment les propos d'Anderson sur l'immense charge émotive des langues en raison de leur rapport avec le passé : « [N]othing connects us affectively to the dead more than language » (2006 : 145). En revanche, il nous semble évident que le jeu ethnolinguistique mauricien – au-delà de ses logiques compétitives, ses logiques du paraître, ses instrumentalisation politiques qui ont pu mener à divers contentieux et « guerres de langue » –, ne s'arrête pas au conflit. Au-delà de tous ces antagonismes identitaires se dessine une claire pratique de consensus.

¹⁸⁹ Jean BENOIST, *Hindouismes créoles : Mascareignes, Antilles* (Paris, Éditions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1998)

I.2.1.3 La spécificité mauricienne : le *modus vivendi* du consensus

Si l'on peut parler d'une « frilosité, notoire mais compréhensible » (Carpooran 2003a : 195) avec laquelle les autorités mauriciennes ont tendance à gérer des questions concernant les langues, c'est dans la mise en pratique de la législation linguistique qu'il faut situer, d'après Carpooran, la spécificité de la situation mauricienne. On chercherait effectivement en vain une adéquation entre ce qu'il appelle « le droit (positif) des langues » et « l'état réel de ce droit » (*ibid.*). En raison d'un conservatisme qui prône officiellement le *statu quo* d'un héritage colonial, on pratique une gestion *ad hoc* des réalités linguistiques post-indépendance par défaut d'une gestion juridique renouvelée. On perçoit aisément une souplesse, une tolérance de la part des institutions mauriciennes par rapport aux textes de loi en matière linguistique. En d'autres mots, dans le fonctionnement réel de nombreux cas de justice, le créole est utilisé (ou doit l'être) tandis qu'on maintient, dans des mises en scène compliquées, le simulacre du seul statut officiel de l'anglais. Les choses sont similaires pour le fait parlementaire où l'on trouve des énoncés en créole dans les transcriptions officielles des débats quoique les textes réglementaires prévoient comme seules langues admises l'anglais et le français. Dans le domaine de l'administration centrale, l'anglais est également maintenu par coutume même si le seul texte officiel à ce sujet date de 1832 (!), ce qui peut mener à des survivances curieuses dans des documents officiels. Dans le primaire et le secondaire du système éducatif, les prescriptions autour de l'anglais sont généralement loin d'être respectées au profit d'un enseignement pragmatique qui se sert du créole, du français, du bhojpuri et de l'anglais selon les circonstances. Enfin, en ce qui concerne les médias audiovisuels, il y a aujourd'hui, avec la multiplication des chaînes de télévision et de radio locales, avec la présence de chaînes à péage internationales et la libéralisation des ondes et donc la présence de radios libres (depuis mars 2002) moins d'interrogations et de revendications autour des langues qu'avant. Si le créole et le bhojpuri gardent toujours un rôle quasi inexistant, il est surprenant de voir une claire prédominance du français sur l'anglais, prédominance qui est en phase avec les goûts et les pratiques du public, mais qui contredit la politique linguistique dans le domaine de l'éducation. On effect, la transmission de films américains en version française ne profitera guère à l'exposition et l'adhésion des élèves mauriciens à l'anglais. De nouveau, on ne sera pas à une incohérence près ou un paradoxe de plus en ce qui concerne les langues à Maurice...

Le leitmotiv mauricien en terme de langues se résume à des phénomènes *de facto* qui prennent souvent le devant par rapport aux règles *de jure*. Il y a une distance entre la législation positive des langues *per se* et la gestion effective, le droit *réel* des langues. Si le contexte le demande, si l'équilibre socio-ethnique en dépend, on devient plus flexible et pragmatique. C'est

de cela que naît un *modus vivendi* symptomatique qui se résume selon Carpooran à « tant que la forme va, et qu'elle donne l'impression d'être consensuelle, le fond importe peu » (2003a : 218). Le chercheur parle aussi d'un « pragmatisme mauricien » (*ibid.* 239) qui consisterait à intervenir et légiférer le moins possible en matière linguistique et à agir d'après le bon sens. On trouve ainsi un « laxisme des autorités en matière de réflexion, d'adaptation et d'action linguistico-culturelles et leur propension à ne pas déranger le *statu quo* » (*ibid.* 249). Ce consensus implicite, entre laisser-aller et bon sens, cette entente pour ne pas toucher aux choses délicates, car on risque de dérégler le jeu social, semble non seulement caractériser le domaine ethnolinguistique, mais aussi la société mauricienne tout court. En outre, il nous paraît assez juste d'y voir de nouveau une logique d'ambivalence, caractéristique de la figure de la nation selon Homi Bhabha, qui s'exprime dans les phénomènes aussi contradictoires que complémentaires, entre discours et pratique, entre loi et bon sens : « the quality of justice, the common sense of injustice; the *langue* of the law and the *parole* of the people » (2003 : 2). Enfin, soulignons également avec De Robillard que le domaine de la langue, en permettant aux acteurs sociaux de se positionner avec une liberté relative dans le jeu identitaire mauricien, joue un rôle capital dans la mesure où elle assouplit le fonctionnement d'une société assez rigide et réticente au changement dans de nombreux domaines (1990 : 54). Énoncé voilà vingt ans, un tel constat n'a rien perdu de sa pertinence aujourd'hui ; bien au contraire, la dynamique des langues à Maurice semble plus vivante que jamais.

Le fait francophone, auquel nous consacrerons quelques réflexions conclusives, a une part très distinctive dans ces logiques et dynamiques (ethno)linguistiques à Maurice.

I.2.1.4 Une francophonie paradoxale

« L'île Maurice ne ressemble pas aux autres Colonies Britanniques, parce qu'elle est entièrement Française. Le français est la langue de ses habitants ; même les coolies introduits de l'Inde acquièrent vite des connaissances de la langue française, alors qu'ils ne connaissent pas un mot d'anglais. »

(E.-F. Knight, 1901)¹⁹⁰

« Il nota le nom du cousin, puis déclara : « Je vais voir ce que je peux faire pour toi », en imitant la façon de parler des Blancs de Maurice »

(Amal Sewtohol, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance*)

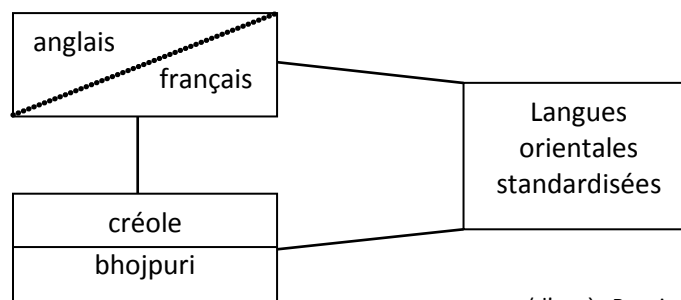
En exergue voilà un constat non équivoque d'un voyageur britannique qui visite Maurice au début du XX^e siècle. Depuis presque un siècle, l'île est anglaise, mais si sa loyauté politique va vers la Grande-Bretagne, sa sympathie et ses attaches émotionnelles, et en particulier linguistiques, se dirigent vers la France. Cent ans après et passant en mi-chemin par un processus de décolonisation, ces propos sont certes révolus. Mais pas entièrement. Car entre une anglophonie officielle, mais peu utilisée et une créolophonie omniprésente dans le quotidien, le français jouit d'un statut intermédiaire particulier à Maurice. Le titre de l'ouvrage séminal de Baggioni et De Robillard (1990) le formule avec pertinence : dans l'île, il règne une « francophonie paradoxale ».

À considérer l'angle politique, on constate que si le pays est depuis son indépendance membre de l'association intergouvernementale du *Commonwealth of Nations*, il fait également partie depuis 1993 de l'Organisation internationale de la Francophonie et participe à plusieurs de ses instances officielles : Jeux de la Francophonie, Assemblée Internationale des Parlementaires de la Langue Française (AIPLF), Conférence des ministres de l'Éducation des pays ayant en commun l'usage du français (CONFEMEN), Haut Conseil de la Francophonie. L'Université de Maurice est membre de *The Association of Commonwealth Universities* (ACU), mais malgré son positionnement comme exclusivement anglophone, elle est aussi associée à l'Agence Universitaire de la Francophonie (AUF). Face au statut *de jure* de l'anglais dans les domaines officiels – le Parlement, l'Administration publique, la Justice, la rédaction des lois, l'instruction publique –, le français jouit, nous l'avons vu, de son statut fonctionnel non négligeable au point que Carpooran le considère comme « une langue 'semi-officielle' *de facto* » (2003b : 30).

¹⁹⁰ Cité par Ithier 1981 : 257

Cette persistance de la présence du français qui peut donc être considérée comme paradoxale étant donné que l'île a été colonie britannique pendant 150 ans et que, depuis 1968, la législation linguistique n'a quasiment pas été modifiée s'explique de deux manières. D'abord, historiquement, la langue française, à travers la force statutaire des planteurs francophones, est devenue un symbole de résistance face à la colonisation anglaise. Puis, dans l'île Maurice contemporaine, des positions ambivalentes de l'État adoptant un *laisser-faire* dans la pratique par rapport au français contribuent à maintenir sa position privilégiée, sans parler de la presse et des médias audiovisuels qui privilégient le français au point où d'aucuns ont pu parler de *FMBC* (French Mauritius Broadcasting Corporation) au lieu de *MBC* (*ibid.* 34-36).

Le français dans l'île s'inscrit dans un contexte linguistique pluriel aux diverses hiérarchies et fonctions où sont à l'œuvre ce qu'on pourrait caractériser comme des « diglossies emboîtées »¹⁹¹. De façon schématique, le phénomène se résume ainsi :



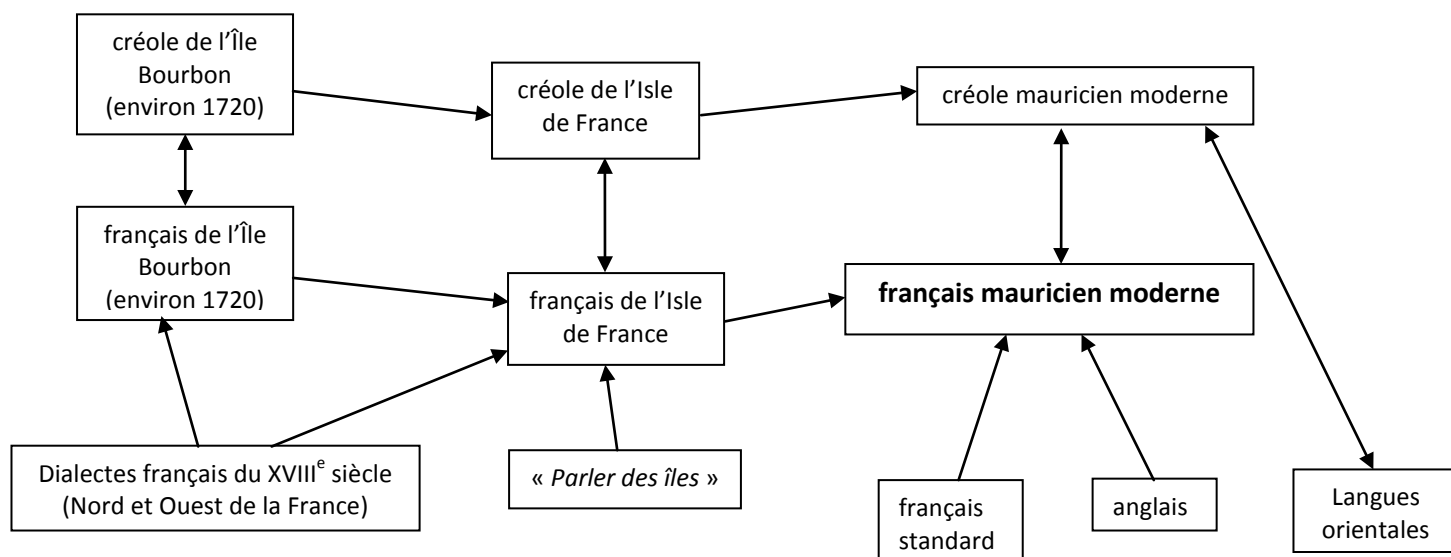
(d'après Baggioni & De Robillard 1990 : 55)

L'illustration oppose le couple anglais/français à celui, non standardisé, créole/bhojpuri, en plaçant les autres langues orientales standardisées dans une position intermédiaire. Tandis que le créole devance le bhojpuri, en termes de fonctionnalité et de statut, ce dernier étant socialement très stigmatisé, car clairement lié à la campagne, le couple anglais/français présente, selon les linguistes, et non sans hésitations, un cas de « diglossie embryonnaire » (*ibid.* 60). Ils justifient le positionnement légèrement plus élevé de l'anglais par son statut quasi officiel ce qui peut effectivement donner accès à des situations d'énonciation plus valorisées.

Une autre illustration nous montre la complexité du fait francophone tel qu'on le trouve à Maurice. Notons en passant que si les influences venant des langues orientales et de l'anglais ont l'air d'être très simplifiées (par rapport aux empreintes et filiations du créole et du français), c'est qu'on peut tout simplement soupçonner qu'ils ne représentent enfin qu'un rôle marginal pour façonner la structure profonde du français mauricien. Notons d'ailleurs que la

¹⁹¹ Baggioni & De Robillard (1990 : 54) citent Robert CHAUDENSON, "Diglossie créole, diglossie coloniale" (in *Cahiers de l'institut linguistique de Louvain*, vol. 9, n° 3-4, 1984 : 19-29).

schématisation du tableau ne doit pas obscurcir la proximité des systèmes linguistiques qui fait que la sociolinguistique parle de l'« énigme des frontières » entre les créoles de l'océan Indien et le français¹⁹².



(d'après Baggioni & De Robillard 1990 : 100)

À plusieurs égards, le rôle du français à Maurice dévoile un certain nombre de logiques identitaires qui sont représentatives des rapports sociaux dans l'île. Ainsi se présente la question de la 'primauté', de la norme, du standard. Si les chiffres évoqués plus haut parlent en effet d'un nombre total de locuteurs de français jusqu'à 70 % dont 5 % en tant que langue maternelle et première, ce dernier pourcentage ne constitue pas une donnée entièrement objective et il n'est pas toujours évident de saisir le seuil vers L2. Cependant, comme l'affirme De Robillard, cette difficulté objective de cerner avec précision la communauté de français L1 s'oppose aux discours des acteurs sociaux qui se disent capables de déterminer l'appartenance d'un individu à ce groupe. Cela est une fois de plus assez parlant des complexités ethnoculturelles à Maurice, car ainsi l'appartenance linguistique s'articule exprime à travers « un ensemble de critères hiérarchisés se pondérant les uns les autres : patronymes, phénotype, appartenance religieuse, ascendance, lieu de résidence, école et clubs fréquentés, niveau scolaire atteint » (De Robillard 1990 : 35). Avec une telle catégorisation multifactorielle, nous sommes encore clairement dans la complémentarité relative des paramètres identitaires, dans le sujet de la représentation

¹⁹² Didier DE ROBILLARD, *Contribution à un inventaire des particularités lexicales du français de l'île Maurice* (Vanves, EDICEF-AUPELF, 1993 : 11)

sociale plutôt que celui de la réalité 'essentielle' et vérifiable. Ce processus d'identification n'exclut jamais totalement le facteur subjectif et, quand besoin sera, la nécessité conjoncturelle de s'inclure ou de s'exclure du groupe. Comme il est de ce fait impossible de prendre le seul critère linguistique pour essayer de définir les contours d'une communauté linguistique – on le voit également à l'exemple des communautés hindi- et ourdouphones indiennes –, De Robillard parle, pour la représentation du groupe francophone L1 d'une part d'un « *noyau dur* fait d'individus dont le statut est irrévocablement fixé », de l'autre d'une « *géométrie variable* » faite de personnes sur les « franges périphériques instables », donc aux identités linguistiques ambiguës (*ibid.* 36).

Est-il surprenant qu'ainsi, un aspect central à propos du français tourne encore autour des questions de hiérarchisation symbolique ? C'est Bourdieu qui souligne que certaines façons d'utiliser le langage et certaines formes de compétence linguistique obtiennent une valeur sociale et un capital linguistique :

Speakers lacking the legitimate competence are *de facto* excluded from the social domains in which this competence is required, or are condemned to silence. What is rare, then, is [...] the competence necessary in order to speak the legitimate language which, depending on social inheritance, re-translates social distinctions into the specifically symbolic logic of differential deviations, or, in short, distinction. (1991 : 55)

Le fait francophone à Maurice permet de voir exactement de telles logiques de légitimation et de distinction sociales. Dans la représentation des acteurs sociaux, la francité, symbole d'occidentalité, peut en effet s'opposer à la mauricianité (accent légèrement différent, emprunt d'éléments spécifiques à la réalité locale). Les rôles se distribuent toutefois de façon plus complexe qu'un premier regard ne laisse soupçonner. Si souvent le français standard permet un positionnement supérieur, ces tentatives faites vers la francité peuvent en même temps être fortement dévalorisées, voire considérées comme pathologiques le cas échéant. Se crée alors une tendance endogène fantasmée, car se voulant hautement raffinée et égale du standard français exogène sur le plan du prestige, mais différent sur le plan strictement linguistique. Pour voir à quel point la question du français peut devenir une affaire inévitablement identitaire, il suffit de regarder des manifestations ouvertes de la communauté francophone L1 et *raffinée* défendant *leur* français tout en stigmatisant le français médiatique à la radio-télévision nationale. Il est évident ici – une fois de plus – que le rapport complexe entre Franco-Mauriciens et Mulâtres est au centre du sujet. Il semble alors que plus que la langue elle-même, ce sont les *manipulations* de la langue, à travers des dénominations qui introduisent des discontinuités identitaires fictives (entre les variétés 'mauricianisantes' et davantage exogènes de français), qui

jouent un rôle¹⁹³. Et ces manipulations servent doublement : d'une part, à la délimitation des Blancs, de l'autre, à la dévalorisation des Blancs par l'élite mulâtre qui, en contestant la validité du critère ethnique sur lequel les Blancs fondent leur supériorité, tentent de faciliter leur ascension sociale (De Robillard 1990 : 40-49). Voilà la dialectique entre la peur de perte d'identité des uns et le désir de reconnaissance comme égaux des autres ; phénomène qu'il est effectivement logique de lier à la problématique de « l'élan fusionnel » évoqué par Arno et Orian (1986 : 152).

Y a-t-il des changements par rapport aux constats concernant le français selon lesquels celui-ci, tout en étant la langue de prestige par excellence, la langue de la presse, de l'économie et vecteur de la mobilité sociale, rivaliserait difficilement avec l'anglais en raison de son association continue avec une mémoire coloniale, et plus récemment avec un certain « exclusivisme » des Franco-Mauriciens ? Avec certaines réserves, il semblerait que oui.

Car même si cela ne correspond pas toujours au politiquement et culturellement correct à Maurice et qu'on préfère de le dissimuler sur le plan officiel, on peut confirmer que le français fonctionne aujourd'hui de moins en moins comme symbole d'affirmation ethnique, mais de plus en plus comme symbole qui confère un certain prestige social. Carpooran (2003b : 42-46) relève plusieurs domaines interconnectés à ce sujet : d'abord, le français est considéré, en dépit de la place attribuée à l'anglais dans l'éducation formelle, comme langue de culture. Il émerge, presque par défaut, dans un contexte où l'anglais est circonscrit au seul écrit et où le créole ne confère pas de statut social élevé. Dans ce sens, une enquête effectuée constate même une préférence curieuse chez des professeurs d'anglais à utiliser dans leur famille plutôt le français que l'anglais. Le français s'affirme également comme langue d'embourgeoisement et comme symbole de mobilité sociale ascensionnelle. Notons qu'il s'agit ici d'une mobilité *a posteriori*, car ce n'est pas nécessairement à travers le français qu'elle s'effectue (nous avons vu plus haut que c'est plutôt à l'aide de l'anglais, langue des examens à tous les niveaux). C'est alors que la mobilité sociale une fois acquise s'accompagne d'une mobilité linguistique par le français. Baggioni et De Robillard (1990 : 73, 134) introduisent ici le concept de « néo-francophonie » pour désigner le phénomène des familles indo-mauriciennes, créoles ou chinoises embourgeoisées qui transmettent à leurs enfants le français comme L1 contrairement à leur propre acquisition langagière. Enfin, le français entre pleinement dans les rapports de force sociaux et peut ainsi devenir d'un côté, arme d'exclusion, de l'autre, source d'insécurité ce qui lui vaut de nombreux sentiments d'ambiguïté. En bref, la compétence de français dans l'île agit comme une instance de légitimation sociale et fonctionne comme un « capital linguistique »

¹⁹³ De telles manipulations se manifestent dans des insultes utilisées, par exemple 'parler comme un Mulâtre' ou l'étiquette 'français des gens 'tablissement' (des établissements sucriers, donc connoté avec ruralité) (De Robillard 1990 : 48)

produisant ainsi un « profit de distinction » (Bourdieu 1991 : 55), et cela de plus en plus au-delà des frontières communales.

Tournons-nous maintenant vers le domaine littéraire mauricien où se manifeste de façon exceptionnelle et incontournable cette francophonie paradoxale ou néo-francophonie caractéristique de l'île.

Chapitre II

La littérature mauricienne : histoire, présent, questions de champ

Les investissements identitaires et linguistiques que nous venons de discuter se traduisent plus ou moins directement dans les arts et en particulier les productions littéraires. À l'instar des langues, le texte littéraire s'inscrit souvent dans des luttes de pouvoir, des oppositions sociales et ethnoculturelles. Qu'il émane de ces discours, qu'il les représente, qu'il les thématise et les pense, qu'il les influence de son côté : il est un lieu privilégié où des opinions se dressent et s'entrecroisent, où se définissent et se débattent les antagonismes et promesses du vivre-ensemble dans l'exigüité insulaire.

Or, comment situer les productions contemporaines et leur complexité sans un retour/détour par le passé. Un bref panorama montrera donc comment la littérature mauricienne est intimement liée aux discours coloniaux¹⁹⁴, de même qu'elle accompagne l'émancipation vers l'indépendance et la construction d'un nouvel État. Il est clair que pour les écrivains contemporains sur lesquels notre analyse portera, cet héritage littéraire, s'il n'est pas déterminant, est néanmoins important et d'une certaine manière inévitable. Sans même en être clairement conscients, ils l'incarnent, le reçoivent, le réactualisent et le transforment à travers leurs œuvres et leurs trajectoires (Casanova 2008 : 70).

Le présent Chapitre II, propose donc de retracer dans un premier temps les grandes lignes de l'histoire littéraire à Maurice. On y verra des divergences considérables entre les traditions scripturales en coprésence et les langues utilisées pour l'expression fictionnelle, c'est-à-dire entre des œuvres en français et anglais, mais également celles en d'autres langues. Une deuxième partie discutera en détail la question du champ littéraire de l'île. Celui-ci s'inscrit d'une part dans un champ culturel multiple, instable et en construction, de l'autre, doit négocier à la fois sa pluralité interne et son rapport artistique et économique à des champs ou systèmes

¹⁹⁴ En parlant de discours *coloniaux*, nous souhaitons mettre l'accent sur la polyphonie, les possibles discordances, la multiplicité et les contradictions représentationnelles de ce qui est souvent trop vite homogénéisé sous le label unique de 'discours colonial'. Le fait que Maurice fut sous le règne successif de deux maîtres colonisateurs avec des fonctionnements et mentalités divergents qui se manifestent en de nombreux antagonismes mutuels n'est que la preuve la plus évidente d'une telle prudence épistémologique. Mais au-delà de la prise en compte des possibles inégalités, hiérarchies et luttes intra-occidentales, soulignons que le préjugé de la couleur, le racisme et la discrimination face à l'*autre* non occidental restent la matrice prépondérante du colonialisme.

littéraires internationaux. Enfin, on reviendra sur des interrogations d'ordre linguistique pour discuter la question complexe du choix des langues pour les écrivains mauriciens. Cela permettra d'en déduire certaines réflexions qui serviront pour une analyse ultérieure des œuvres.

II.1 Les littératures à Maurice : une pluralité de traditions et d'héritages

Les discours de la « Perle de l'Océan Indien » – on se rappelle notre avant-propos –, ou sa variante plus intellectuelle et artistique de « l'Athènes de la mer des Indes » (Ithier 1981 : 5), ont longtemps fait partie de l'imaginaire et de l'auto-perception de Maurice. Une certaine effervescence culturelle et une tradition littéraire y sont effectivement indéniables. L'île peut se vanter d'avoir publié le premier roman dans l'hémisphère sud en 1803, avec *Sidner ou les dangers de l'imagination* de Barthélemy Huet de Froberville et l'imprimerie y est déjà introduite dans les années 1760. Prosper comptabilise, des origines aux années 1990, 225 auteurs et près de 700 ouvrages pour la seule littérature en français¹⁹⁵. Or c'est justement là qu'il faut tout de suite s'interroger, car les écarts entre les productions dans les différentes langues en coprésence dans l'île sont énormes.

La littérature mauricienne d'expression française, tous genres confondus, est depuis longtemps anthologisée¹⁹⁶ et inscrite dans des histoires littéraires¹⁹⁷, et ceci tantôt avec une focalisation sur l'île uniquement, tantôt sur le sud-ouest de l'océan Indien. On a consacré à des écrivains tels que Malcolm de Chazal, Loys Masson, Édouard Maunick, Marcel Cabon, Marie-Thérèse Humbert et plus récemment Ananda Devi de nombreux monographies et ouvrages

¹⁹⁵ Jean-Georges PROSPER, *Histoire de la Littérature Mauricienne de Langue Française* (Rose Hill, Maurice, Éditions de l'océan Indien, 1994 [1978] : 12)

¹⁹⁶ Vicram Ramharai donne une liste avec non moins de cinq anthologies en français au temps de la colonisation et jusqu'à une douzaine depuis 1968 ("Le champ littéraire mauricien", in *Revue de littérature comparée*, n° 318, 2006/2 : 184). Parmi les plus connus, on compte : Kissoonsingh HAZAREESINGH, *Anthologie des lettres mauriciennes* (Rose Hill, Maurice, Éditions de l'Océan Indien, 1978), Camille DE RAUVILLE, *Littératures francophones de l'océan Indien* (Saint Denis de La Réunion, Éditions du Tramrail, 1990) Jean-Louis JOUBERT, Amina OSMAN & Liliane RAMAROSOA, *Littératures francophones de l'Océan Indien. Anthologie* (Éditions de l'Océan Indien/ Groupe de la cité internationale Création-Diffusion, Paris, 1993), Serge MEITINGER & J.-C. Carpanin MARIMOUTOU (éd.), *Océan Indien. Madagascar, La Réunion, Maurice* (Paris, Omnibus, 1998) et Jean-Georges PROSPER & Danielle TRANQUILLE (éd.), *Anthologie de la Littérature Mauricienne d'expression française. Des origines à 1920*, Moka (Maurice, Centre for Mauritian Studies, Mahatma Gandhi Institute, 2000).

¹⁹⁷ À côté d'Ithier (1981), de Joubert (1991), de Prosper (1994) et de Mathieu (1997), on trouve à titre d'exemple : Alain ROUCH & Gérard CLAVREUIL, *Littératures nationales d'écriture française. Afrique noire. Caraïbes. Océan Indien. Histoire littéraire et Anthologie* (Paris, Bordas, 1986), Jean-Louis JOUBERT, Jacques LECARME, Éliane TABONE & Bruno VERCIER, *Les littératures francophones depuis 1945* (Paris, Bordas, 1986), Michel HAUSSER & Martine MATHIEU, *Littératures francophones. III. Afrique noire, Océan Indien* (Paris, Belin, 1998)

critiques ; on compte des colloques internationaux et des thèses qui traitent de la littérature mauricienne d'expression française¹⁹⁸.

En revanche, pour la littérature mauricienne d'expression anglaise, on ne compte guère plus que quelques articles et quatre très récentes anthologies avec une focalisation quasi exclusive sur des nouvelles et la poésie. La seule entreprise d'anthologisation commune entre les traditions littéraires en français et en anglais, avec une forte majorité de textes en français date des années 1970¹⁹⁹.

Il est donc peu étonnant que ce soient surtout les travaux critiques au sujet de la littérature mauricienne d'expression anglaise qui font défaut. Ils se présentent sous forme d'inventaires historico-littéraires – 'panorama', 'tableau', 'survey', 'overview'... – tantôt exhaustifs (Ramharai

¹⁹⁸ Cf. par exemple : Aslakha CALLIKAN-PROAG, *Marcel Cabon, rêve et réalité* (Port Louis, Maurice, ACP, 1982), Collectif, *Édouard J. Maunick, Hommage* (Paris, L'Harmattan, 1992), Christophe CHABBERT, *Malcolm de Chazal, l'homme des genèses : de la recherche des origines à la découverte de l'avenir perdu ?* (Paris, L'Harmattan, 2001) ou Frédéric-Gaël THEURIAU, *Loys Masson : engagement et romantisme* (Antibes, Vaillant, 2010). Pour des ouvrages critiques, cf. par exemple : Issur & Hookoomsing (2001), Peter HAWKINS, *The Other Hybrid Archipelago: Introduction to the Literatures and Cultures of the Francophone Indian Ocean* (Plymouth, Lexington, 2007), Srilata RAVI, *Rainbow colours. Literary Ethno-topographies of Mauritius* (Plymouth, Lexington, 2007). Pour les revues et journaux, cf. par exemple : *Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 114, « Littérature Mauricienne » (Paris, Clef, 1993), *Interculturel Francophonies*, n° 4, « Identités, langues et imaginaires dans l'océan Indien » (nov.-déc. 2003), *Francofonia*, n° 48, « La littérature mauricienne de langue française » (Printemps 2005), *Revue de Littérature Comparée*, n° 318, « Littératures indiaocéaniques » (2006/2), *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, « Numéro spécial sur l'Océan Indien » (Printemps 2008), *International Journal of Francophone Studies*, vol. 13, n°3-4, Numéro spécial « Between Words and Images: The Culture of Mauritius » (2010). Pour les colloques, cf. par exemple : « Penser l'altérité : autour de l'œuvre d'Ananda Devi et des écrivaines mauriciennes contemporaines », Colloque international à l'Université catholique Louvain-la-Neuve, Belgique (Décembre 2007), « Indicités. L'hybridation dans les littératures indocéaniques », Colloque international à l'Université autonome de Barcelone (Avril 2009). Pour les thèses, cf. par exemple : Shakuntala BOOLELL, "La figure imaginaire de Maurice d'après les œuvres littéraires de langue française et les pratiques populaires" (Université Montpellier III, 1979), A.K. MOOTOSAMY, *L'image de la société mauricienne à travers les romans et les contes* (Sorbonne, Paris IV, 1981), Danielle CHAMARY, *Le roman féminin de l'île Maurice* (Université de Nantes, 1985), Anil Dev CHINIAH, "Vers une poétique de l'identité : essai sur sept poètes métis de l'île Maurice (1964-1985)" (Université de Nice, 1992), Danielle TRANQUILLE, "Visions d'une île. Espace et personnages dans six romans « mauriciens » de la dernière décennie" (Université de Maurice, 1997). Ces dernières années, on assiste à une véritable dynamique de recherches doctorales sur la littérature mauricienne d'expression française, en particulier dans les universités de langue anglaise et le domaine des *Postcolonial Francophone Studies*, avec souvent, un comparatisme entre Antilles/Caraïbes et Mascareignes, par exemple : Njeri GITHIRE, *Voices from ex/isle : Caribbean and Indian ocean women writers break geographical confines* (Pennsylvania State University, 2004), Véronique BRAGARD, *Voyages into Coolitude: Kala Pani Women's Cross-Cultural Creative Memory* (Université Catholique de Louvain, Belgique, 2003), Rohini BANNERJEE, *La construction identitaire dans l'œuvre romanesque d'Ananda Devi* (The University of Western Ontario, Canada, 2006), Karen LINDO, *States of Shame: Women, Affect, Transnationalisms* (University of Los Angeles, Californie, 2007), Namrata PODDAR, *Paradoxes of Insularity: Re-navigating the Island through the Contemporary Mauritian Francophone Novel* (University of Pennsylvania, 2010), Bruno JEAN-FRANÇOIS, "La poétique de la violence dans le récit francophone contemporain" (Université de Maurice, 2012).

¹⁹⁹ MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION ET DES AFFAIRES CULTURELLES DE L'ÎLE MAURICE, *Mauritius anthology of literature in the African context* [préface par Jean-Georges Prosper], Port Louis, The Mauritius Printing, 1977. Sur 51 auteurs au total, on compte 11 écrivain en anglais dont les textes comprennent 9 poèmes (dont des traductions du hindi) ainsi que 4 extraits de romans et de pièces de théâtre. Notons toutefois qu'une telle mise en lien rare des traditions littéraires trouve d'une certaine manière son épigone avec la « Collection Maurice » ou paraissent depuis 1994 des textes en trois langues.

1988) et d'une perspective relativement critique (Fabre, Quet, Smith²⁰⁰), tantôt comme un survol sommaire (Gopaul, Bhautoo-Dewnarain²⁰¹). On trouvera également des analyses sur l'engagement idéologique des écrivains qui font partie d'études plus vastes consacrées à la littérature mauricienne en français ou créole (Mootoosamy 1981, Asgarally²⁰²). Nous n'avons repéré qu'un seul travail de critique se focalisant sur un écrivain individuel, c'est-à-dire Deepchand Beeharry, qui est considéré par Fabre (1980) et Quet (1984) comme le meilleur écrivain mauricien d'expression anglaise jusqu'aux années 1980 et dont le roman *That others might live* (1976) est le seul à avoir capté l'attention universitaire (Pirbhai²⁰³). Ajouté à cela, on relève des articles dont l'orientation élogieuse est au détriment de la dimension critique²⁰⁴. La figure qui sort de ce tableau frugal de manière tout à fait exceptionnelle est Lindsey Collen dont les romans, très salués par la critique, ont eu l'attention de certains chercheurs²⁰⁵.

Bien entendu, notre regard sur l'histoire littéraire mauricienne ne pourra être que panoramique. Nous nous contenterons donc de présenter brièvement les grandes étapes, les courants, les auteurs, les projets littéraires les plus importants des deux traditions littéraires. Comme un choix s'impose pour les travaux sur les productions en français, nous nous référerons, entre autres, à l'histoire littéraire de Joubert (1991 : 97-189) qui s'appuie partiellement sur Prosper (1994 [1978]). Il existe par ailleurs d'autres travaux, plus synthétiques, ou qui abordent l'hétérogénéité du champ littéraire mauricien, dans une perspective tantôt synchronique, tantôt

²⁰⁰ Michel FABRE, "Mauritian Voices: a panorama of contemporary creative writing in English" (in *World literature written in English*, vol. 19, n° 2, 1980 : 121-137), Danielle QUET, "Mauritian Voices: a panorama of contemporary creative writing in English" (in *World literature written in English*, vol. 23, n° 2, 1984 : 303-312) et Angela SMITH, "Mauritian Literature in English" (in KILLAM, G.D. (éd.), *The Writing of East and Central Africa*, London, Heinemann Educational Books, 1984 : 70-81)

²⁰¹ Sushila GOPAUL, "Les voix Anglophones : La littérature mauricienne de langue anglaise" (in *Notre Librairie*, n° 114, op. cit. 1993 : 62-69) et "La présence indienne dans la littérature mauricienne anglophone" (in Shantha RAMAKRISHNA (dir.), *La diaspora indienne à Maurice*, vol. 28, n°1, New Delhi, Conseil Indien pour les relations culturelles, 1999 : 203-214) et Nandini BHUTOO-DEWNARAIN, "Mauritian Writing in English: A survey" (in *Wasafiri*, vol. 15, n° 30, 1999 : 21-24).

²⁰² Issa ASGARALLY, *Littérature et révolte* (Port Louis, Maurice, Le Flamboyant, 1985)

²⁰³ Mariam PIRBHAI, "The Indenture Narrative of Mauritius: Deepchand Beeharry's *That Others Might Live*" (chapter 3 in *Mythologies of migration, vocabularies of indenture: novels of the South Asian Diaspora in Africa, the Caribbean, South-East Asia and the Pacific Rim*, University of Toronto Press, 2009 : 41-65)

²⁰⁴ Cf. par exemple : M.A. JEYARAJU & P. JEYAPPRIYA, "Beeharry's Lament for Indian Immigrants in Mauritius in *That Others Might Live*" (in R.A. SINGH. (éd.), *Critical Studies of Commonwealth Literature*, Jaipur, Book Enclave, 2003 : 63-74)

²⁰⁵ Cf. entre autres : Sue THOMAS, "Memory Politics in the Narratives of Lindsey Collen's *The Rape of Sita*" (in Derek WRIGHT (éd.), *Contemporary African Fiction*, Bayreuth, Bayreuth African Studies, 1997 : 123-137), Miki FLOCKEMANN, "Traumas and transformations: Fictions which play with what "they say", by Zakes Mda and Lindsey Collen" (in *Journal of Literary Studies*, vol. 20, n° 3-4, 2004 : 248-264), Anne REEF, "Representations of Rape in Apartheid and Post-apartheid South African Literature" (in Anna FAHRAEUS & Ann Katrin JONSSON (éd.), *Critical Studies*, vol. 26, « Textual Ethos Studies or Locating Ethics », 2005 : 245-262), Eileen Williams-Wanquet, "Anti-novel as Ethics: Lindsey Collen's *The Rape of Sita*" (in *Connotations*, vol. 15, n° 1-3, 2005/2006 : 200-214)

diachronique²⁰⁶. Pour le versant anglophone, la totalité des ressources, faibles en nombre, sera prise en compte.

II.1.1 Préhistoire et émergences littéraires au XIX^e siècle : le monopole du français

Dès les origines de l'île de France, les voyageurs ont été nombreux à publier des textes sur leur passage : François Léguat, Pierre Poivre, mais surtout Bernardin de Saint-Pierre qui acquiert une célébrité avec son *Voyage à l'île de France* (1773) avant de lancer avec le bref roman pastoral à coloration rousseauiste *Paul et Virginie* (1788) le bestseller du XVIII^e siècle. Baudelaire séjournera dans l'île en 1841, Marc Twain en 1896.

Si entre l'installation de la première presse en 1768 et 1803 on publie près de 350 documents dans l'île²⁰⁷, la littérature proprement mauricienne prendra sa naissance dans des sociétés littéraires qui se créent au lendemain de la Révolution à l'image des clubs parisiens. Dans des cercles comme les *Kangourous*, le *Caveau moderne*, *La Table Ovale* ou la *Société Littéraire de l'Isle de France*, les bons esprits se retrouvent pour échanger des vers et des chansons, critiquer des ouvrages. Si ces sociétés marquent en leur temps la vie intellectuelle dans l'île jusqu'à la moitié du XX^e siècle, elles se révèlent, à partir de 1810, souvent comme le centre d'une résistance diffuse, idéologique et linguistique face à l'administration britannique. Ramharai parle d'une « littérature coloniale en situation dominée dans une langue dominante »²⁰⁸. La colonisation française se perpétue donc à travers l'écriture littéraire (et d'autres formes). Si cela témoigne d'une sorte de subversion de la part des anciens colonisateurs devenus *stricto sensu* colonisés (cependant hautement privilégiés) à leur tour, ce geste sublimé comme héroïque, n'est toutefois pas une véritable révolte, car la situation, nonobstant l'anglophonie officiellement imposée, est bien cautionnée par les Britanniques. En bref, toute la production littéraire

²⁰⁶ Pour des travaux plus synthétiques, cf. Robert FURLONG, "La Littérature mauricienne existe-t-elle ? Rapports sociaux d'une production littéraire à l'île Maurice" et Jean-Georges PROSPER, "Les grands thèmes de la littérature mauricienne" (in *Notre Librairie*, n° 54-55, Juillet-Oct. 1980 : 71-81 et 83-97). Pour des panoramas plus récents, cf. Jean-Louis JOUBERT, "La littérature mauricienne à vol d'oiseau" (in *Francofonia*, n° 48, Printemps 2005 : 7-12). Pour des travaux sur le champ littéraire, cf. Peter HAWKINS, "Y a-t-il un champ littéraire mauricien ?" (in Romuald FONKOUA, Pierre HELEN & Katharina STÄDTLER (dir.), *Les Champs littéraires africains*, Paris, Karthala, 2001 : 151-160) et Ramharai 2006.

²⁰⁷ Robert FURLONG, "Préhistoire, émergence, évolution d'une littérature : le cas du XIX^e siècle mauricien" (in *Francofonia*, n° 48, *op.cit.*, 2005 : 16)

²⁰⁸ Vicram RAMHARAI, "Dynamiques des revues littéraires à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle à Maurice" (in Norbert DODILLE (dir.), *Idées et représentations coloniales dans l'océan Indien*, Paris, PUPS, 2009 : 562-563)

mauricienne en français au long du XIX^e siècle est alors à mettre en relation avec le sentiment d'une menace de l'identité culturelle et d'une injonction à sa sauvegarde. Il n'est donc pas étonnant que les textes produits soient souvent marqués par des sujets tels que l'antiabolitionnisme et une idéalisation de la « Mère France » comme de vieilles anthologies le montrent clairement²⁰⁹. Émane alors un nombre de poètes sentimentaux – Charles Castellan, Charles Gueuvin, Fernand Duvergé... – au ton moralisateur et à l'esthétique académique dont la seule ambition est de composer des vers conformes aux règles classiques. Au total, on ne comptera toutefois pas plus d'une vingtaine de textes littéraires dans la phase politiquement mouvementée du début du XIX^e siècle jusqu'en 1939, moment où prendra fin la période que Furlong, en se référant à Bourdieu, appelle la « préhistoire littéraire » de Maurice (2005 : 23).

Ce sont les années 1840 qui sont considérées comme la phase de transition vers une période d'émergence de la littérature dans l'île. Le tournant est marqué ici par un collectif de texte, le *Keepsake Mauricien* (1839) – curieusement en anglais – et en particulier le texte programmatique "Aux Jeunes Mauriciens" d'Eugène Bernard qui, en faisant l'éloge de l'île, est le premier à inciter les écrivains à devenir à travailler le lien entre écriture et patrie sans recours permanent et mythifiant à l'Europe (*ibid.* 26-27). Cela dit, c'est toutefois à la lutte politique et culturelle farouche entre la société coloniale blanche et la couche montante des gens de couleur que la littérature mauricienne au XIX^e siècle doit son essor. Dès les années 1830, nous l'avons montré, ceux-ci s'opposent à l'exclusion sociale et tentent de se distinguer par l'éducation et l'esprit. Des bourses d'études leur reviennent, ils lancent des journaux (*La Balance, La Sentinelle de Maurice*) et créent en 1939, acte provocateur, leur propre *Société d'Émulation Intellectuelle* avec le but « d'étendre le plus possible le goût des belles lettres et celui de l'étude parmi une population qui avait besoin d'apprendre, d'acquérir, de grandir intellectuellement »²¹⁰. Les gens de couleur et leur désir de reconnaissance sont un véritable moteur de la production artistique. Selon le mot d'ordre « Instruisez-vous » de Rémy Ollier, rédacteur en chef de *La Sentinelle de Maurice*, poète engagé des années 1830 et 1840, ils deviennent majoritaires parmi les écrivains mauriciens et se distinguent surtout par leur fervent « francotropisme », néologisme de Prosper (1994) pour désigner l'allégeance intellectuelle à la France. L'importance que ces auteurs accordent à la forme, leurs conceptions parnassiennes et romantiques ainsi que leur occultation du réel est en effet conforme aux exigences fondamentales de leur combat : devenir par le savoir, l'intelligence, la compétence, la maîtrise des techniques sophistiquées de la culture dominante, égaux des Blancs. Dans une telle compétition culturelle, la littérature ne peut être

²⁰⁹ Cf. par exemple Jean URRUTY, *Poètes mauriciens*, vol. I-III (1971-73)

²¹⁰ Arno & Orian (1986 : 112-3) citent Edgar JANSON, *Le Mouvement Littéraire à Maurice de 1809 à 1840* (1909). Furlong (2005 : 33) souligne le caractère provocateur de l'entreprise de la part des gens de couleur, car de 1805 à 1821, une première *Société d'Émulation Intellectuelle* avait déjà existé, comportant uniquement des membres blancs.

que désamorcée selon Furlong ; les préjugés de couleur et les luttes socioculturelles ou autres sont entièrement gommés des thématiques abordées (1980 : 73-77). En revanche, il est intéressant de constater que les revues d'époque montrent une forte présence d'un imaginaire européen particulier : personnages aristocratiques et intrigues qui se déroulent dans la neige sont significatifs pour révéler une orientation vers une altérité fantasmée, traduisent le rêve d'un éden nordique et le lien avec une mère-patrie. La moralisation chrétienne (ou catholique) y est à l'ordre du jour : l'église et des péripéties amoureuses qui relèvent du miracle, des interventions divines et paroles sacrées, la primauté de l'amour et la remise d'âmes égarées dans le droit chemin sont autant de sujets à fantasmer et consolider l'identité d'une communauté fermée. Curieusement, pour ne pas déplaire aux Anglais, certains récits se passent même en Angleterre dans la noblesse britannique (Ramharai 2009 : 555-556). Un exemple de cette fascination presque malade de la vieille « Mère patrie », voire de l'Europe antique, vient de Léoville L'Homme (1857-1928), célébré comme « poète national » ou « père de la poésie mauricienne ». Ainsi, dans une lettre à un ami, L'Homme réclame « un peu de sol gaulois » pour en faire la terre de son tombeau et ailleurs, il chante la beauté de jeunes Indo-Mauriciennes qui cherchent de l'eau en comparant celles-ci à des porteuses d'amphores helléniques (Joubert 1991 : 117-118)²¹¹. On dirait que l'appel de Bernard a été sacrifié sur l'autel des émulations aux visages métropolitains...

Il est vrai que le dynamisme culturel de la part des gens de couleur naît d'une certaine manière des réalités fortement ancrées dans des déterminations biologiques, de leur sentiment d'infériorité et de leur désir mimétique par rapport à l'univers fermé des Blancs. N'oublions pas non plus qu'ils tentent de se distinguer par rapport aux nouvelles couches sociales indiennes en se protégeant derrière leur appartenance à la culture occidentale et française. Cela dit, force est de constater que les gens de couleur montrent que la culture savante n'est plus l'apanage d'un seul groupe et on leur doit une grande partie de la promotion et de l'effervescence culturelle dans la société mauricienne.

Tout au long du XIX^e siècle, se forge le désir de former une culture insulaire propre. François Chrestien publié en 1822 les *Essais d'un bobre africain* où il adapte, entre autres, des fables de La Fontaine en créole, leçon qui sera reprise par Charles Baissac. Depuis la libéralisation, puis l'abolition de la censure en 1832, les journaux et revues sont florissants. La poésie domine le fait littéraire et la prose est quasi inexistante : un seul roman paraîtra au cours du XIX^e siècle. Le plus étonnant des ouvrages du XIX^e siècle évoquant Maurice est le roman *Georges* (1843) d'Alexandre

²¹¹ Il est étonnant qu'une telle imagerie ne soit pas l'apanage du passé. Ainsi, en 1990, Régis Fanchette évoque dans son poème "Mumtaz Mahall's shrine" une villageoise mauricienne à travers une métaphore antique : « that Mauritius village girl [...] as a princess born with her raven hair bobbing under the steady earthenware jar baked like a Greek amphora » (Fanchette 1996 : 56). La mythologie grecque fait aussi partie de l'imaginaire poétique de Khal Torabully.

Dumas qui n'a jamais visité l'île. Le héros en est un jeune et riche Mulâtre mauricien qui est rejeté par la bonne société blanche et prend la tête d'une révolte d'esclaves.

Le siècle se termine par la première anthologie consacrée à la production littéraire de l'île²¹², étape initiale dans la création d'un canon littéraire dans l'île. Cet « acte fondateur » et ce signe d'« une certaine maturité littéraire » peut effectivement être considéré comme un moment de transition entre la phase d'émergence et la constitution du champ littéraire (Furlong 2005 : 38). Un tel dynamisme se traduit également dans les nombreuses revues autour de la fin du siècle²¹³. Ces plateformes fertiles de débats culturels et artistiques gravitent autour de l'écrivaine Marie Leblanc qui, tout en publiant un nombre considérable de textes, en traduisant des romans de l'anglais et en dirigeant cinq des revues, n'obtient pas de notoriété au-delà de son temps²¹⁴.

II.1.2 Le XX^e siècle : ouvertures et modernités

Le grand événement littéraire mauricien du début du XX^e siècle est la fondation de *L'Essor* en 1916 qui deviendra jusqu'en 1956 le lieu d'effervescence littéraire pour de nombreux talents mauriciens et d'autres îles de l'océan Indien. Aux littéraires s'ajoutent les annalistes, chroniqueurs, historiens, statisticiens, débats théologiques, contribuant ainsi à cet engouement pour une identité insulaire.

C'est dans l'entre-deux-guerres que plusieurs prosateurs font leur apparition, dont Savinien Mérédac (1880-1939), Clément Charoux (1887-1959) et Arthur Martial (1899-1951). Mérédac est surtout connu pour son roman *Polyte* (1926), Martial doit sa renommée au recueil de nouvelles *Au pays de Paul et Virginie* (1928), ainsi qu'à ses romans *La poupée de chair* (1932) et *Sphinx de bronze* (1935), et Charoux sortira *Ameenah* (1938) qui porte en sous-titre l'appellation programmatique de « roman mauricien ». Malgré la passion des auteurs pour la « patrie française », leurs œuvres se caractérisent en effet par une certaine 'mauricianité' qui tient d'abord aux multiples suggestions et implicites culturels compris (exclusivement) du public local. Rappelant les nouvelles de Maupassant, elles mettent en scène les antagonismes entre

²¹² Édouard FROMET DE ROSNAY, *Table Ovale – Poètes créoles. Anthologie mauricienne : Galerie poétique de l'île de France. 1803-1897* (Port Louis, Planters Gazette, 1897)

²¹³ Pour voir l'importance de ces vecteurs culturels et politiques que sont les revues littéraires, cf. Ramharai 2009.

²¹⁴ Cf. Danielle TRANQUILLE, Vicram RAMHARAI & Robert FURLONG, *Une Mauricienne d'exception : Marie Leblanc* (Port Louis, Imprimerie Best Graphics, 2005)

communautés et la vie sur la plantation sucrière²¹⁵ et refusent les pièges de l'exotisme facile. Toutefois, avec la distance d'un lecteur contemporain²¹⁶, on les considérerait comme des fictions ethnographiques qui révèlent les présuppositions idéologiques de l'époque et de leurs auteurs : logiques d'exclusion, de domination, de préjugés et méconnaissances entre communautés, ainsi que l'autre versant du contact de culture colonial, c'est-à-dire attirance et fascination érotico-exotiques de l'altérité inconnue. Furlong parle au sujet de ces auteurs d'une « francolâtrie exacerbée » qui affirmerait la supériorité de la civilisation blanche et consoliderait des stéréotypes eurocentristes (1980 : 80).

La scène littéraire mauricienne de la première partie du XX^e siècle est sous le règne de Robert-Edward Hart (1891-1954) et ses 42 œuvres à l'esthétique intériorisée, mélancolique et symboliste. Le poète en quête spirituelle est un des premiers, à la fin des années 1920, à introduire le vers libre dans l'île. Hart décline plusieurs invitations à s'installer à Paris ce qui lui vaudra une quasi-absence de reconnaissance hors de Maurice de son vivant (et au-delà). Son enracinement dans le lieu insulaire se montre surtout dans le *Cycle de Pierre Flandre*, ensemble de textes conçus entre 1928 et 1936, qui se lit comme une ode au passé fabuleux, au paysage et à la synthèse de la mosaïque culturelle de l'île. Enfin, Hart jouera un rôle novateur en prolongeant les rêveries du Réunionnais Jules Herman sur le continent mythique de la Lémurie, et qu'il fera découvrir à son ami Malcolm de Chazal (1902-1981).

C'est à partir des années 1940 que De Chazal s'impose dans l'univers littéraire mauricien. « Salvador Dali austral », « météore poétique » et « monument incongru et mystérieux, incontournable » (Joubert 1991 : 137) sont autant de descriptifs pour un excentrique qu'on contemple à distance, car suspicieux d'une mystification. S'il a son heure de gloire parmi les surréalistes français – Francis Ponge, André Breton, Georges Bataille – qui lui trouvent une autorité prophétique, ce qui lui permettra de publier *Sens plastique* (1948) chez Gallimard, son œuvre ultérieure reste inconnue à Paris. *Petrusmok* (1951), roman mythique composé en une série de visions nées des promenades dans les paysages mauriciens, est trop enraciné dans le lieu insulaire pour trouver une reconnaissance française. Au pays, le sens de provocation,

²¹⁵ Pour une brève analyse des « romans de la plantation » de Martial et de Charoux et une mise en lien avec d'autres œuvres aux thématiques similaires qui les ont succédés jusqu'à nos jours, cf. Vinesh HOOKOOMSING, "Les romans de la plantation" (in *Francofonia*, n° 48, *op.cit.*, 2005 : 41-59).

²¹⁶ Il est évident qu'il faut se garder d'uniquement juger un texte historique à travers notre prisme contemporain et ainsi y voir, par rapport à nos critères prétendument plus évolués, une opposition systématique, atemporelle et universelle d'un *même* colonisateur occidental et d'un *autre* autochtone et colonisé. Si on peut aller dans ce sens aussi loin que de considérer l'Occidental d'hier d'une certaine manière comme un *autre* par rapport à celui de nos jours, un tel relativisme historique ne doit en revanche aucunement nous aveugler sur les évidentes persistances des phénomènes de domination, de discrimination, d'exploitation directement en lien avec une ligne de fracture colonisateur/colonisé. Le fait qu'il y a effectivement des zones d'ombre, des contradictions et des ambiguïtés entre des pôles dichotomiques (ou dichotomisés) de l'époque coloniale, n'invalide certainement pas la puissance de ces pôles et oppositions dans la construction et la manipulation des idéologies et imaginaires.

l'anticapitalisme et l'originalité radicale revendiqués de ce « fou littéraire » qui s'adonne aussi à la peinture 'naïve' ne sont pas toujours les bienvenus. L'amour-haine qu'il porte à son île et l'apologie qu'il fait des Noirs et de la langue créole au point que Senghor même le considère comme un chantre de la Négritude créent, bien évidemment, de fortes tensions avec ses compatriotes franco-mauriciens. L'univers littéraire et philosophico-ésotérique de cet érudit insolite étant trop complexe pour être résumé en quelques lignes²¹⁷, on évoquera toutefois la mythologie lémurienne. De Chazal s'inspire des *Révélations du Grand Océan* (1927) d'Herman qui pense avoir découvert dans les Mascareignes les reliques d'un continent matriciel, le berceau de l'humanité : la Lémurie. Il développe le mythe de fondation insulaire en une véritable cosmogonie, qui, contrairement aux mythes romantiques de *Paul et Virginie* et celui du paradis terrestre aux sources naturelles abondantes et à la légèreté de vivre qu'il récuse, est tourné entièrement vers un dépassement des clivages ethniques et socioéconomiques de l'époque. Un tel décentrage de l'ordre du monde permettra à De Chazal de réaliser son désir d'autochtonie ; le lieu insulaire pourra ainsi rompre le cordon ombilical avec les vieilles métropoles, et tout particulièrement l'Europe²¹⁸. Il n'est donc pas surprenant qu'il s'engage activement du côté des indépendantistes. L'homme d'esprit qui laisse à sa mort un héritage artistique considérable au point qu'on peut dire que tous les poètes contemporains sont plus ou moins directement inspirés par le visionnaire (Joubert 1991 : 145), acquiert peu de renom hors des spécialistes. Le poète Raymond Chasle (1930-1996), connu pour sa mystique cosmique, ainsi que Prosper, propagateur de l'indianocéanisme, s'inscrivent ouvertement dans la postérité de De Chazal. Pour Prosper, « c'est par cet élan mystique de verticalisation que la littérature mauricienne échappe au romantisme mouillé d'insularité, à l'exigüité horizontale, pour mieux prendre une place légitime dans les courants universels de la pensée » (1980 : 96). Les verticalités extatiques et prophétiques de De Chazal restent néanmoins trop complexes et excentriques pour trouver des résonances dans la société mauricienne. Sa reconnaissance officielle récente est donc toute relative²¹⁹.

²¹⁷ Pour un panorama succinct de la logique du système philosophique et cosmogonique chazalien, cf. Joubert (1991 : 140-146).

²¹⁸ Pour une discussion détaillée de la mythologie lémurienne, cf. Michel BENIAMINO, "Une géographie mythique dans les Mascareignes : la Lémurie" (in Antonelle EMINA (éd), *Les mots de la terre. Géographie et littératures francophones*, Rome, Bulzoni, 1998 : 205-221).

²¹⁹ L'institution paraétatique de la Fondation Malcolm de Chazal (FMC) créée par le gouvernement en 2003 sommeille depuis 2005 pour des raisons qui relèvent du jeu politique local. Les célébrations du centenaire de sa naissance en 2002 n'ont pas une visibilité particulière et Peghini (2009 : 71) a raison de souligner le caractère paradoxal du fait que l'auteur est confiné à (et récupéré par) sa communauté d'origine dont il fustigeait si violemment les tares à l'époque. On verra ce qu'apportera le nouveau souffle de la fondation avec diverses manifestations nationales et internationales en 2011, entre autres le colloque international « Malcolm de Chazal : hier et aujourd'hui » du 28 septembre au 1er octobre 2011 à Port-Louis par la FMC.

II.1.3 Vers la pluralité et les écrivains en exil

La Seconde Guerre mondiale accentue une évolution sociale et culturelle déjà entamée. Le francotropisme, jusqu'alors posture inévitable des intellectuels mauriciens, est abandonné et ne survit plus que sous la plume de quelques nostalgiques. C'est Marcel Cabon (1912-1972) qui symbolise le passage vers une pluralité culturelle assumée. Issu d'une famille créole pauvre, l'autodidacte est surtout connu pour son roman *Namasté* (1965) qui dresse le tableau d'un jeune villageois indo-mauricien. Si les personnages indo-mauriciens étaient jusqu'ici rejetés dans l'extériorité du pittoresque par les romanciers de l'île et peints, à de rares exceptions près, d'un point de vue dépréciateur, voire offensant, Cabon ne verse ni dans les stéréotypes ni dans les conventions. Au contraire, l'univers dont il parle se présente plutôt comme le cadre idéal pour l'émergence d'une identité culturelle plurielle appelée de ses vœux, le 'mauricianisme'. Dans le sillon des libérations formelles et poétiques des années 1930 et depuis que Jean Erenne avait introduit le surréalisme à Maurice, les avant-gardistes s'inscrivent aussi dans cette veine. Outre De Chazal, on nommera ici le peintre et écrivain Hervé Masson qui fonde en 1942 le Cénacle, cercle privé qui regroupait quelques artistes et intellectuels (De Chazal, Cabon, Erenne, Henri Dalais, Hugues de Jouvancourt...) en révolte contre la bienséance culturelle et sociale de la bourgeoisie coloniale et en faveur d'une modernité spécifique à l'île. Cette modernité traduisant la quête des transformations sociales qui préparent l'indépendance, s'exprime ainsi chez Masson : « À Maurice, on n'a pas besoin de Franco, d'Indo, ni d'Afro-Mauriciens : il suffirait d'avoir des Mauriciens » titre-t-il symptomatiquement un article dans *L'Express* en 1964 tandis qu'au moment de l'indépendance, il intitule sa chronique dans le même journal "Mauricianisme avant tout" (cité par Peghini 2009 : 73-74).

La décennie 1960 est celle d'une société en forte mutation, et les productions littéraires en sont souvent un témoin direct²²⁰, comme nous le verrons aussi plus tard au niveau des productions en anglais. Surgissent alors un certain nombre de « poètes de l'identité » (Joubert 1991 : 155) qui donnent libre essor à des valorisations de la pluralité ethnoculturelle de l'île. Erenne, Édouard Maunick, Pierre Renaud, Emmanuel Juste, et d'une moindre manière Régis Fanchette prêtent leur voix à cette « négritude mauricienne » (*ibid.*) qui n'exalte pas une couleur de peau exclusive, mais chante l'éloge du partage et des métissages culturels. De Chazal et ses disciples valoriseront également l'héritage africain, et la pluralité culturelle est au cœur du courant dit « indianocéaniste », projet humaniste forgé en 1960 à l'occasion du colloque

²²⁰ Cf. Vicram RAMHARAI, "La littérature des années soixante à Maurice : reflet ou refus d'une société en mutation" (in *Revue des Mascareignes*, n°4, « Les années soixante dans le sud-ouest de l'Océan Indien », 2002b : 107-115)

fondateur de l'Association historique internationale de l'océan Indien à Antananarivo par Camille de Rauville²²¹, et repris par Prosper²²².

Notons enfin que jusqu'à l'indépendance de Maurice, le champ littéraire est dominé par les hommes et par une absence de visibilité des femmes. Les anthologies et histoires littéraires mentionnent peu la contribution de celles-ci dans la fondation et l'émergence d'une littérature mauricienne, même si leurs publications sont nombreuses avant l'indépendance comme le montre Ramharai²²³. Si ces femmes sont toutes d'origine européenne et écrivent en français – on en dénombre une vingtaine de 1920 à 1968 (*idem* 2006 : 189) –, la première génération d'écrivaines non blanches commencera à apparaître dans l'île au début des années 1970, entre autres avec Lilian Berthelot et Renée Asgarally.

Depuis les années 1950, le développement des transports aériens permet de sortir plus facilement de l'isolement insulaire et de se tourner vers des éditeurs européens. Ainsi, Chasle se joint à ses homologues poètes Jean-Claude d'Avoine et Joseph Tsang Mang Kin pour fonder la revue *L'Étoile et la Clef* qui sera éditée en 1976 à Bruxelles. Ces mises en lien sont vitales, car il n'existe plus de revue d'envergure depuis 1956 à Maurice et les pages de journaux ne peuvent que difficilement permettre un épanouissement littéraire, d'autant plus qu'il n'y a pas de maison d'édition jusqu'à la fondation des Éditions de l'Océan Indien en 1977.

Cela ne doit néanmoins pas faire oublier que la promesse d'une visibilité plus grande, et la tentation d'un dépaysement physique et psychologique avait incité déjà depuis longtemps de nombreux auteurs à quitter l'île. Tous les historiens de la littérature mauricienne soulignent en effet que dès leurs origines, les lettres mauriciennes se sont nourries de ce jeu des exils en miroirs : si l'isolement insulaire pousse les écrivains et leurs imaginaires vers les lieux ancestraux en dehors de Maurice, pour ceux qui quittent l'île, le sentiment s'inverse, l'idée du pays perdu et le rêve de retour à l'insularité maternelle s'imposent. En outre, l'exil est ambigu et se construit

²²¹ De Rauville lui-même expose son projet humaniste paninsulaire, entre autres, dans son anthologie sur la littérature de l'océan Indien (1990 : 19-36). Pour une critique récente du projet identitaire et littéraire du poète, cf. Michel BENIAMINO, "Camille de Rauville et l'indianocéanisme" (in Issur & Hookoomsing : 2001 : 87-105). Beniamino montre que le projet identitaire qui valorise la pluralité culturelle sous le patronage linguistique de la francophonie est très opposé aux métissages culturels et biologiques, et ainsi à la prise en compte du créole. Il élabore avant tout un « métissage conceptuel » ne portant donc aucune attention au politique ou au matérialisme. La créolisation n'est enfin pas la seule absente dans ce projet idéologique qui prône l'alliance entre Occident et Orient. Dans l'indianocéanisme de De Rauville, il manque bien évidemment l'élément africain.

²²² Pour une synthèse de la conception indianocéaniste de Prosper lui-même, on peut renvoyer au nouveau chapitre XIII de l'édition augmentée de son histoire littéraire (1994 : 299-314), ou bien à son article "La créolie indianocéaniste : un humanisme planétaire" (in Issur & Hookoomsing 2001 : 107-121).

²²³ Vicram RAMHARAI, "La littérature féminine ou la parole récupérée" (in Gillette STAUDACHER-VALLIAMÉE (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002c : 261-270)

entre deux pôles : soit, une posture de retour à l'origine, une littérature de ressourcement et d'enracinement, soit une littérature plurielle, ouverte aux rencontres de tous les mélanges, littérature de l'errance et de l'écartèlement. S'il est donc souvent délicat de distinguer entre une production romanesque proprement mauricienne et une littérature de l'exil, on peut en revanche affirmer que la pulsion contradictoire de l'exil commande encore une part essentielle de la littérature mauricienne (Joubert 1991 : 172). Indispensable pour la compréhension de la production littéraire de l'île, mais bien trop vaste pour être exposé ici, contentons-nous d'évoquer les plus importants de ces exilés en France.

On pense d'abord à Loys Masson, poète engagé qui quitte Maurice pour s'associer à la résistance française et ne reviendra dans son île natale qu'à travers des schémas récurrents de ses romans engagés. *L'Étoile et la Clef* (1945) met en scène les luttes de libération des travailleurs sucriers et dans *Le Notaire des Noirs* (1961), le héros s'oppose aux préjugés de sa propre classe et défendra la cause des opprimés. Dans l'exil qui agit comme un exorcisme nécessaire d'une mauricianité toujours prégnante et douloureuse, Masson revisite donc l'héritage des péchés ancestraux de son île. La veine réaliste et critique de ses textes sera continuée plus récemment par Marie-Thérèse Humbert et toute une nouvelle génération d'auteurs au projet littéraire engagé (Ananda Devi, Carl de Souza...) qui se trouve dans notre corpus. Nommons ensuite Jean Fanchette, davantage connu pour sa poésie où il chante l'éloge du cosmopolitisme et la quête de l'origine perdue, qui est également l'auteur d'un roman, *Alpha du Centaure* (1975). Plus célèbre est Édouard Maunick, le poète mauricien du métissage. Sa poésie est consacrée à dire la complexité de l'identité, les mélanges de la langue et du sang, les échanges de l'île et de la mer. L'exil est pour Maunick l'acquiescement à la pluralité identitaire et à l'errance textuelle. Le poète appartient à ces auteurs mauriciens qui ont accompagné leur œuvre par d'abondantes réflexions métalittéraires et son *Anthologie personnelle* (1989) est précédée d'un texte-manifeste où il définit son art poétique et élabore sur la situation de l'écrivain mauricien. Comme Loys Masson, la romancière Humbert fait carrière en France, mais l'écriture la ramène vers son île natale, explicitement dans son roman *À l'autre bout de moi* (1979) qui soulève beaucoup de passions à Maurice, mais aussi à travers des échos subtils dans des textes ultérieurs. Évoquons enfin Jean Marie Gustave Le Clézio, qui, après s'être bâti une renommée importante dans les lettres françaises, renoue avec l'île de ses ancêtres dans plusieurs fictions, à partir du *Chercheur d'or* (1985). S'il faut probablement considérer le lauréat du prix Nobel de 2008 à la double nationalité française et mauricienne et avec une trajectoire nomade considérable davantage comme un écrivain transnational, la majorité des Mauriciens l'intègre généralement volontiers dans l'imaginaire et l'héritage contemporains de leur île.

Si nous nous sommes focalisé jusqu'à présent sur la littérature mauricienne en français, c'est tout simplement en raison de son écrasante majorité par rapport à des productions en d'autres langues – l'anglais, le hindi, le créole, le tamoul – néanmoins bien existantes. Force est également de constater que les œuvres et écrivains restent plus ou moins confinés dans leurs cercles linguistico-littéraire respectifs et il semble que l'échange au-delà de ces barrières est faible, même s'il existe à certains moments. Avant de passer aux écrivains de l'immédiat contemporain, s'impose donc ici un saut chronologique en arrière.

II.1.4 Les productions littéraires en anglais : historique

Si l'ouvrage bilingue *Fugitive and Miscellaneous Verses in English and French* de 1814 d'un auteur anonyme peut être considéré comme la première œuvre littéraire en anglais à Maurice (Ramharai 2006 : 177), la référence française est un fait culturel quasiment total dans l'île jusqu'au début du XX^e siècle. Les Franco-Mauriciens et les gens de couleur francophones dominant en effet les revues littéraires, les journaux, les cercles intellectuels et les beaux-arts. Le long du siècle passé, toute action culturelle venant de l'initiative des anglophones est alors contrecarrée : la presse est presque exclusivement en français, le clergé continue de prêcher en français, les écoles privées (et souvent plus prestigieuses) continuent à utiliser le français. Les Britanniques en revanche ne semblent pas développer d'attaches profondes à l'île. L'anglophilie certaine des gens de couleur n'aura pas de conséquences sur le fait littéraire, car elle est uniquement motivée par le ressentiment envers les Blancs de l'ostracisme desquels ils souffrent et ne mènera donc pas à des productions de textes. Que l'anglais et la littérature anglaise soient relégués à la périphérie montre le fait que, malgré la maîtrise de l'anglais de l'élite francophone, on traduit des textes anglais en français au lieu de les présenter dans l'original. C'est là effectivement un signe assez clair du rejet de la langue anglaise et de la mainmise de la parole française à travers l'écriture. Les rares termes utilisés dans le texte littéraire en anglais (ou en d'autres langues) ne font qu'exprimer un certain désir de vraisemblance, une couleur locale linguistique (*idem* 2009 : 563).

L'arrivée des anglophones dans le domaine littéraire est tardive. C'est au tournant du siècle et grâce aux assises socioéconomiques de plus en plus sûres qu'on constate un certain avancement culturel de la part de la population hindoue ou indo-mauricienne. Ces mouvements sont soutenus par la visite de Gandhi et la création de quelques associations et journaux ainsi qu'une

revue littéraire, le *Indian Miscellany* (1918). Le premier texte littéraire en anglais publié par un Mauricien est *The dripping cloud* de M.C. Pillay en 1918, œuvre qui tombe cependant tout de suite dans l'oubli (Ramharai 1988 : 3). C'est pendant les années 1930 et dans le sillon des revendications travaillistes que quelques voix littéraires émergent, et qu'on verra aussi *A Glimpse of Fairy Land* (1936), traduction d'une série de textes de Hart. Cela dit, un historien d'époque constate encore en 1930 que la quasi-totalité des productions, à quelques exceptions près, relèvent de la littérature en français (Ithier 1981 : 10-11). Les textes écrits en anglais sont considérés comme stériles (*ibid.* 121) et on fait l'observation suivante, quelque peu teintée de gallocentrisme :

Quant aux œuvres mauriciennes, de langue anglaise, il est admis, qu'à part quelques rares exceptions, la phraséologie en est défectueuse et le style boursoufflé ; les barbarismes et les solécismes sont fréquents et font sourire plus d'un anglais de chez nous. (*ibid.* 256)

Cette vision, aussi juste qu'elle puisse paraître, doit toutefois ne pas faire abstraction de la réalité sociopolitique derrière le décor littéraire. Les développements démographiques, nous l'avons vu, déclenchent une entente tacite entre Blancs et Gens de couleur qui se manifeste souvent par une mobilisation contre « le péril asiatique ». Car jusqu'alors, la littérature – et le discours social dominant en général – produisent encore des visions simplificatrices, pittoresques et avilissantes des réalités indo-mauriciennes. Mis à part les avant-gardistes souvent marginalisés eux-mêmes, les seules voix positives, nous l'avons vu, viennent de l'exil (Loys Masson), et il faudra attendre le *Namasté* (1965) de Cabon pour un portrait autre que condescendant de l'Indien dans le roman en français. La majorité des écrivains, peintres et journalistes mauriciens les plus connus avant l'indépendance viennent des communautés blanche et mulâtre.

Face à cette confiscation du discours littéraire, quelques jeunes intellectuels indo-mauriciens choisissent de produire des textes littéraires en anglais et on pourra parler d'un certain dynamisme pendant les années 1960²²⁴. C'est en effet autour des années mouvementées de l'indépendance qu'une nouvelle génération d'écrivains indo-mauriciens monte pour s'engager dans une littérature clairement idéologique en faveur des syndicats et des ouvriers hindous, dans la contestation de la dépendance coloniale et de l'oligarchie sucrière blanche. On constate donc que la plupart des écrivains publiant en anglais sont plus ou moins opposés, sur le plan idéologique et culturel, aux élites traditionnelles francophones. Parmi les auteurs, on trouvera Oodith Gopal, Jay Narain Roy et Aunuth Beejadhur, ainsi que Deepchand Beeharry et Dayachand

²²⁴ Ramharai (1988 : 38-39) donne une liste détaillée d'auteurs mauriciens d'expression anglaise, selon leur appartenance socio-ethnique, qu'il répartit en trois générations : 1915 à 1940, 1956 à 1965, 1966 à 1986.

Napal²²⁵, avec des œuvres aux titres programmatiques : *The road ahead* (1974) de Beeharry ou *The Years of Tribulation* (1975) de Napal. Quant aux titres, c'est *Watch them go down* (1967), seul roman d'Anand Mulloo, qui exhibe le plus ouvertement le caractère combattif et vindicatif d'une œuvre partielle et au réalisme cru, mais qui est néanmoins considérée comme le premier roman mauricien réussi en anglais (Fabre 1980 : 128)²²⁶. Dans ce contexte, il n'est pas insignifiant que Beejadhur soit également éditeur au journal pro-PT *Advance*, où la plupart des écrivains anglophones publient des textes sur la démocratie, l'éducation et des réformes et s'opposent au journal anti-indépendantiste *Le Cernéen* (Bhautoo-Dewnarain 1999 : 23). Évitions toutefois de dresser des dichotomies faciles entre francophones (= conservateurs, anti-indépendantistes) et anglophones (= progressistes, indépendantistes) : le fait que Cabon est rédacteur en chef d'*Advance* et que De Chazal y entretient une rubrique ne sont que des exemples d'un fait autrement plus compliqué. Cela dit, ces exceptions ne doivent pas voiler une prégnance des oppositions en question.

Dans le travail littéraire de ces auteurs anglophones, les sujets tournent donc aussi tout logiquement autour de l'évocation du cheminement douloureux de la diaspora indienne, l'appel à l'unité et le resserrement des liens avec l'Inde (Mootosamy 1981 : 140-151). Il est aussi intéressant de constater avec Angela Smith qu'il y a presque autant de commentaires sur ce que la littérature en anglais devrait faire, être... que de textes eux-mêmes. Elle cite à ce propos un avertissement très parlant de Mulloo : « The writer must assume his role as leader and spokesman, giving a voice and new consciousness to the masses whose consciousness, and dignity have long been suppressed under colonial rule »²²⁷. Il n'est alors pas surprenant qu'avec un tel didactisme idéaliste et politisé on crée des œuvres d'urgence et manichéennes qui auront du mal à survivre leurs créateurs. Il s'agit d'une production ethnicisée et la critique observe en 1980 que la quasi-totalité de la littérature produite par des écrivains hindous est en anglais (Furlong 1980 : 81)²²⁸. Si le caractère militant des œuvres tend à s'estomper une fois l'indépendance acquise, leur qualité littéraire ne va pourtant pas grandissant, exception faite du roman *That others might live* (1976) publié en Inde par Beeharry (en hindi : Dipchand Bihari). Michel Fabre est très critique par rapport à des auteurs qui croient pouvoir créer de la littérature par la simple maîtrise de l'anglais et imitent les auteurs britanniques canonisés et étudiés à

²²⁵ Il est intéressant de noter que Boolell et Cunniah (2000 : 136) font état d'un roman en français de Napal, *Une Lueur d'espoir* (Port Louis, Hart, date de publication inconnue) ce qui renforce l'idée du prestige et de la visibilité du français.

²²⁶ Le roman anticolonialiste de Mulloo est traduit en russe, hindi et marathi et donne à son auteur une certaine renommée en URSS et en Inde (Khojraty 2010 : 96).

²²⁷ Smith (1984 : 73) cite Mulloo (in MAURITIUS WRITERS' ASSOCIATION (éd.), *Literature and Life*, n°1, 1979 : 2).

²²⁸ Cf. Smith (1984 : 78-81) pour une liste exhaustive des productions littéraires mauriciennes en anglais jusqu'au début des années 1980. Ces productions trouvent aussi une petite entrée en annexe de l'histoire littéraire de Prosper (1994 : 321-323).

l'école (Shakespeare, Gray, Tennyson, Dickens, Elliot, Lawrence...). Il parle de « well-meaning and third-rate » et de « chopped-up prose, with little sense of rhythm or concern for formal sophistication, when it is not simply couched in faulty English » (Fabre 1980 : 125). Smith fait état, elle aussi, de textes poétiques assez médiocres qui ne seraient qu'une mauvaise imitation des romantiques anglais²²⁹.

De tels constats, on le verra, s'appliquent toujours à une partie de la production contemporaine. Pour les raisons sociolinguistiques évidentes que nous avons discutées, dans un contexte où l'héritage intellectuel, artistique et culturel (non religieux) est lié au fait francophone, où la presse en anglais n'arrive jamais à s'imposer²³⁰, la littérature en anglais doit forcément rester à l'écart. Peu de Mauriciens écrivant en anglais ont quitté l'île et des échanges transnationaux, réels ou imaginés, comme ceux entre les auteurs d'expression française n'ont jamais vraiment dynamisé le domaine. Ces derniers n'ont pas seulement une riche production littéraire, par rapport à la courte histoire de leur pays, mais ils pensent davantage le fait littéraire et leur situation d'artiste : Masson, De Chazal, De Rauville et Maunick ne sont que les figures les plus connues à avoir établi des projets poétiques et philosophiques, à avoir rédigé des manifestes et consacré toute leur vie à l'art. De similaires postures artistico-littéraires – et non sociopolitiques – se cherchent quasiment en vain dans le domaine anglophone de l'île.

Au début des années 1990 toujours, la poète Sushila Gopaul souligne que la majorité de la littérature mauricienne en anglais date des années 1960. L'inventaire qu'elle dresse ne contient qu'une petite poignée de poètes, de dramaturges et d'auteurs de nouvelles avec à peine des romanciers. Pour le faible enthousiasme littéraire après l'indépendance, elle liste quatre raisons : *primo*, un manque d'encouragement et de soutien financier ; *secundo*, les frais considérables de publication et l'absence de revues littéraires ; *tertio*, un certain auto-effacement de la part d'auteurs occupant ou ayant occupé précédemment des positions gouvernementales ou administratives par peur de paraître trop prétentieux et critiques ; et *ultimo*, une réception réticente et une reconnaissance lente d'écrivains non britanniques dans des pays anglophones, en particulier ceux d'origine indienne (Gopaul 1993 : 63-69). Si cette dernière considération peut être rejetée de nos jours où les Salman Rushdie, Vicram Seth et Arundhati Roy font la joie des libraires du monde entier – avec une esthétique où les auteurs mauriciens ont toutefois du mal à rentrer –, les autres arguments avancés semblent toujours

²²⁹ cf. « A knowledge of the English Romantic poets [...] seems to fall like a dead hand on their poetry rather than enliven it. » (Smith 1984 : 72)

²³⁰ Avec la fondation du premier journal, *Le Cernéen*, en 1832, la presse francophone a une longue tradition à Maurice et est jusqu'aux années 1950 quasiment sans rival. Entre 1966 et 1971, on compte jusqu'à treize quotidiens dont neuf en français et étonnement quatre en chinois (Baker 1972 : 28). En 1990, l'espace de la presse écrite est dominé à 90 % par des publications en français, y compris des importations de France (Baggioni & De Robillard 1990 : 154).

avoir une certaine validité. La discussion autour du champ littéraire donnera plus de précisions à ce sujet. Il suffira donc de dire à cet endroit que sur le « *continuum* » entre espaces littéraires dominants et espaces dominés (Casanova 2008 : 129), les écrivains mauriciens d'expression anglaise occupent sans aucun doute une place très minoritaire par rapport à leurs homologues francophones.

II.1.5 Les littératures immédiatement contemporaines

En 1980, Furlong a pu parler de l'absence « d'une littérature purement mauricienne dans son essence comme dans son propos » ce qui mènerait à des réticences de la part des lecteurs, ceux-ci « ne se reconnaissant pas dans ces pages reflétant d'autres mondes » (1980 : 71). Le critique se réfère particulièrement aux œuvres conservatrices et parnassiennes de la veine francotropiste et on peut comprendre (et partager) son interrogation :

Quelle valeur en effet attacher à ces œuvres où nymphes et naïades sont l'objet de beaux alexandrins et où l'amour est chanté par maints sonnets, ballades ou romans sirupeux, mais où les réalités sociales, économiques et politiques sont généralement absentes ? (*ibid.* 72)

Un tel jugement s'applique aussi aux envolées poético-philosophiques plus récentes dans des mondes imaginaires, des quêtes d'une mauricianité hypothétique et utopique dans des univers transcendants. Car entre mythe lémurien, mystique cosmique et indianocéanisme, « le réel et le présent de l'île ne parviennent jamais à faire l'objet d'un quelconque investissement en eux-mêmes »²³¹.

Depuis, les productions en français se sont considérablement transformées. Une jeune génération d'écrivains engagés investit justement ces réalités dont Furlong constate le manque. Ananda Devi, Carl de Souza, Shenaz Patel, Nathacha Appanah, Barlen Pyamootoo, Bertrand de Robillard, Amal Sewtohol sont les noms les plus connus d'un nouveau souffle romanesque dans l'univers littéraire mauricien de la fin du XX^e et de ce début du XXI^e siècle. Ce sont en particulier les écrivaines qui ont pu être un catalyseur de cette nouveauté – avant tout Devi et déjà bien avant, Humbert –, et ce sont elles qui sont majoritairement au centre de l'attention de la critique contemporaine. Les écrivains mauriciens qu'on appelle souvent 'la nouvelle génération'

²³¹ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Le « désancrage » et la déréalisation de l'écriture chez trois écrivains mauriciens, Ananda Devi, Carl de Souza, Barlen Pyamootoo" (in Martine MATHIEU-JOB (éd.), *L'Entredire francophone*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004b : 70)

marquent une rupture avec les représentations traditionnelles, rénovent le champ littéraire de l'île et se situent clairement à la croisée des cultures. Ils privilégient la forme du roman et font preuve d'un dynamisme scriptural, esthétique et discursif incontestable. La considération critique et universitaire qu'on leur porte est (de plus en plus) considérable et ils ont définitivement sorti la production de l'île de l'ombre où elle était confinée d'après les propos de Joubert²³², sans oublier que ces auteurs ne sont que la partie la plus visible (et la plus reconnue) d'une production non négligeable de textes en français. Notons d'ailleurs que la longue tradition d'anthologiser ces textes mauriciens est poursuivie²³³. Et même le legs littéraire mauricien en français continue à être investi. Au-delà de la présence de certaines œuvres au programme scolaire, la critique et les écrivains eux-mêmes rééditent ou réhabilitent d'anciennes œuvres coloniales, annotées et commentées, tels que *Ratsitatane* (1888) de Brey et *Polyte* (1926) de Mérédac²³⁴.

Les nouvelles écritures dont on peut suggérer la présence depuis les années 1990²³⁵ concernent davantage celles en langue française. L'ombre véritable reste alors sur les productions anglophones, en particulier pour le genre romanesque. Dans la liste d'auteurs que fournit Gopaul (1999 : 208), seuls deux romanciers contemporains figurent : Soorash Rago et Bhageeruthy Gopaul. Si nous y rajoutons quelques autres – par exemple Chaya Parmessur, Raj Balkee, Tarachun Bissoonauth, Isshack Hasgarally – ceci ne doit pas voiler le constat de leur invisibilité quasi complète, exception faite de la romancière confirmée d'origine sud-africaine Lindsey Collen. À l'heure actuelle, les déclarations de grand espoir de Gopaul en un futur épanouissement littéraire, exprimées quelques années auparavant – « Et le jour n'est pas loin où nous pourrons dire que notre littérature a atteint sa majorité » (1993 : 68) – ne peuvent que difficilement être partagées.

Cela étant dit, force est d'avouer que le champ anglophone fait aussi preuve d'un certain dynamisme (toutefois un peu forcé il nous semble). Depuis la fin des années 1990, on remarque la publication de quatre anthologies de textes en anglais, édités d'abord grâce à l'aide du Ministère des Arts et de la Culture et du British Council, puis par les éditions Le Printemps, ensuite dans le dossier thématique de la revue britannique *Wasafiri* et enfin par le *President's Fund for Creative Writing in English*²³⁶. On y repèrera les textes de respectivement une vingtaine,

²³² Jean-Louis JOUBERT, "La Vieille Dame dans l'ombre" (in *Notre Librairie*, n° 114, *op. cit.* 1993 : 38-43)

²³³ Les deux dernières anthologies en date qui font la part belle à Maurice sont le numéro spécial de *Riveneuve Continents*, n° 10, « Escales en mer indienne. Comores, Madagascar, Maurice, La Réunion, Seychelles » (Hiver 2009-2010) et le numéro spécial de *Carnavalesques*, n° 4, « Îles de l'océan Indien » (2010).

²³⁴ Lucien BREY, *Ratsitatane* (Vicram RAMHARAI (éd.), Éditions Les Mascareignes, 2005) et Savinien MEREDAC, *Polyte* (Barlen PYAMOOTOO (éd.), Paris, JC Lattès, 2011)

²³⁵ Jean-Louis JOUBERT, "Nouvelles écritures dans l'océan Indien ?" (in Issur & Hookoomsing 2001b : 113-121)

²³⁶ Ron BUTLIN (éd.), *Mauritian Voices. New Writing in English* (Newcastle upon Tyne, Flambard Press, 1997), *The ELP Book of Mauritian Women's Writing. Short Stories* (Vacoas, Maurice, Éditions Le Printemps, 1998), « Mauritian

une douzaine, une dizaine et une quinzaine auteurs avec une grande majorité de poèmes et de nouvelles ce qui semble assez symptomatique des productions mauriciennes en anglais. Il n'est pas non plus étonnant que plusieurs auteurs se retrouvent dans les quatre collections, voire avec les mêmes textes²³⁷. En outre, on y publie aussi des écrivains qui produisent aussi, et même davantage en français ou en créole²³⁸. Il est aussi révélateur qu'attendu que pour le genre romanesque, Lindsey Collen reste, à quelques exceptions près²³⁹, la seule véritable référence dans ces ouvrages. Dans la préface de *Mauritian Voices*, l'anglais littéraire dans l'île est décrit comme cantonné dans des courts textes en prose, traditionnellement publiés dans la presse locale et souvent réduits à des représentations nostalgiques de la vie indo-mauricienne. L'amalgame qui y est fait entre l'anglais et l'appartenance ethnique résonne indirectement dans *Wasafiri*. Dans la revue, l'évocation ambitieuse du modèle littéraire indien (et ses romans de plus de 800 pages) ainsi que la présence d'une interview avec Amit Chaudhuri, célèbre écrivain indien appartenant à l'intelligentsia postcoloniale de l'université britannique, nous paraissent comme le signe d'une claire mise en lien ethnique entre la fiction mauricienne en anglais et la diaspora indienne en général.

Mauritian Voices (1997), « Mauritian Writing » (1999) et *Mauritian Impressions* (2010) témoignent sans aucun doute d'un certain dynamisme d'une parole littéraire et de sa volonté de sortir de l'ombre que lui est faite pas les compatriotes qui écrivent en français. Cependant, les grands espoirs placés en une meilleure visibilité ailleurs et dans l'île, ainsi qu'en un nouvel élan aux dimensions considérables – « It is our hope [...] that the writers will be inspired to further endeavours until Mauritius, too, has its Nobel Laureate for Literature » (*Mauritian Voices*, 8) – nous paraissent d'un idéalisme démesuré. S'il y a certes quelques jeunes voix novatrices, il est frappant de voir que dans la dernière anthologie en date de 2010, plus de deux tiers des quinze auteurs publiés ont entre 65 et 80 ans, dont une partie non négligeable avec des diplômes universitaires en Grande-Bretagne, obtenus avant l'indépendance de Maurice !

Writing » (in *Wasafiri*, vol. 15, n° 30, 1999 : 20-57) et Farhad KHOYRATTY (éd.), *Mauritian impressions. An anthology of contemporary Mauritian literature in English* (Port Louis, Mauritius, Ministry of Arts and Culture, President's Fund for Creative Writing in English, 2010)

²³⁷ Ainsi, Anand Mulloo, Bhisadev Seebaluck, Kamini Ramphul, Jagadish Manrakan et Brinda Runghsawmee se retrouvent dans deux, Farhad Khoyratty et Chintamane Chummum dans trois des collections. Shakuntala Hawoldar et Lindsey Collen sont enfin présentes dans toutes les anthologies. Les deux textes courts en prose de Kaveri Woodward et Meera V. Pillay sont pareillement publiés dans la collection « Au tour des femmes » d'Immedia (1995), dans *Mauritian Voices* et *Wasafiri*.

²³⁸ Dans *Mauritian Voices*, on trouvera Prosper et Rajen Bablee qui publient presque exclusivement en français. Azize Asgarally dans *Wasafiri* a abandonné l'anglais au profit du créole et Dev Virahsawmy est le poète par excellence en créole. Joseph Tsang Mang Kin dans *Mauritian Impressions* est plus connu pour ses textes en français. Il a d'ailleurs fondé en 1979 la Société des Écrivains Mauriciens d'expression Française (SEMEF) à Port Louis.

²³⁹ Bhageeruthy Gopaul dans *Mauritian Voices* est ici le seul romancier confirmé tandis que les extraits romanesques dans *Mauritian Impressions* viennent d'auteurs – Chummum, Mulloo et Seebaluck – qui investissent chacun, à l'exception d'un seul roman, d'autres genres littéraires.

II.1.6 Aparté : des productions littéraires en d'autres langues

Le développement d'une littérature mauricienne en langue hindi est lié aux combats pour la défense et réhabilitation de la civilisation indienne dans l'île. Si le premier recueil de poèmes – *Raspunj Kundalya* – paraît à Maurice en 1923, les productions en hindi font pâle figure jusqu'au milieu des années 1960, car les intellectuels hindous sont préoccupés par l'enseignement et l'étude en hindi plus que par la littérature. On nommera alors le poète et conteur Somdath Bhuckory, Basdeo Bissoondoyal, auteur de divers ouvrages (récits autobiographiques, traités historiques, essais) et connu pour sa traduction en hindi de *Paul et Virginie*, preuve de l'importance du roman pour la construction de la culture mauricienne. Bien entendu, le désir mémoriel de mettre en récit l'expérience de la migration indienne est également au centre de ces productions assez passionnelles et ethnocentristes, et le roman *Lal Pasina* (« Sueur rouge ») publié en 1977 par Abhimanyu Unnuth (en hindi : Anat) s'avère en être la figure de proue. Le lien (thématique, idéologique, ethnique) à la littérature en anglais est alors souvent indéniable et Unnuth, à titre d'exemple, publie aussi en anglais en Inde : *Quiet Flows the River* (1970) et *Short Stories of Abhimanyu* (1976). En 1998, il reçoit d'ailleurs le *Dr. George Grierson Award*, haute distinction littéraire de l'Inde pour la promotion de l'hindi. Le constat de R.K. Barz en 1986 d'une 'floraison récente' de textes littéraires en hindi²⁴⁰ est donc bien exagéré. Leur publication se fait en Inde par des éditeurs éphémères ainsi que le Mahatma Gandhi Institute et le lectorat fait défaut. Sa description d'un « burst of creative writing in Hindi » (*ibid.* 65) et l'espoir qu'elle porte sur de futures productions semblent aussi exagérés qu'idéalistes²⁴¹. Ramharai qui liste quelques noms d'auteurs contemporains d'expression hindi souligne que ces auteurs publient avec de grandes difficultés et doivent « lutter contre l'apathie du lectorat mauricien à l'égard de leur création » (2006 : 181). Le critique parle d'une association de langue hindi, *Mauritius Lakhak Sang*, qui ne serait guère active et constate que le taux de femmes qui publient en hindi est assez faible (*ibid.* 177, 191).

Notons enfin l'existence très rare d'une littérature mauricienne en tamoul, voire en chinois, appellation problématique, car il s'agit là plutôt de littérature écrite en français par des Sino-Mauriciens²⁴². Tout compte fait, on constate en 2006 que l'édition locale en langues orientales

²⁴⁰ R.K. BARZ, "Indian Immigration and Hindi Literature in Mauritius" (in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1, n° 1, 1986 : 57-89)

²⁴¹ Somdath BHUCKORY, qui rajoute dans sa deuxième édition de *Hindi in Mauritius* (Rose-Hill, Mauritius, Éditions de l'Océan Indien, 1988 [1967]) une sorte de chronique de la littérature mauricienne en hindi pendant les premières vingt ans de l'indépendance est plus modéré. Il voit surtout les problèmes d'une production qui n'est que très rarement lue à Maurice et publiée quasi exclusivement en Inde (1988 : 125-131). Pour un survol rapide de la littérature en hindi, cf. Prosper (1994 : 319-321) et Moonishwarlall CHINTAMUNNEE & Reshmi D. RAMDHONY, "La littérature en langues indiennes" (in *Notre librairie*, n° 114, *op. cit.* 1993 : 70-73).

²⁴² Cf. Ramoo SOORIAMOORTHY, *Les Tamouls à l'île Maurice* (1977) ainsi que "La poésie sino-mauricienne" (in Prosper 1994 : 285-290) et "La littérature chinoise" (in *Notre librairie*, n° 114, *op.cit.* 79-83).

ne dépasse pas les 5 % de l'ensemble, de surcroît généralement limité à des ouvrages religieux²⁴³. La littérature mauricienne d'expression créole, quant à elle, est un phénomène littéraire, politico-linguistique et idéologique particulier qui sera traité ultérieurement.

Après ce panorama des différentes pratiques littéraires à Maurice qui constituent, en raison de leurs investissements esthétiques, idéologiques, identitaires, un héritage complexe face auquel les auteurs contemporains se positionnent, une réflexion précise autour de la notion de champ littéraire s'impose. Si notre travail ne se situe ni en anthropologie sociale, ni en sociologie de la littérature analysant celle-ci en tant que produit de consommation, la question du champ nous semble toutefois indispensable. Car dans un pays où de nombreux écrivains ont du mal à se faire éditer et à trouver un public, où l'échange intellectuel et artistique – et donc d'une certaine manière économique – avec des centres métropolitains est depuis longtemps (ou toujours) une constante, l'existence même du texte littéraire et de l'auteur ne vont pas de soi. Dans l'espace-temps post-colonial mouvant qu'est Maurice, se mettre des œillères et considérer la littérature uniquement comme un produit fini risquerait de déformer la perception d'un phénomène autrement plus complexe.

Cette perspective topologique permettra donc de se défaire des approches qui surévaluent soit le caractère idéologique et identitaire, soit la dimension esthétique de l'œuvre littéraire, aspects que nous privilégierons dans les analyses textuelles plus tard. En même temps, on y retrouvera un certain nombre de clivages linguistiques et économiques qui ont déjà pu transparaître dans la présentation de l'histoire littéraire de l'île.

²⁴³ Christophe CASSIAU-HAURIE, Orane FABIEN & Sophie LE CHARTIER, "L'Île Maurice : une terre d'édition méconnue" (in *Africultures*, juillet 2007 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6777> >)

II.2 Le champ littéraire mauricien en question

« Étudier le discours en lui-même, en ne sachant pas vers quoi il tend en dehors de lui-même, c'est aussi absurde que d'étudier une souffrance morale hors de la réalité sur laquelle elle est fixée et qui la détermine. »

(Mikhaïl Bakhtine)

Avec plusieurs écrivains vivant, travaillant et/ou publiant à l'étranger, avec des ressources économiques faibles pour la production artistique, avec des textes littéraires en différentes langues, la question du champ littéraire s'avère en effet être très complexe à Maurice. Afin de saisir les contours et enjeux de cette question dans les pages qui suivent, nous procéderons par un certain nombre d'étapes. Dans un premier temps, certains éléments sommaires sur les pratiques et politiques culturelles à Maurice nous semblent éclairants pour cadrer notre propos par la suite sur des questions de champ littéraire. Si ce sont évidemment les travaux de Pierre Bourdieu qui s'imposent comme référence ici, ceux-ci doivent toutefois être repensés pour la situation mauricienne. On ne pourra également pas se passer d'élargir la perspective sur la notion plus large de « système littéraire » et d'analyser quelques phénomènes topologiques transnationaux avant de se resserrer successivement sur l'océan Indien en général et l'île Maurice en particulier.

II.2.1 Pratiques et politiques culturelles : quel rôle à Maurice pour la culture ?

Dans son étude sur la politique culturelle à Maurice de 2002, David Martial fait état du paradoxe entre une richesse culturelle qui serait confrontée à la pauvreté du secteur artistique et culturel et à l'étroitesse du lien entre la population et son patrimoine historique et artistique. Cela serait dû à un certain nombre de manques : la faiblesse des organismes de valorisation et de diffusion culturelles, la fragilité de l'économie culturelle mauricienne, l'insuffisance de l'État en ce qui concerne la défense et la communication des valeurs spécifiques à la nation (Martial 2002 : 109). D'après les travaux de la sociologue et critique littéraire américaine Priscilla

Parkhurst Clark, on peut alors dire que les « indicateurs culturels » à Maurice sont très faibles²⁴⁴. En plus du manque de structures pour l'épanouissement de la culture, la création artistique mauricienne est très peu reconnue à l'intérieur de l'île. Martial s'appuie à ce propos sur une "Étude sur l'exclusion" à Maurice, réalisée en 1991 et publiée en 1997²⁴⁵ qui constate l'absence totale d'intérêt de la population mauricienne pour la création intellectuelle et artistique : 80 % des personnes interrogées déclarent en effet n'être jamais allés dans un théâtre, une exposition, un cinéma ou un musée. Cette précarité culturelle aux multiples visages se résumerait aux éléments suivants : « élitisme intellectuel, désengagement de l'État, dépendance internationale, intolérance ethnique et religieuse, pauvreté de l'économie culturelle, et surtout faiblesse du lien entre la population mauricienne et sa culture » (*ibid.* 178). Selon Martial, jusqu'en 1995, aucune politique culturelle digne de ce nom n'a réellement été mise en place par le gouvernement qui continue à affirmer une politique communautariste plutôt que fédératrice (*ibid.* 155, 159).

Une autre enquête inédite en 2007 sur les "Pratiques de lecture à l'île Maurice" met en lumière une réalité plus nuancée tout en confirmant la prégnance de la précarité éducative : environ la moitié des enquêtés au-dessus de 15 ans se dit plus ou moins illettrée ou analphabète²⁴⁶. Avec de tels chiffres, on n'est pas très éloigné d'autres enquêtes plus anciennes comme celle du *Mauritius Institut of Education* (MIE) qui constate, en 1988, un pourcentage de 62 % parmi les écoliers de onze et douze ans (*grade 5 et 6*) qui ne savent pas lire leurs manuels anglais (Owodally 1999 : 133). Si l'on compare cela enfin avec le faible taux d'illettrisme (8,4 %) pour ceux qui abandonnent l'école entre 12 et 14 ans, établi par le recensement de 1990, il importe, une fois de plus, de considérer les chiffres officiels avec grande prudence.

Il est évident que les obstacles fondamentaux de toute action politique dans le domaine culturel à Maurice sont en lien avec cette « société du regard » (Arno & Orian 1986) aux clivages communautaristes, dont nous avons analysé les grandes lignes plus haut. Or, s'il existe bel et

²⁴⁴ Parmi les indicateurs culturels et littéraires de Parkhurst Clark comptent le nombre de livres publiés, la vente des livres, le temps de lecture par habitant, le nombre de figures d'écrivains sur les billets de banque, des timbres, le nombre de rues portant un nom d'écrivain... (cité par Casanova 2008 : 35-36).

²⁴⁵ Issa ASGARALLY (éd.), (Réduit, Ile Maurice, Présidence de la République State House, 1997)

²⁴⁶ C'est Peghini (2009 : 143) qui a eu accès à l'enquête commandée par l'Ambassade de France et effectuée par l'éditrice Brigitte Masson. Les résultats du travail qui ne sont ni publiés ni communiqués officiellement afin de ne pas créer de polémiques sont éloquentes : 53,2 % de la population mauricienne n'aurait pas dépassé le niveau de l'école primaire (dont 50,1 % de garçons et 56,2 % de filles). 21 % des personnes interrogées déclarent ne pas savoir lire du tout et 24,3 % savent lire, mais pas très bien, soit un total de 45,8 % de Mauriciens de 15 ans et plus, qui se disent illettrés ou analphabètes. Il y a enfin la forte possibilité que cette autoévaluation soit sous-estimée, d'une part pour des raisons évidentes de honte sociale, d'autre part pour des raisons liées à la nature de l'échantillon. D'après l'enquêtrice, ces résultats sont vraisemblablement en dessous de la réalité, car les ménages en situation de grande pauvreté et n'ayant pas le téléphone à domicile, soit quelques 7 % de la population, n'ont pas été intégrés dans les échantillons de l'enquête. De ce fait, il ne paraît pas exagéré de rapprocher le taux déclaré d'illettrisme et d'analphabètes du taux de personnes n'ayant pas dépassé le primaire, soit au minimum un Mauricien sur deux de 15 ans et plus.

bien une culture nationale propre, une culture en devenir et née du métissage, elle souffre toujours de la parcellisation ethnique et des survivances de son passé colonial. On l'accepte encore mal comme facteur d'appartenance et de reconnaissance partagées et aussi bien les dirigeants que la majorité de la population restent, malgré tout, fortement attachés à des éléments culturels proches de leur origine ethnique (Martial 2002 : 10, 103). Cela n'est pas seulement le reflet d'une crainte de la part d'une partie de la population de voir le mauricianisme tourner en assimilation à la culture créole, mais de la grande difficulté de définir ce qui constitue la culture nationale mauricienne. La notion garde un caractère hautement flou et la considération de l'*autre* comme rival à qui il faut arracher une part du gâteau national reste un leitmotiv (*ibid.* 92).

Vu ces circonstances, les postulats de Martial qui suggère que « la défense de la multi-appartenance doit être le principe fondateur de l'action politique de l'État en matière de pluralisme culturel » et que l'État devrait articuler son engagement à ce propos autour du respect des différences culturelles, de la défense de la culture nationale, enfin, de l'ouverture à l'espace culturel mondial (*ibid.* 58), paraissent aussi ambitieux qu'idéalistes. Après nos réflexions sur le lien entre politique et ethnicité, on peut effectivement être sceptique quant à ces postulats. Dans ce sens, l'ambiguïté s'avère grande concernant le rôle de l'État qui peut clairement porter atteinte à l'autonomie et l'indépendance du secteur culturel – toutefois davantage imaginées que réelles ; c'est là un sujet très sensible comme nous le verrons plus loin à travers les travaux de Pierre Bourdieu.

Conscient de cette ambiguïté, Martial souligne lui-même l'extrême difficulté de soutenir la création artistique et garantir la sécurité de l'artiste sans compromettre la liberté d'expression et imposer tacitement des procédés d'autorité, voire ceux d'un art officiel par exemple ; difficulté d'autant plus grande dans un contexte qui n'est pas unanime dans sa représentation des valeurs culturelles (2002 : 131). Et il suffit de se référer aux grandes lignes argumentatives de Lau Thi Keng (1991) pour voir que ni la société ni l'État ne sont consensuels en ce qui concerne une équité dans les représentations socio-ethniques de l'île. Protéger et valoriser le patrimoine artistique et culturel est certainement une initiative souhaitable, mais dans le multiculturalisme mauricien, on peut se demander de quel patrimoine ethnique particulier il s'agit. Tout cela ne tend-il pas à se résumer au folklore des *Composite Cultural Shows* qui mettent en scène chacune des soi-disant composantes de la population, et enfin à consolider la projection officielle de l'arc-en-ciel, couplée, bien évidemment, là aussi, avec le renforcement de l'image touristique ? Il est incontestable que la pression des groupes communautaristes (et leurs fers de lance, les associations socio-culturelles) ainsi que leurs intérêts contradictoires sur des bases idéologiques souvent irréconciliables exercent un poids énorme sur les choix politiques dans ce domaine. Il s'ensuit tout naturellement que la partie de la population avec un « capital culturel » (Boswell

2006 : 148) moins puissant, celle qui agit dans une moindre mesure par des alliances sociales ou des liens de parenté, se sent défavorisée. Il est certes vrai que les limites d'une interaction mutuelle artistes/État se trouvent déjà dans l'ambivalence même du terme 'culture' qui dénote d'un côté des investissements artistiques et esthétiques, de l'autre des exigences sociales (Martial 2002 : 129). Or à cette évidence s'ajoute le fait que la culture et le patrimoine se conjuguent à Maurice généralement, nous l'avons vu, avec culte, religion et pratiques ancestrales, une conception particulièrement dominante chez les populations hindoue et musulmane. Une partie des interviews réalisées par l'auteur confirme ce trait et la politique de distribution financière par communautés afin de préserver le *statu quo* des droits religieux et culturels est depuis longtemps une pratique bien établie.

La politique officielle n'offre ici rien de nouveau. Le ministère des Arts et de la Culture (l'un des 24 ministères et longtemps intégré au ministère de l'Éducation) a non seulement un très faible budget et est soumis aux lourdeurs administratives habituelles, mais il va aussi rarement à l'encontre des aspirations ethniques des associations socio-culturelles et semble plus travailler pour l'image de marque du gouvernement que pour les impératifs artistiques. Le bilan de Martial pour la période 1995-2002 s'avère sévère : la plupart des projets énoncés par le ministère n'auraient jamais vu le jour, ou alors sous une forme tronquée ; le soutien irait vers le pluralisme à la mode, le conservatisme des lobbys et le financement généreux de groupes religieux (*ibid.* 164, 168). Des travaux plus récents (Peghini 2009 : 298-321) montrent la pertinence de l'inertie de la politique culturelle d'un ministère apathique qui semble n'exister que sur le papier et dont le budget est un des plus réduits. Les destinataires principaux des fonds sont toujours les associations socio-culturelles et religieuses, et le travail principal du ministère semble principalement veiller à la célébration de différentes fêtes religieuses et prendre en charge la cérémonie nationale du 12 mars avec son patriotisme de commande. On peut facilement s'imaginer les conséquences néfastes d'une politique qui (par définition) s'axe sur les prochaines élections et dont les représentations officielles immobilisent les productions artistiques dans un passé ancestral et pervertissent toute tentative d'innovation, de contemporanéité, d'interculturalité. Ce sont les pratiques et stratégies associatives qui demeurent effectivement déterminantes tandis que la plupart des artistes individuels ne bénéficient pas de suffisamment de leviers institutionnels pour arriver à être visibles. La gestion de différentes institutions historiques et culturelles semble peu professionnelle, très politisée et conservatrice. La concrétisation de la création de locaux adéquats pour la Bibliothèque Nationale, le Centre Culturel Africain et la *National Art Gallery*, annoncée comme imminente en 1996, se fait toujours attendre. Le patrimoine monumental mauricien – mis à part de nombreux

sites religieux – est l'emblème de la communauté blanche et donc un héritage de la violence qui n'est redécouvert pour « l'intérêt général » qu'à travers le tourisme.

Dans la ligne droite des postulats exprimés par Martial, il est certes vrai que l'État a un rôle à jouer dans l'enseignement de l'histoire, l'éducation artistique, la médiation culturelle et ainsi dans l'éveil de la sensibilité culturelle. Il peut créer un environnement propice au dialogue interculturel et au développement de la création et de la consommation culturelles. Vu que la culture est incontestablement aussi un secteur important de la consommation, les autorités devront également contrebalancer le libre jeu du marché international sous le poids duquel Maurice est écrasée. Afin de ne pas couper l'art de l'environnement social dans lequel il évolue, l'État doit également contribuer à débarrasser la création artistique, au moins partiellement, de ses connotations d'élitisme et d'intellectualisme pour inciter les gens à aborder les expressions artistiques. On ne peut bien évidemment que partager les souhaits de Martial de voir les représentations ethnocentristes intériorisées par la population (Lau Thi Keng 1991) changées par des investissements politiques en une culture nationale. Vu également que le déni de la reconnaissance peut être une forme d'oppression très forte (Taylor 2009 : 41-42) et que le danger est dans le dénigrement ou dans la marginalisation de certaines manifestations identitaires (Martial 2002 : 26), des mesures de politique culturelle pourraient effectivement jouer un rôle pour désamorcer à la longue nombre de conflits intercommunautaires latents.

Toutefois, pour le moins qu'on puisse dire, de telles suggestions nous paraissent très idéalistes. Les possibles dérives de l'institutionnalisation de la culture dont parlent Françoise Vergès et Carpanin Marimoutou pour le contexte réunionnais doivent être prises en considération :

S'il est tout à fait légitime qu'un artiste veuille vendre, se faire produire et donc entrer dans les circuits du marché, ou suivre les tendances, il reste que les questions posées sur le rapport entre culture et politique, entre art et société doivent être débattues...²⁴⁷

Se pose d'abord la grande difficulté de connaître et d'instaurer la limite entre une politique suffisamment incitative et trop interventionniste. En outre, les instances étatiques mauriciennes et leurs logiques de schématisation, de classification, d'évaluation hiérarchique paraissent éviter la prise en compte des ambivalences, complexités, apories... inhérentes aux identités et à la culture (pluriculturelles et nationales à la fois) ce qui est justement un des traits de qualité de tout art. De toute évidence, la notion d'inégalité culturelle et intellectuelle se montre à Maurice (et ailleurs) d'une ténacité considérable. Dans la dynamique des valorisations culturelles et

²⁴⁷ Françoise VERGES & Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU, *Amarres. Créolisations india-océanes* (Paris, L'Harmattan, 2005 : 43)

religieuses, l’Afrique continue ainsi à porter pour une partie de la population créole le stigmate d’une « identité par défaut » face aux dites ‘grandes’ civilisations ancestrales que sont l’Europe, la Chine, l’Inde et l’islam, qui, chacune de leur côté, nourrit plus ou moins ouvertement des sentiments d’ethnocentrisme et de supériorité. La communauté à laquelle on appartient devient la mesure de toute chose et de tout jugement. Dans le jeu de l’investissement culturel qui continue à se fonder sur la valorisation de la diversité et de la différence, le métissage et la créolité et leurs logiques fusionnelles et par définition transethniques échappant aux catégorisations distinctes, se trouvent toujours perdants face à des investissements identitaires plus différentiels.

À l’horizon de ces réflexions, force est de voir que la littérature joue un cas particulier dans la dynamique des politiques culturelles. Ainsi, on relève de nombreux écrivains(-journalistes) contemporains souvent très critiques et démystificateurs des réalités socioéconomiques et ethniques de l’île, mais on constate une quasi-absence de leurs ouvrages dans l’enseignement secondaire (on enregistre toutefois une certaine augmentation dans l’enseignement universitaire). En outre, des cas de censure ouverte (par exemple *The rape of Sita* de Lindsey Collen)²⁴⁸ et subtile (par exemple les pièces de théâtre *Macbeth Revisited* de Yacoob Ghanty²⁴⁹ et *The Madogs of Diego* de Gaston Valayden²⁵⁰) ne sont pas rares. On ne saisit donc pas

²⁴⁸ C’est en 1993, l’année où Maurice accueille le Sommet de la Francophonie, qu’une curieuse censure frappe *The rape of Sita* de Lindsey Collen. Suite à la polémique déclenchée par le titre du roman, le Premier ministre proclame officiellement son interdiction, tandis que le roman obtient l’année suivante le prestigieux *Commonwealth Writers Prize for Africa*. Pour une analyse détaillée des réactions houleuses à cet événement dans la presse, cf. Vicram RAMHARAI, “La réception de *The Rape of Sita* de L. Collen : Une lecture de la presse écrite (déc. 1993 - jan. 1994)” (in *Revue de littérature mauricienne*, n° 2-3, septembre 1995 : 4-42).

²⁴⁹ En septembre 1995, *Macbeth Revisited* de Yacoob Ghanty voit son lancement officiel à la municipalité de Quatre Bornes annulé à la dernière minute. La pièce politique retravaille de façon assez transparente l’‘Affaire Bacha’, une investigation sur les causes du décès suspect de la femme et du fils de Vinod Bacha, chef de la fonction publique la ville. Tandis que le haut fonctionnaire est accusé formellement de meurtre et gracié deux ans après, la pièce de Ghanty se verra reléguée aux rayons de quelques libraires confidentiels et tombe dans l’oubli (Shawkat M. TOORAWA, “‘Strange Bedfellows’? Mauritian Writers and Shakespeare”, in *Wasafiri*, vol. 15, n° 30, 1999 : 28).

²⁵⁰ C’est à l’occasion de la Fête nationale en 2003 que Gaston Valayden, acteur et metteur en scène de théâtre, reçoit la médaille *Member of the Order of the Star and Key of the Indian Ocean* (MSK) pour sa contribution à la promotion de la culture. En 2005, sa pièce *Les Chiommes* – amalgame de ‘chien’ et ‘homme’ – qui traite du destin des Chagossiens et dénonce la culpabilité de tous les Mauriciens est accueillie avec réticence à Port Louis tandis qu’elle sera célébrée à un festival en Guadeloupe. C’est enfin en 2010 que se crée une forte polémique autour de *The Madogs of Diego*, adaptation en anglais des *Chiommes*. Valayden est censé participer avec sa *Trup Sapsiway* à la 19^e édition du San Francisco Fringe Festival en septembre 2011, mais on lui refuse tout soutien financier officiel. Tant le ministère des Arts et de la Culture que celui des Affaires étrangères s’y opposent après vérification du contenu de la pièce afin d’« éviter un incident diplomatique » puisque la pièce pourrait « blesser la sensibilité du public américain » (cf. *L’Express* du 11 août 2010). La question est même discutée devant l’Assemblée nationale, toutefois en vain pour Valayden. En signe de protestation, le dramaturge rend sa décoration MSK au Président de la République (cf. *L’Express* du 12 août 2010). Le ministre présente alors ses excuses, se déculpabilise en affirmant que les fonctionnaires qui auraient mal géré le dossier seraient sanctionnés et affirme soutenir les futurs projets de

aisément la viabilité du lien idéal dressé entre le domaine artistique et le pouvoir, qui pourraient se nourrir mutuellement de leurs compétences respectives, comme le dit Martial (*ibid.* 128). Par rapport au refus ministériel du soutien de *The Madogs of Diego*, Shenaz Patel, évoque « une sorte de “malaise” officiel vis-à-vis de l’expression des artistes, malaise vis-à-vis d’une parole incontrôlable dans un pays où l’on voudrait que l’expression artistique et culturelle serve à des fins de louange, d’harmonie et de “construction nationale” »²⁵¹. Les mesures et pratiques de censures sont en effet fréquentes, à la fois venant du Ministère et des groupes religieux extrémistes. On tente souvent de contrôler les artistes (Peghini 2009 : 322-330), et il y a une tendance à condamner toute référence communautaire quand celle-ci est exprimée par d’autres que les membres du groupe en question, phénomène particulièrement à l’œuvre dans la musique populaire et la presse écrite (Carpooran 2008 : 40-47). S’il n’y a quasiment pas de politique du livre promue par le gouvernement, le Ministère des Arts et de la Culture dispose depuis 2004 d’un fonds d’aide à la création éditoriale (*Assistance Scheme for Artists*) à hauteur de 15.000 roupies (~ 350 €) par ouvrage, mais aux conditions d’allocation assez draconiennes (Cassiau-Haurie *et al.* 2007). Toutefois, la séparation entre ce ministère et les artistes reste pratiquement totale. Depuis 2003, il y a également le *President’s Fund for Creative Writing in English*, mais en se demandant qui a reçu des subventions, on pourra difficilement nier que la pratique de l’amateurisme²⁵², une certaine appartenance communautaire et le jeu de la bienséance officielle semblent plutôt bien y payer... Notons d’ailleurs qu’à de très rares exceptions près, on ne trouvera quasiment pas de texte dans *Mauritian Impressions* (2010), la récente anthologie du Fonds présidentiel, qui porte un regard critique sur des phénomènes conflictuels ou des questions identitaires dans la société mauricienne contemporaine. De telles pratiques d’orthodoxie politiquement correcte ne sont pas étonnantes comme l’affirment Magdelaine-Andrianjafitrimo et Marimoutou :

Les subventions sont l’une des entraves les plus courantes à l’autonomie économique de la littérature, et le désir d’accès à l’édition occasionne de fréquentes formes d’autocensure

Valaydon (*cf.* *L’Express* du 16 août 2016). Si l’affaire fait encore couler l’encre de quelques journalistes, elle est vite oubliée dans l’actualité politique.

²⁵¹ *Cf.* Karel PLAICHE, “*Le silence des Chagos* de Shenaz Patel : mémoire d’une violence oubliée. Réflexions sur l’œuvre et interview avec l’auteure mauricienne” (à paraître en 2012 in *Lianes*, revue en ligne)

²⁵² Le fait que ce fonds présidentiel qui a aidé jusqu’en 2010 une quinzaine d’auteurs à publier est même critiqué par des membres de la *Mauritius Writers Association* (MWA), organisation peu visible et pas vraiment connue pour la qualité de ses productions – nous y reviendrons – en dit long à ce sujet. Ainsi, dans une interview de *L’Express* (16 février 2009) au titre non équivoque – “...Forcés de rejeter pas mal de textes” –, Bhismadev Seebaluck, auteur et co-fondateur de la MWA se plaint de la « qualité lamentable » de nombreux textes qui proviennent du *President’s Fund* et du fait que le budget alloué pour les publications est de plus en plus réduit faute de textes de qualité suffisante pour être publiés.

auctorale, conduisant l'auteur à produire ce qui est susceptible de plaire, d'être édité ou subventionné, à se conformer à une ligne tacite et implicite mais que chacun devine.²⁵³

À ce sujet, le festival de théâtre national, le *National Drama Festival*, est un excellent exemple pour voir à quel point la logique de justice distributive dans la politique gouvernementale mène aux impasses comme le montre Peghini (2009 : 108-109). L'auteure souligne que si le festival semble avoir évolué au fil des vingt dernières années en intégrant de plus en plus de langues, pour arriver aujourd'hui à représenter dix langues (anglais, français, créole, hindi, tamoul, télégou, marathi, ourdou, arabe et mandarin), il se serait en fait plutôt dilué. Car à force d'impérativement vouloir intégrer toutes les langues, les fonctionnaires du festival, au lieu de s'appuyer sur des artistes et des metteurs en scène mauriciens, iraient jusqu'à participer eux-mêmes à des stages de théâtre, notamment en Inde, afin de transmettre ensuite leurs expériences à des amateurs intéressés par l'idée de monter un spectacle dans le cadre du festival qui récompensera ensuite les meilleures troupes. Unanimement considéré par tous les professionnels du théâtre à Maurice comme un non-événement artistique, le festival est paradoxalement l'une des rares manifestations culturelles organisées par le Ministère des Arts et de la Culture.

Un autre exemple très ambigu est le tourisme culturel. S'il est vrai qu'il pourrait opérer pour une amélioration du patrimoine et une sensibilisation de la population mauricienne à la culture, comme l'appelle de ses vœux Martial, il faudrait rester sceptique. Il semblerait plutôt que le récent intérêt du gouvernement pour le tourisme culturel où sont mises en scène de manière privilégiée les différences culturelles sur fond d'un vivre-ensemble harmonieux, compense partiellement l'absence de politique multiculturelle. Dans ce sens, le tourisme devient un espace supplémentaire au discours politique du modèle national occultant au même titre que celui-ci les réalités socioéconomiques et ethniques conflictuelles. C'est dans la relation problématique entre tourisme, culture et patrimoine que les identités sont (re)définies à l'aune de valeurs marchandes et politiques (Peghini 2009 : 397-436). Ainsi, depuis 2005, certaines manifestations qui relèvent *a priori* plutôt des compétences et prérogatives du Ministère des Arts et de la Culture sont prises en charge par le Ministère du Tourisme qui, bien évidemment, vise davantage les étrangers que les Mauriciens. Un exemple est ici La Semaine du patrimoine, organisée en septembre 2006, mais qui n'a pas été reprise malgré le grand intérêt de la population mauricienne. Un exemple plus ambigu est l'organisation du Festival Créole tous les ans en décembre depuis 2006. Il faut certes souligner qu'il est initialement conçu dans une visée folklorique pour les touristes et, d'après la logique distributive multiculturelle, le festival apparaît comme une manière de donner aux Créoles un événement équivalent à la fête de Divali pour les

²⁵³ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO & Carpanin MARIMOUTOU, *Le champ littéraire réunionnais en questions : univers créoles 6* (Paris, Anthropos, 2006 : XIX)

Indo-Mauriciens, organisée chaque année gratuitement et en grande pompe avec des stars de Bollywood. Malgré ces possibles bémols, force est toutefois de souligner qu'on organise dans le cadre du Festival Créole également une conférence et des débats qui permettent la circulation et négociation de nouveaux discours sur la créolité.

Sur le plan littéraire, le tourisme culturel n'investit que peu si ce n'est l'autoalimentation du mythe littéraire fondateur de *Paul et Virginie* (1788) et on peut au contraire oser l'hypothèse que plus d'un touriste avide d'exotisme tropical hésiterait à choisir l'île comme destination après avoir lu les fictions très violentes et démystificatrices de la littérature mauricienne des dernières années. Pour constater que le touriste doit être conforté dans l'image de la bienheureuse pluralité ethnique, il suffit par exemple de jeter un coup d'œil dans la section « Mauricana » de la petite librairie à l'aéroport de Plaisance pour s'en persuader. Est-ce une surprise de difficilement y trouver certains romans ternissant l'image de l'île-paradis et qu'on y donne préférence aux livres de cuisine et de photos, ouvrages à visée historique qui ramènent les controverses socioéconomiques et communautaires dans un passé lointain couleur sépia ? Rapporter de sa lune de miel *Ève de ses décombres* (2006) d'Ananda Devi avec une carte postale aux beaux clichés insulaires comme marque-pages paraît effectivement quelque peu étrange. Par malchance pour les promoteurs du tourisme des pays anglophones, la rare romancière de qualité d'expression anglaise reste Lindsey Collen, une des figures artistiques socialement les plus iconoclastes de l'île...

N'oublions pas non plus la pratique du prix littéraire dernièrement découvert par les promoteurs touristiques de luxe. Depuis plusieurs années, en effet, certains hôtels 5 étoiles décernent un prix littéraire hautement médiatisé et *de facto* destiné aux auteurs franco- ou anglophones étrangers : *Le prix littéraire des mers du sud* depuis 2004 par l'Hôtel Le Saint-Géran, et *Le prix du roman d'amour* de l'Hôtel Prince Maurice. S'il n'est certes pas exclu que ces événements permettent aux Mauriciens de s'ouvrir davantage à la littérature – comme l'affirment les organisateurs –, il s'agit là avant tout de véritables coups commerciaux pour les instances impliquées.

Pour les Mauriciens eux-mêmes, nous l'avons vu, la lecture n'est pas du tout considérée comme une priorité, d'autant plus que le livre est proposé à des prix souvent prohibitifs. On observe alors un énorme écart entre une petite élite intellectuelle et la majorité de la population souvent prise dans de grands complexes d'infériorité face à une sphère culturelle considérée comme haute et inatteignable. Côté commercial, les entrepreneurs culturels sont limités par la faiblesse de la demande et la concurrence des produits culturels importés (Martial 2002 : 117). Les productions littéraires locales sont donc réduites au strict minimum comme on peut le voir dans le monde de l'édition qui ne se permet pas de prendre des risques et, de surcroît, distribue

mal ses produits. Comme on devra y revenir plus tard, contentons-nous ici d'un seul exemple très parlant. Il s'agit du cas d'Immedia, l'agence de Rama Poonoosamy, ancien ministre de la Culture, qui publie depuis 1994 la « collection Maurice », revue de nouvelles trilingue. Si cette collection est incontestablement un laboratoire d'écriture et le signe de renouveau de l'édition locale, il est symptomatique qu'Immedia travaille avant tout dans la publicité et l'événementiel ce qui lui permet par la suite de financer des projets culturels et artistiques. Par ailleurs, la collection est soutenue par des organismes paraétatiques comme *Air Mauritius* ou *Mauritius Telecom* (Cassiau-Haurie *et al.* 2007). La situation matériellement instable conditionne donc incontestablement les productions littéraires ce qui n'est pas – nous le verrons ultérieurement – sans susciter de nombreuses ambiguïtés.

Ces quelques réflexions sur les pratiques et politiques culturelles où s'inscrivent les productions littéraires, montrent déjà la complexité du fait littéraire à Maurice. Bien évidemment, celui-ci doit se situer dans le contexte que nous venons de discuter – confusion entre culture et religion, manque de dialogue et de travail en commun entre administrations et artistes, volontés de contrôle liées au conservatisme... De ce fait, les questions du sens et de la valeur de la littérature mauricienne ne peuvent trouver à notre avis leur pleine dimension que dans une histoire sociale du champ associé et un regard sur les conditions de création. Cela nécessite surtout de regarder au-delà de l'océan et de voir que l'île est souvent considérée comme la « fille de la Francophonie » et tout ce que cela implique en termes de politiques culturelles, cette fois-ci transnationale et dirigée plus ou moins directement par Paris. À ce sujet, il n'est pas anodin de noter ce qui se cache derrière le sigle de l'opérateur du Ministère des Affaires étrangères français pour sa promotion du livre et de l'écrit, 'Adpf', à savoir « Association pour la diffusion de la pensée française »²⁵⁴. Au niveau littéraire, Maurice est profondément enracinée dans ces liens francophones. Il y a vingt ans, Ramharai a pu parler d'une « politique «agressive» de la diffusion de la culture française » depuis la rupture des relations étroites entre Anglais et Mauriciens (1988 : 13). Jusqu'à nos jours, la semaine de la francophonie organisée en mars par l'Institut français de Maurice (IfM) en collaboration avec l'université, est chaque année un événement culturel d'envergure. Les effets de ces phénomènes sont multiples et complexes et abritent divers ambivalences où les écrivains doivent se positionner *nolens volens*. Il est donc

²⁵⁴ L'Adpf fusionne en 1999, entre autres avec le Clef (Club des lecteurs d'expression française), organe gouvernemental français producteur de la revue *Notre Librairie*. Celle-ci est produite par l'Adpf jusqu'en 2006, année où la revue prend le titre de *Cultures Sud*. Depuis, *Cultures Sud* est réalisé par l'Institut français. Une des dernières grandes publications de l'Adpf sur la littérature des espaces francophones est le collectif sous la direction de Dominique WOLTON, *Mondes francophones : auteurs et livres de langue française depuis 1990* (Paris, Adpf, 2006).

en définitive prépondérant de prendre en considération et de questionner de manière précise la littérature mauricienne dans sa dimension de production matérielle et symbolique. C'est ce que nous tenterons de faire par la suite.

II.2.2 Difficultés dans la constitution d'un champ littéraire à Maurice

« S'il y a une vérité, c'est que la vérité est un enjeu de luttes. »

(Pierre Bourdieu)

Il paraît comme une évidence d'affirmer que pour le domaine littéraire (comme bien d'autres) ni la francophonie, ni le postcolonial ne sont 'innocents' et sans arrière-pensées. En leur sein certes multipolaire, mais toujours régi par une relation ambiguë entre centre(s) métropolitain(s) et périphérie(s), agissent de nombreux phénomènes : intérêts idéologiques et économiques, politiques et sociaux, multiples divisions et exploitations, antagonismes de pouvoirs et dépendances réciproques entre dominants et dominés, instrumentalisations et effets de mode, luttes entre normes, conventions et avant-gardes, voix révolutionnaires et étouffées... Voilà les attributs qu'on pourrait appeler selon Bourdieu un champ de pouvoir, de forces possibles, de luttes²⁵⁵; en d'autres mots, les jeux d'un système total. Dans ce sens, la notion du champ littéraire s'impose à la discussion, car elle s'oppose à (ou complète), comme le dit Casanova, « la fable d'un univers enchanté, royaume de la création pure, meilleur des mondes où s'accomplit dans la liberté et l'égalité le règne de l'univers littéraire » (2008 : 31). On peut effectivement suivre les affirmations de la chercheuse qui se réfère à Michel Foucault :

Le préjugé de l'insularité constitutive du texte empêche de considérer l'ensemble de la configuration [...] à laquelle il appartient, c'est-à-dire la totalité des textes, des œuvres, des débats littéraires et esthétiques avec lesquels il entre en résonance et en relation et qui fondent sa véritable singularité, son originalité réelle. (Casanova 2008 : 19)

Bourdieu considère le champ littéraire comme un espace (en passe de devenir) autonome où l'on trouve des instances de production, de distribution, de réception, de conservation et de légitimation de ses productions littéraires. Bien évidemment, la notion concerne un contexte

²⁵⁵ Pierre BOURDIEU, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire* (Paris, Seuil, 1998a [1992] : 31)

national bien particulier : celui du XIX^e siècle français, à travers les exemples de Flaubert et Baudelaire notamment, où se construit un univers artistique indépendant des bureaucraties d'État et des institutions qui dictent les canons et le bon goût. Il n'est pas surprenant que la recherche se soit alors posé la question du caractère opérationnel de la notion de champ littéraire pour un contexte supranational ainsi que pour la zone culturelle et/ou linguistique de la francophonie, avec en son sein divers champs distincts, en relation plus ou moins forte les uns avec les autres. Comme le dit Pierre Halen, c'est particulièrement dans l'espace francophone que l'idée de la position de la France comme *primus inter pares* guide les actes malgré l'omniprésent discours d'une diversité bienheureuse²⁵⁶. On peut alors en déduire que...

...la diversité „culturelle“ semble bien le costume avec lequel on habille la diversité réelle, celle des positions inégalitaires à l'intérieur du système. Celles-ci, parce qu'elles constituent des conditions de possibilité pour l'énonciation littéraire, ne sauraient être sans conséquence sur les poétiques et les stylistiques [francophones] (Halen 2001 : 65-66)

S'il paraît alors inévitable de resituer l'idée de champ littéraire afin de l'adopter pour le contexte de l'île, rappelons toutefois, dans un premier temps, quelques éléments et dynamiques de base du champ bourdieusien qui nous semblent fondamentaux et applicables à notre cas.

II.2.2.1 Quelques réflexions sur le champ littéraire selon Pierre Bourdieu

La notion de champ littéraire se développe dans une configuration historique à plusieurs étapes. Pendant longtemps, la littérature est d'abord principalement soumise aux pouvoirs hétéronomes (Église, politique...). Arrive ensuite un moment où l'hétéronomie et les forces littéraires autonomes émergentes (marché et institutions propres) sont à la fois en lutte et en négociation mutuelles. Les tentatives sont multiples pour dépasser cette imbrication profonde du champ littéraire et du champ politique ; divers groupes d'écrivains, écoles, salons, maisons d'édition, journaux, académies et l'université se disputent au sujet du statut et des idées de la littérature. Dans un univers de plus en plus dynamique et soumis aux lois de la prétention et de la distinction, les acteurs sont profondément déterminés dans leur pratique d'interaction et de relations et toute *action* est automatiquement *réaction* et vice versa (Bourdieu 1998a : 211).

²⁵⁶ Pierre HALÉN, "Notes pour une topologie institutionnelle du système littéraire francophone" (in Papa Samba DIOP & Hans-Jürgen LÜSEBRINK (éd.), *Littératures et sociétés africaines : Regards comparatistes et perspectives interculturelles. Mélanges offerts à János Riesz à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Tübingen, Narr, 2001 : 62)

Enfin, une fois effectuée la « rupture fondatrice avec l'ordre économique » (*ibid.* 204), une troisième phase s'affirme. C'est ici que l'autonomie se manifeste en tant que valeur symbolique dans l'interstice et indépendamment de la sphère des positions dominantes. Le champ littéraire et artistique se constitue alors tel « un empire dans un empire » dans et par l'opposition à un monde bourgeois (*ibid.* 103). Cet aboutissement du champ est atteint, selon le sociologue, à la fin du XIX^e siècle en France.

Le champ littéraire peut être considéré comme un ensemble de relations en mouvement – de domination ou de subordinations, de complémentarités ou d'antagonismes... – entre des acteurs, des pouvoirs, des productions. C'est non seulement « un champ de forces agissant sur tous ceux qui y entrent, et de manière différentielle selon la position qu'ils y occupent », mais aussi « un champ de luttes de concurrence qui tendent à conserver ou à transformer ce champ de forces » (*idem* 1991 : 4-5). Bourdieu s'affirme à la fois contre la vision néo-marxiste, qui met l'espace des œuvres en relation directe avec l'espace social dans son ensemble (*ibid.* 17), et la vision néohégélienne qui accorde une autonomie entière au système des œuvres (*ibid.* 20-21), et établit sa notion du champ en tant qu'« *espace de positions* » où réside le principe de « *l'espace des prises de position* », c'est-à-dire des stratégies visant à le transformer ou à le conserver (*ibid.* 19). Le champ possède son propre système de valeurs et s'organise dans une autonomie relative, donc selon un principe de différenciation et de distance à l'égard du champ économique et du champ politique. C'est un univers où règne « une économie à l'envers » qui se fonde sur la nature des biens symboliques, à savoir des « réalités à double face, marchandises et significations, dont la valeur proprement symbolique et la valeur marchande restent relativement indépendantes » (*idem* 1998a : 234). Pour les acteurs impliqués, la participation au champ, la possibilité d'y exercer un pouvoir et dans une certaine mesure de le modifier et le redéfinir, tourne alors autour de l'investissement d'un capital symbolique, en d'autres mots la reconnaissance et le prestige. Au nom du capital symbolique, les producteurs culturels se sentent également en droit et en devoir d'ignorer les demandes et les exigences d'autres pouvoirs, voire de les combattre avec les normes qui leur sont propres, tels que le recours à la liberté d'expression, la mise en scène de la fictionnalité de l'art... (*ibid.* 361). Enfin, il est important à dire que dans une perspective de la longue durée, le capital symbolique soi-disant désintéressé, car refusant le capital d'un profit économique à court terme, peut s'accumuler comme un véritable crédit capable d'assurer à l'avenir un certain capital économique (*ibid.* 235).

Comme tout champ de production culturelle, le champ littéraire doit sa structure à l'opposition entre les pôles du pouvoir économique ou politique et celui du prestige intellectuel ou artistique. Ainsi, il s'organise, tel un médiateur, entre deux limites extrêmes, deux principes de hiérarchisation indépendants, voire antagonistes qui ne sont jamais atteints : « la subordination totale et cynique à la demande et l'indépendance absolue à l'égard du marché et

de ses exigences » (*ibid.* 235). D'une part, il y a le principe interne, un art supposé 'pur' aux valeurs économiques désintéressées, suivant uniquement ses propres demandes et destiné à l'appropriation symbolique ; de l'autre le principe externe, la logique commerciale immédiate, privilégiant la diffusion en quantité et s'orientant vers des demandes clientélares. Ici, le succès mondain de la *grande* production littéraire au capital symbolique faible, car obéissant seules aux logiques concurrentielles économiques (la paralittérature fait partie de cette grande production) ; là, la production littéraire restreinte *élitiste* avec un cycle de production long où la concurrence tourne autour de la reconnaissance culturelle. Cet antagonisme se redouble enfin par une opposition secondaire à l'intérieur du champ *pur*, entre l'avant-garde et l'avant-garde consacrée (*ibid.* 204).

Aussi bien dans le champ lui-même, et en rapport avec d'autres champs sociaux, on constate des luttes pour le pouvoir symbolique et les stratégies plus ou moins consciemment utilisées – il suffit de penser à la candidature subversive de Baudelaire à l'Académie française, lieu de consécration bourgeoise par excellence. Ces luttes s'effectuent sur fond d'opposition entre orthodoxie et hétérodoxie : d'un côté, la perpétuation et le respect d'une convention, d'une tradition, d'une norme, bref de la *doxa* ; de l'autre, les tentatives de subversion et de redéfinition de celle-ci. On enregistre donc un conflit entre le pouvoir symbolique autonome de ceux qui obéissent aux vérités et valeurs internes du champ, et le pouvoir hétéronome qu'acquièrent les détenteurs de capital culturel en contrepartie de services concrets et symboliques rendus aux dominants, en particulier en vue de la reproduction de l'ordre symbolique établi (*ibid.* 362). Bourdieu oppose à ce sujet « l'art mercenaire » et « l'art pur » (*ibid.* 56), sachant toutefois qu'il n'est rien qui divise davantage les producteurs culturels que la représentation qu'ils se font du succès commercial ou mondain (et des moyens de l'obtenir, par exemple presse, communication) : ce qui est reconnu, accepté, voire recherché par les uns est refusé et rejeté par les autres. En outre, si l'écrivain *pur* représente la liberté qui se constitue par des ruptures avec le marché, les bureaucraties d'État et la *doxa*, il faut souligner que la posture libertaire n'a souvent été rendue possible qu'à travers un détournement des ressources du marché (*ibid.* 423). N'oublions pas non plus le soupçon qui plane au-dessus du « culte du désintéressement » artistique, à savoir que ce dernier ne serait rien d'autre que « le principe d'un prodigieux renversement, qui fait de pauvreté richesse refusée, donc richesse spirituelle » (*ibid.* 62). Dans le même sens, on trouvera un bémol à la question de l'autonomie du champ, car on peut se poser la question si cette « autonomie qui est censée justifier le renoncement imaginaire à une richesse imaginaire » de l'artiste 'pur' et 'intègre' n'est pas plutôt « la liberté conditionnelle, et limitée à son univers séparé, que le « bourgeois » lui assigne » (*ibid.*). L'idée de l'omniprésence du système de la domination et la contestation comme espace minoritaire stratégiquement accordé par l'opresseur : cela rappelle la logique du carnaval qui – vue par un

regard démystificateur quant à son potentiel subversif – consisterait en un renversement momentané et donc *contrôlé* des rôles entre dominants et dominés, un habitus inventé par le dominant afin de prévenir toute explosion de contestation véritablement révolutionnaire...

Nonobstant un haut degré d'autonomie du champ littéraire et quoique les puristes veuillent dire, l'opposition entre l'art et l'argent restera donc une de ses « structures fondamentales » (*ibid.* 156). Et l'ambiguïté de la question de la liberté de l'art par rapport au marché persistera. Car la révolution symbolique par laquelle les artistes s'affranchissent de la demande bourgeoise, donc des contrôleurs de la grande production, de la *doxa* institutionnelle et de la bienséance littéraire, la liberté qu'ils veulent acquérir en ne reconnaissant aucun autre maître que l'art, aurait effectivement pour effet de faire disparaître le marché ; le triomphe contre le dominant annulerait celui-ci du même coup en tant que client (*ibid.* 139).

Une telle localisation fluctuante entre un système déterminant et ses acteurs qui (souvent) tendent vers un affranchissement rappelle les réflexions sur une sorte d'impossible appartenance de l'écrivain que Dominique Maingueneau appelle la « paratopie »²⁵⁷. En se référant en partie à Bourdieu, Maingueneau souligne le statut problématique de l'écrivain et de son œuvre par rapport à la société et plus particulièrement à son espace institutionnel. Selon le critique, appartenir au champ littéraire équivaut à négocier difficilement entre le lieu et le non-lieu ; d'un côté, les lieux sociaux et les institutions où se déroule l'activité littéraire, de l'autre, l'individualité créatrice qui souvent se positionne, en vain, en dehors de ce lieu. C'est cette localisation qui s'avère être paradoxale, car impossible à se stabiliser et en négociation permanente qui est désignée comme paratopie (Maingueneau 1993 : 28).

Soulignons enfin que le champ littéraire s'avère comme « le lieu d'une lutte pour la définition de l'écrivain » (Bourdieu 1998a : 367) sachant bien entendu qu'il n'existe pas de définition universelle à ce sujet. Les acteurs impliqués investissent des questions de légitimation, visent à imposer les limites du champ, les conditions d'appartenance, les frontières et hiérarchies internes (par exemple au sujet des genres). Qui possède le monopole de se dire, avec autorité, écrivain ? Qui a pouvoir de consécration ? Qui est *écrivain* et qui est *écrivant* ? Qui sont *réellement* les écrivains 'purs', 'véritables', 'vrais' ?

²⁵⁷ Dominique MAINGUENEAU, *Le Contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société* (Paris, Dunod, 1993 : 27-44).

II.2.2.2 *Espaces littéraires transnationaux : drôles de champs littéraires*

« La “littérature” n’est pas seulement cette construction – valeur, institution, système – dont la réalité concrète s’appréhende à travers le corpus des œuvres qui la constituent. Sa signification réside aussi dans les implications idéologiques qui sous-tendent sa mise en place, son fonctionnement, et, plus encore, sa transmission. »

(Bernard Mouralis)

La question du champ littéraire, ainsi que des interrogations liées à celui-ci, ont, bien évidemment, été posées pour l’espace littéraire postcolonial et francophone. Cet espace, au sujet duquel on sollicite souvent le terme emprunté de façon presque inflationniste à Deleuze et Guattari de « littératures mineures » avec sa dimension politique et collective²⁵⁸, et que Lise Gauvin, se référant au poète portugais Fernando Pessoa, propose de nommer « littératures de l’intranquillité »²⁵⁹ est un ensemble à la fois hétérogène et homogène. Pour conceptualiser et analyser cet espace mouvant et difficilement saisissable, différentes approches théoriques aux préoccupations souvent convergentes ont été choisies.

Ainsi, Dominique Combe, s’appuyant sur une définition linguistique et stylistique minimale de l’écrivain francophone comme celui qui « écrit un texte en français », utilise la notion de « poétique francophone » où il va jusqu’à inclure des auteurs issus d’espaces non francophones écrivant en français (Beckett, Strindberg, Cioran...) ²⁶⁰. Si une telle attention sur une francophonie littéraire « individuelle » afin d’échapper aux approches « collectives » prédominantes jusqu’alors s’avère une ouverture qui n’est pas sans poser problème, la « poétique comparée » du chercheur souligne à juste titre la nécessité d’un comparatisme au-delà des barrières linguistiques et d’une prise en compte d’aspects linguistico-identitaires²⁶¹. Similairement, Robert Jouanny se focalise sur « l’importance de l’écriture francophone comme attitude de l’esprit »²⁶². Son étude diversifie également le champ en mettant exclusivement l’accent sur les écrivains francophones « singuliers » qui proviennent souvent de pays non inscrits dans la Francophonie, et donc, *a priori*, avec aucun rapport officiel, idéologique, historique particulier avec la

²⁵⁸ Cf. par exemple Jean-Pierre BERTRAND & Lise GAUVIN (dir.), *Littératures mineures en langue majeure : Québec / Wallonie-Bruxelles* (Bruxelles & Montréal, Peter Lang & PUM, 2003)

²⁵⁹ Lise GAUVIN, “Une situation d’interlangue : les romans d’Axel Gauvin” (in Issur & Hookoomsing 2001 : 155)

²⁶⁰ Dominique COMBE, *Poétiques francophones* (Paris, Hachette Supérieur, « contours littéraires », 1995 : 28)

²⁶¹ Cf. « Une telle poétique doit prendre en compte les rapports du français avec les autres langues et cultures [...]. L’écrivain francophone, dans une certaine mesure, affronte des problèmes qui sont aussi ceux, par exemple, de l’anglophone du Commonwealth, de l’hispanophone d’Amérique latine... » (Combe 1995 : 9). Soulignons toutefois que Combe se distancie clairement des lectures post-coloniales qui privilégient selon lui trop les préoccupations idéologiques, sociologiques et ethnologiques au détriment du fait littéraire (*ibid.* 7-8).

²⁶² Robert JOUANNY, *Singularités Francophones ou choisir d’écrire en français* (Paris, PUF, 2000 : 7)

métropole. Michel Beniamino, qui se distancie d'une seule grille linguistique pour analyser la littérature francophone, propose de son côté une perspective qui privilégie l'idée d'un continuum et d'une interaction des facteurs de langue et culture, et ceci selon trois paramètres principaux : l'espace, l'histoire et la langue²⁶³. S'il les considère sous l'angle de « l'unité dans la diversité » (Beniamino 1999 : 18), il relativise cette topologie trop générale dans un travail ultérieur²⁶⁴. Il y élabore davantage la notion d'« unité vs diversité » et considère la francophonie littéraire surtout comme une situation de contacts interculturels qui se fonde sur des « expériences discordantes » – notion qu'il emprunte à Edward Said – qui permet une définition plus fluide et labile de son concept (*idem* 2003 : 23, 24). Nous sommes ici détachés d'une 'seule' vision linguistique et près des travaux de Halen qui, lui, privilégie l'idée d'...

...un ensemble de littératures du « sud », marquées par un certain nombre de déterminations historiques semblables, aux dépens d'un hypothétique ensemble de « littératures francophones » qui n'aurait guère que la langue en commun.²⁶⁵

Contrairement à l'espace francophone où la notion de 'francophonie littéraire' reste bien présente et réfléchie²⁶⁶, dans le monde anglophone, on le sait, l'étiquetage du fait littéraire en termes langagiers existe aussi. Si on le trouve sous forme du label '*new literatures in English*'²⁶⁷ qui prend le relais du terme controversé de '*Commonwealth literature*'²⁶⁸ –, ces appellations sont

²⁶³ Michel BENIAMINO, *La francophonie littéraire : essai pour une théorie* (Paris, L'Harmattan, 1999)

²⁶⁴ Michel BENIAMINO, "La francophonie littéraire" (in Jean-Marc MOURA & Lieven D'HULST (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Presses de l'université de Lille 3, coll. « UL3, Travaux & Recherche », 2003 : 15-24)

²⁶⁵ Pierre HALEN, "Le 'système littéraire francophone' : quelques réflexions complémentaires" (in Moura & D'Hulst 2003 : 26)

²⁶⁶ Cf. par exemple : Eliane TONNET-LACROIX, *La littérature française et francophone de 1945 à l'an 2000* (Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces littéraires », 2003), Jean-Louis JOUBERT, *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire* (Paris, Philippe Rey, 2006), Jacques CHEVRIER, *Littératures francophones d'Afrique noire* (Aix-en-Provence, Édisud, coll. « Les Écritures du Sud », 2006), Najib REDOUANE (dir.), *Francophonie littéraire du sud : un divers singulier, Afrique, Maghreb, Antilles* (Paris, L'Harmattan, 2006) et, très récemment, Katia MALAUSSENA & Gérard SZNICER (dir.), *Traversées francophones*, Genève (Éditions Suzanne Hurter, 2010) et François PROVENZANO, *Vies et mort de la francophonie. Une politique française de la langue et de la littérature* (Bruxelles, Les impressions nouvelles, coll. « Réflexions faites », 2011).

²⁶⁷ Cf. par exemple : Christa JANSOHN (éd.), *Companion to the New Literatures in English* (Berlin, Erich Schmidt Verlag, 2002) ou "New Literatures" (chapter XVII in *Year's Work in English Studies*, vol. 89, n° 1, 2010 : 965-1111). Sans oublier les nombreuses associations autour de la notion, par exemple le *Centre for Research in the New Literatures in English* (CRNLE) en Australie ou *Association for the Study of the New Literatures in English* (ASNEL) en Allemagne.

²⁶⁸ Cf. les commentaires critiques de Salman Rushdie en 1984 déjà : « At best, what is called 'Commonwealth literature' is positioned *below* English literature 'proper', it places Eng. Lit. at the center of the world and the rest of the world at the periphery. » et : « The English language ceased to be the sole possession of the English some time ago. Perhaps 'Commonwealth Literature' was invented to delay the day when we rough beasts actually slouch into Bethlehem. In which case, it's time to admit that the centre cannot hold » (Salman RUSHDIE, "'Commonwealth Literature' does not exist" [1984], in *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (London, Granta & Penguin, 1992 [1991] : 66, 70). De telles diatribes contre les tentatives d'imposer des identités différentielles aux écrivains excentrés laissent paraître le manifeste *Pour une littérature-monde*, édité par Michel LE BRIS et Jean ROUAUD (Paris, Gallimard, 2007), comme arrivant avec un retard considérable.

massivement concurrencées par la notion du '*postcolonialism*' dans toutes ses déclinaisons²⁶⁹. En France, nous l'avons dit, la notion de postcolonialisme n'entre en scène qu'au tournant du XXI^e siècle avec les travaux de Jean-Marc Moura et Jacqueline Bardolph²⁷⁰ – notons que cette dernière est angliciste – menant par la suite à un certain nombre de publications collectives²⁷¹. On trouvera alors soit l'articulation des deux terminologies et concepts – 'théorie/étude postcoloniale' et 'littérature francophone', au singulier et au pluriel – qui peut aller jusqu'à son amalgame dans les pays de langue anglaise²⁷², soit une orientation exclusive vers le postcolonialisme, en particulier au sujet des productions littéraires africaines²⁷³. Une telle approche s'inscrit très certainement dans le sillon des travaux séminaux de l'historien-politologue camerounais Achille Mbembe et son concept de la « postcolonie » (2000).

Ces différentes références et approches, on l'aura compris, montrent que l'étude des littératures de ces espaces (ou de ces écrivains) qui ont en partage une langue d'écriture et parfois un passé colonial similaire se heurte déjà à des questions d'étiquetage, de regroupement, de catégorisation qui sont plus complexes que celles d'un 'simple' champ national. Dans les espaces linguistiques, idéologiques, esthétiques aux multiples interfaces culturelles que sont les ensembles francophone et anglophone dans leur totalité, la notion du champ littéraire trouve donc vite ses limites. Parler par exemple d'« un champ unifié des littératures francophones »²⁷⁴ pose problème et suscite de multiples interrogations. Des discussions de ce genre se refocalisent alors sur des aires 'régionales', 'périphériques', plus ou moins vastes, plus ou moins hétérogènes. Ainsi, Bernard Mouralis analyse tôt les intersections

²⁶⁹ Voici une liste sélective aux titres les plus explicites des dernières années : Elleke BOEHMER, *Colonial and Postcolonial Literature* (Oxford University Press, 1995), Ania LOOMBA, *Colonialism/Postcolonialism* (London & New York, Routledge, 1998), Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Harvard University Press, 1999), David Theo GOLDBERG & Ato QUAYSON (éd.), *Relocating Postcolonialism* (Oxford, Blackwell, 2002), Neil LAZARUS (éd.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies* (Cambridge University Press, 2006 [2004]), Benita PARRY, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique* (London & New York, Routledge, 2004).

²⁷⁰ Jean-Marc MOURA, *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (Paris, PUF, coll. « Écritures francophones », 1999) et Jacqueline BARDOLPH, *Études postcoloniales et littérature* (Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp-Essentiel », 2002)

²⁷¹ Cf. par exemple : Jean BESSIERE & Jean-Marc MOURA (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie* (Paris, Honoré Champion, 2001) et Jean-Marc MOURA & Lieven D'HULST (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux* (Presses de l'université de Lille 3, coll. « UL3, Travaux & Recherche », 2003)

²⁷² Cf. Charles FORSDICK & David MURPHY (éd.), *Francophone Postcolonial Studies: A Critical Introduction* (London, Arnold, 2003), Alec G. HARGREAVES (dir.), *Minorités postcoloniales anglophones et francophones* (Paris, L'Harmattan, 2004), Adlai H. MURDOCH & Anne DONADEY (éd.), *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies* (Gainesville, University Press of Florida, 2004)

²⁷³ Cf. Samba DIOP (dir.) *Fictions africaines et postcolonialisme* (Paris, L'Harmattan, coll. « critiques littéraires », 2002)

²⁷⁴ Cf. Denis SAINT-JACQUES, "Vers un champ unifié des littératures francophones ?" (in *Revue de l'Institut de Sociologie*, Bruxelles, juin 1991 : 19-25)

entre champ littéraire et champs économique et politique dans le cas des productions africaines²⁷⁵. Plus récemment, un ouvrage collectif interroge *les champs littéraires africains dans leur pluralité*²⁷⁶ – Maurice y étant par ailleurs inclus (Hawkins 2001) – et ouvre des horizons qui ont trouvé de nombreuses successions et actualisations depuis²⁷⁷. Ses auteurs s’opposent à une lecture idéologique et/ou esthétique naïve des textes littéraires du Sud et soulignent le fait que ces œuvres sont avant tout des biens dont la valeur symbolique (et matérielle) est créée par leur insertion dans des réseaux de production et de légitimation. En conséquence, la notion d’altérité devient un (en)jeu important et avec elle la question de la reconnaissance, ou « stratégie de reconnaissance »²⁷⁸, une des idées-clés de l’ouvrage. Il faut en même temps voir – reprenant les propos de Mouralis cités en exergue – que dans le cadre d’un espace littéraire transnational, le fonctionnement de la littérature comme valeur, institution et système est sous-tendu par d’évidentes implications idéologiques.

C’est donc à cet endroit, avant de resserrer le regard sur l’océan Indien et Maurice, qu’une ouverture conceptuelle s’impose qui articulera théories francophone et postcoloniale. Nous verrons qu’une discussion détaillée et conjointe de la notion de « système littéraire », développée par Pierre Halen (2001), et celle de « l’exotisme postcolonial », établie par Graham Huggan (2001), s’avèrera être d’une complémentarité très fructueuse. Cela nous amènera également à un certain nombre de réflexions sur la notion symboliquement chargée de l’‘authenticité’.

²⁷⁵ Cf. par exemple : « [Q]uels que soient la forme et le contenu de [son] texte, il existe une situation linguistique, un équipement socio-culturel, un système d’édition et de distribution donnés dont l’écrivain [africain] doit – bon gré, mal gré – s’accomoder [sic] et qui constitueront le cadre objectif de son travail tant au niveau de l’expression que de la communication » (Bernard MOURALIS, *Littérature et développement, Essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d’expression française*. Thèse de doctorat, Université de Lille III, 1981 : 159).

²⁷⁶ Cf. Romuald FONKOUA, Pierre HALEN & Katharina STÄDTLER, *Les champs littéraires africains* (Paris, Karthala, coll. « Lettres du Sud », 2001)

²⁷⁷ Cf. entre autres : Bernard MOURALIS, “Réflexions sur le champ littéraire africain dans la période 1988-1998 : enjeux et perspectives de la production littéraire francophone” (in *L’Illusion de l’altérité. Études de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007 : 67-76), David K. N’GORAN, *Le Champ littéraire africain : essai pour une théorie* (Paris, L’Harmattan, coll. « Critiques littéraires », 2009) et Germain-Arsène KADI, *Le Champ littéraire africain depuis 1960. Romans, écrivains et sociétés ivoiriens* (Paris, L’Harmattan, coll. « Palinure », 2010).

²⁷⁸ Cf. par exemple : Paul ARON, “Le fait littéraire francophone” (in FONKOUA *et al.*, 2001 : 52)

II.2.2.2.a Le « système littéraire », « l'exotisme postcolonial » et la question de l'authenticité

Halen (2001 : 55) s'oppose au fait de considérer les littératures francophones comme un champ, car, malgré les dénominateurs communs du fait linguistique et de la présence légitimatrice de Paris, l'ensemble n'a qu'une cohésion partielle, et la circulation et les interférences d'une zone 'périphérique' à l'autre sont rares. Cet ensemble francophone est d'autant plus difficile à regrouper à cause de récentes rivalités internes : ici, les auteurs postcoloniaux, les minorités du Sud « visibles » par leur physique et nom (Mabanckou, Ndiaye, Waberi...), là, les « convertis » provenant de pays non francophones (Kristeva, Kundera, Ramuz, Makine, Huston...) (*ibid.* 58) ; d'un côté, ceux qui sont facilement « raliés » au centre, de l'autre, un profil identitaire exploitable, car admis comme différent, mais à qui on refuse en même temps une éventuelle assimilation au champ franco-parisien (*ibid.* 64). S'inspirant de la théorie du polysystème du chercheur israélien Itamar Even-Zohar²⁷⁹, Halen préfère alors parler de « système littéraire francophone » dont il propose la topologie suivante : il se caractérise d'une part par une « diversité » (thématique, culturelle, générique, stylistique, voire linguistique), de l'autre par une « unification *pratique* » (l'institution éditoriale et la critique franco-parisiennes) qui se trouve dans une « non-contradiction *fonctionnelle* » (*ibid.* 59). D'après Halen, chaque zone francophone connaît une triple organisation des tensions et des luttes pour la légitimité (*ibid.* 60-61) : d'abord, un champ d'attractivités propre au niveau local, caractérisé par des productions et des indexations qui ne sont pas destinées à l'exportation ainsi que par la dimension locale des objectifs des acteurs qui y interviennent. Notons que le critique différencie ce champ produit en langues locales de ce qu'il appelle le « domaine satellite », à savoir des productions qui n'ont d'existence que locale malgré leur utilisation du français. Ensuite, au niveau supranational francophone, la production participe *volens nolens*, et en fonction de la force matérielle et symbolique des appareils autochtones, au champ franco-parisien dont les intérêts ne s'identifient aucunement à ceux des 'périphéries'. Enfin, au niveau mondial, la participation s'inscrit dans la « république mondiale des lettres », modèle d'interprétation établi par Casanova²⁸⁰, sachant que c'est l'accès au deuxième niveau qui permet aussi après, par le biais des traductions, celui au troisième. Casanova, qui préfère en effet parler d'espace au lieu de champ, appelle à situer et à historiciser tout écrivain doublement : « selon la position de l'espace littéraire national où il est situé dans l'univers littéraire mondial, et selon la position qu'il

²⁷⁹ Cf. Itamar EVEN-ZOHAR, "Polysystem Studies" (in *Poetics Today*, vol. 11, n° 1, 1990 : 7-94)

²⁸⁰ En analogie avec les « règles de l'art » bourdieusiennes, mais sans rarement y recourir, Casanova analyse le fonctionnement de la littérature mondiale comme « un espace régi par des rapports de force tacites » et parle des « lois qui régissent cette étrange et immense république – de rivalité, d'inégalité, de luttes spécifiques » (2008 : 20, 21).

occupe dans ce même espace » (2008 : 71). Halen complexifie ce regard et raffine son propre système tripartite davantage par l'introduction des catégories des « paliers régionaux » (Caraïbe, Maghreb, océan Indien...). Inscrite dans un tel système aux multiples rapports de domination et hiérarchies, l'œuvre littéraire ne peut effectivement plus être considérée comme un fétiche idéalisé pour ses 'seules' dimensions linguistiques, esthétiques, identitaires²⁸¹. Le regard du critique est très démystificateur à ce propos :

En réalité, l'objet littéraire ne se fabrique pas comme une „vraie“ statuette nègre avec certificat d'origine, pas plus qu'il n'est l'œuvre d'un individu créateur génial ou inspiré par les dieux. Il n'a d'existence que sur un marché des biens symboliques en fonction duquel les producteurs (ceux du livre, ceux de la valeur) doivent [...] *produire de l'intérêt institutionnel*. En d'autres termes, ils ne travaillent pas pour exprimer une identité, mais pour obtenir une *reconnaissance*. [...] Or, s'agissant du système littéraire francophone, il n'est guère que deux voies pour l'obtenir : celle de l'assimilation, qui suppose la disparition des marques identitaires étrangères [...], ou au contraire celle de la spécification, qui suppose la production et l'exploitation de marqueurs *ad hoc*. (Halen 2001 : 66)

Quels sont donc ces marqueurs dans le rapport production-exploitation qui sous-tendent le système littéraire francophone ? Il s'agit bien évidemment d'une notion bien galvaudée qui n'est d'autre que *l'exotique*, à savoir la production de représentations par l'affichage de signes distinctifs au niveau du genre, du style, des thématiques, de la géographie...

C'est ici que les travaux de Graham Huggan peuvent entrer en perspective. Huggan appartient aux critiques les plus acerbes de certains phénomènes et logiques à l'œuvre dans la production et les études postcoloniales, dont, entre autres, Aijaz Ahmad, Arif Dirlik, Benita Parry et Kien Nghi Ha²⁸². Dans son ouvrage au titre non ambigu *The Postcolonial Exotic. Marketing the margins* (2001), le chercheur jette un regard démythificateur sur les *postcolonial studies* en tant que discipline, pratique, profession et théorie, en réservant une attention particulière au marché institutionnel et aux pratiques pédagogiques du domaine. Il localise les réalisations et les acquis des critiques et écrivains postcoloniaux dans les conditions du marché : commercialisation de la culture, professionnalisation des discours académiques, statuts, carrières... Sa thèse principale tourne donc autour de la commodification de la différence culturelle aussi bien des études postcoloniales que du phénomène de la génération et construction de nouveaux exotismes autour de l'altérité postcoloniale. C'est ici qu'il rejoint Anne McClintock qui, dans un important

²⁸¹ C'est là aussi le dessein de Casanova qui veut dissoudre « l'antinomie réputée indépassable entre la critique interne, qui ne trouve que dans les textes eux-mêmes le principe de leur signification, et la critique externe, qui décrit les conditions historiques de production de textes, mais est toujours dénoncée par les littéraires comme incapable de rendre compte de leur littéarité et de leur singularité » (2008 : 21).

²⁸² cf. Aijaz AHMAD, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, Verso, 1992), Arif DIRLIK, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism" (in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2, Winter 1994 : 328-356), Benita PARRY, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique* (London & New York, Routledge, 2004), Kien Nghi HA, *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus* (Bielefeld, transcript Verlag, 2005). Nous trouvons une critique similairement acerbe dans le chapitre "De l'internationalisme littéraire à la mondialisation commerciale ?" de l'ouvrage de Casanova (2008 : 239-249).

article sur le 'post-colonialisme', évoque déjà en 1992 ouvertement le caractère 'académiquement commercialisable' du terme²⁸³. Huggan développe davantage l'idée et établit la série d'interrogations suivante :

Are postcolonial writers persuaded to represent their respective cultures, and to translate those cultures for an unfamiliar metropolitan readership? To what extent does the value ascribed to them and attributed to their writing depend on their capacity to operate, not just as *representers* of culture but as bona fide cultural *representatives*? And is this representativeness a function of their inscription in the margins, of the mainstream demand for an "authentic", but readily translatable, marginal voice? (2001 : 26)

Le débat tourne, en effet, autour de la question de la représentation. À quel degré la valeur qu'on attribue à ces écrivains dépend-elle de leur capacité à s'inscrire non seulement comme *représentants*, mais aussi comme *représentatifs* de leur culture, une culture objectivée comme *autre* et marginale par rapport au *mainstream*, la convention du centre ? Les réponses de Huggan sonnent comme un jugement salomonique :

Postcolonial cultural production is profoundly affected, but not totally governed, by commodification; it is frequently, but not invariably, subject to the fetishisation of cultural difference; it is increasingly, but by no means irredeemably, institutionalized in Western commercial and educational systems; its value is certainly shaped, but not rigidly determined, by its contact with the global market. (*ibid.* 27)

Si c'est là sauter quelques étapes, soulignons d'ores et déjà qu'on peut en définitive parler à la fois d'une postcolonialisation de l'exotique et d'une exotisation du postcolonial.

Huggan est très explicite puisqu'il inclut dans son paradigme du côté de la réception non seulement le pouvoir éditorial, mais aussi la critique littéraire et l'université comme instances de légitimation ayant contribué à coopter les écritures postcoloniales. Est-ce anodin d'entendre dans un travail sur la littérature francophone au début des années 1990 l'idée que les départements universitaires d'Études Françaises seraient « en attente de sensations littéraires nouvelles et fortes » (Joubert 1991 : 7) ? C'est le rôle de cette méta-perspective qu'on trouvera également ailleurs²⁸⁴ qui constitue un sujet particulièrement sensible, car elle risque de

²⁸³ Cf. « *academic marketability* » (Anne McCLINTOCK, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"", in *Social Text*, n° 31/32, « Third World and Post-Colonial Issues », 1992 : 93)

²⁸⁴ Fonkoua et ses collègues soulignent le rôle tout sauf neutre de la critique littéraire : « C'est sans doute un paradoxe, pour une production où il est si souvent question du pouvoir et de l'exploitation, que de n'avoir pas encore amené une critique à même de la concevoir elle-même sinon comme pouvoir, du moins comme un des lieux de pouvoir, ou un lieu où du pouvoir se hiérarchise » ("Avant propos", in Fonkoua *et al.* 2001 : 12). S'il est d'ailleurs évident que la critique, dans son rôle inhérent d'être « créatrice de valeur littéraire » (Casanova 2008 : 45) doit forcément exercer des violences épistémiques et systémiques, ces violences frappent certainement davantage les écrivains excentrés. Abdourahman Waberi, romancier d'origine djiboutienne, est très amer à ce sujet. Il dénonce le fait que l'université réduit les littératures francophones souvent « au folklore, à la vulgate sociologique, à l'univers préhistorique des contes et des légendes [...]. Sensualité, chaleur, sexualité (ou bestialité)

compromettre l'intégrité d'une partie de la recherche universitaire, si ce n'est scier la branche même sur laquelle elle est assise. C'est Halen qui souligne que de nombreuses approches francophonistes (et nous rajoutons : postcolonialistes, subalternistes...) « où des positions qui sont des positions de dominance, au moins relative, sont masquées par de constants appels à des positions de "dominé", dont le bénéfice moral rejaillit aussi sur la critique » (2003 : 30).

Un tel exotisme postcolonial entraîne un discours sur la marginalité (culturelle, ethnique...) qui se transforme souvent selon Huggan en mise en scène de la marginalité (« *staged marginality* »²⁸⁵). Il s'agit ici d'un processus où des individus et groupes sociaux marginalisés sont incités à dramatiser leur statut 'subordonné' pour correspondre à l'imaginaire valorisé par le public majoritaire. Mais dans ce 'jeu' littéraire, il est essentiel pour les écrivains dominés de « trouver la "bonne distance" qui les rendra visibles », car dans leur production et exhibition de la différence, il ne faut pas « montrer ni revendiquer une distance trop grande qui les rendrait, elle aussi, imperceptible » (Casanova 2008 : 230). De la perspective des dominants, cet investissement agit comme un seuil du *dehors* qui fonde et justifie le *dedans* ; l'institution d'une altérité ou des marges est une manière d'assurer son être même, comme pour mieux s'installer sur son identité de centre universel. Le regard vers *l'autre* ne deviendrait ainsi qu'une entreprise pour cerner et valoriser sa propre identité²⁸⁶. Et c'est à travers la reconnaissance et la consécration de cette marginalité qui implique généralement une dénationalisation, déshistorisation et dépolitisation des textes que s'opère ce qu'on peut appeler « une forme d'annexion ethnocentrique » (*ibid.* 229) des littératures périphériques par le centre et ses catégories esthétiques, historiques, politiques, formelles.

Cela étant dit, si la marginalité est ainsi clairement commercialisée (« *commodified* » Huggan 2001 : 20) par le centre, le phénomène ne doit pas forcément être considéré comme une subordination (ou autosubordination) de la marge. Car la posture théâtrale peut également s'avérer comme une technique afin de dévoiler et mettre au défi les structures dominantes. Le fait qu'il est presque devenu un lieu commun pour des intellectuels de revendiquer la marge comme site de résistance peut confirmer cela, tout en mettant en garde contre le risque – comme le rappellent tous les courants matérialistes – de laisser tourner le discours sur la

d'une part ; guerres, chaos, aporie d'autre part, voilà le territoire balisé pour l'écrivain de l'hémisphère Sud, qui a tout intérêt à s'y cramponner » ("Écrivains en position d'entraver", in Michel LE BRIS & Jean ROUAUD (éd.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007 : 69-70).

²⁸⁵ Huggan (2001 : 87) s'inspire pour cette notion des travaux de l'anthropologue américain Dean MACCANNELL. Pour un travail qui traite la littérature francophone, en particulière africaine, « sous le signe de la marge », cf. Véronique PORRA, "De la marginalité instituée à la marginalité déviante ou que faire des littératures africaines d'expression française contemporaines ?" (in *Revue de littérature comparée*, n° 314 2005/2 : 207-225).

²⁸⁶ C'est ce que fustige le romancier haïtien Gary Victor : « ...on attend toujours de nous une littérature qui frise à la limite un certain misérabilisme ou une littérature destinée à faire frissonner les trop bien nourris du Nord pour qu'ils se rappellent parfois la chance peut-être factice qu'ils ont de vivre dans la société démocratique de consommation » ("Littérature-monde ou liberté d'être", in Le Bris & Rouaud 2007 : 319).

marginalité en utopie. On le sait, la valorisation de la marge peut aussi s'avérer, en dernier lieu, une révérence du centre, une consolidation de la norme. Ainsi, le cercle vicieux se refermerait...

Dans le domaine de la commodification et l'ambiguïté qu'elle comporte, il est indispensable de parler des prix littéraires. La manière dont Baudelaire commente leur logique ne semble rien avoir perdu de son actualité. L'artiste maudit écrit en 1851 : « Il y a dans un prix officiel quelque chose qui brise l'homme et l'humanité, et offusque la pudeur et la vertu [...]. Quant aux écrivains, leur prix est dans l'estime de leurs égaux et dans la caisse des libraires » (cité par Bourdieu 1998a : 116). Casanova renchérit en affirmant que « [I]es prix littéraires sont la forme la moins littéraire de la consécration littéraire », car ils servent généralement à « faire connaître les verdicts des instances spécifiques en dehors des limites de la République des Lettres » (2008 : 217).

Ces propos aussi francs que puristes qui reflètent le fonctionnement du champ littéraire demandent à être complétés quelque peu au sujet de la francophonie. On sait que le jeu de la domination symbolique entre 'centre' et 'périphérie' est lourd de sens. Il est possible que le prix soit l'expression d'une possible imposition de mode, goût, esthétique, valeur du grand 'système' métropolitain – d'aucuns diraient le dernier avatar du néocolonialisme occidental. Si l'Académie française peut être considérée comme la consécration bourgeoise de la littérature française, les instances de la Francophonie ne jouent-elles pas ce même rôle pour les écrivains non-hexagonaux ? Huggan a des propos particulièrement démystifiants pour les prix littéraires tels le *Booker* ou le Goncourt connus ces dernières années pour avoir primés des auteurs de la 'périphérie'²⁸⁷. Il parle de spectacles superficiellement démocratisants mettant en scène un multiculturalisme 'commercialisé' et 'de boutique' qui occulteraient les mécanismes politiques sous-tendus où les hiérarchies ethniques 'conventionnelles' seraient maintenues²⁸⁸. Il est donc également difficile de nier que des éléments tels que la soi-disant valeur et l'authenticité de l'œuvre littéraire (de toute provenance d'ailleurs) sont maintes fois construites et instrumentalisées. À ce sujet, l'interprétation du centre dominant peut bien différer de celle de la périphérie : tel récit soi-disant typique pour les uns regorge de folklorisme banal pour les autres ; tel refus de conformisme (esthétique, thématique...) des uns peut être interprété comme un retard provincialiste.

²⁸⁷ Casanova rejoint ce regard critique et fait mention des consécration de la francophonie et du Commonwealth comme « triplement hétéronomes : soumises aux critères commerciaux, aux normes nationales et aux préoccupations néo-coloniales » (2008 : 182).

²⁸⁸ Cf. « commodified multiculturalism » et « boutique multiculturalism » (Huggan 2001 : 153). Huggan emprunte la seconde notion à Stanley Fish ("Boutique Multiculturalism, or Why Liberals Are Incapable of Thinking about Hate Speech", 1997). Paul Gilroy analyse également les dangers du nivellement culturel et artistique par un nouveau multiculturalisme de consommation (« *corporate multiculturalism* ») au niveau mondial (*Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line* (Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 2001 : 253).

Concernant la consécration parisienne des auteurs excentrés et francophones – tels les romanciers de la Créolité antillaise –, Casanova a également des propos très sobres. Elle souligne...

...la déshistoricisation, donc l'annexion opérée par la consécration française qui, certes, ennoblit, internationalise, universalise, mais ignore tout de ce qui a permis l'émergence d'une telle œuvre. La capitale dénationalisée de la littérature [= Paris] dénationalise à son tour les textes, les déshistoricise pour les conformer à ses propres conceptions de l'art littéraire. [...Cette] déshistoricisation de principe [...] coupe court à toute revendication politique, ou politico-nationale des écrivains dominés politiquement. (2008 : 228-229)

Au-delà de la reconnaissance et la consécration problématiques par un prix, on peut pousser le raisonnement encore plus loin et évoquer la question du lectorat lui-même. C'est ce que souligne Pierre Jourde, connu pour son ouvrage iconoclaste *La Littérature sans estomac* (2002), qui parle de la faute attachée à l'acte d'écrire, du stigmate d'une inexorable imperfection à travers la publication d'un livre en citant ces propos hautement puristes de Paul Valéry :

Il y a toujours dans la littérature, ceci de *louche* : la considération d'un public. Donc une réserve toujours de la pensée, une arrière-pensée où gît tout charlatanisme. Donc, tout produit littéraire est un produit *impur*. [...] Il ne faut donc jamais conclure de l'œuvre à un homme – mais de l'œuvre à un masque – et du masque à la machine.²⁸⁹

Que faire de cette chaîne logique entre œuvre, masque et machine ? C'est ici qu'une autre notion, déjà évoquée en passant et idéologiquement très chargée, s'impose à la discussion. Il s'agit de la question de la soi-disant 'authenticité'.

On peut considérer l'authentique plutôt comme « affirmation d'authenticité [...qui] affirme le sujet qui la profère », fait d'où découle l'ambiguïté de la notion selon Jourde : « Authentique et identitaire sont frères, et présentent les mêmes dangers » (2005 : 11). Il y a danger, car l'authentique devient ainsi possiblement l'objet d'investissements symboliques et de fabulations. En analogie aux propos de Huggan plus haut, on pourrait parler d'une mise en scène de l'authenticité. D'après Jourde, « l'authentique fournit l'illusion d'une justification » et ce faisant, il ronge et déstabilise les éléments d'ordre culturel, car ils sont renvoyés à une relation avec « l'essentiel » et « l'originel » (*ibid.* 67). La quête se fantasmait alors un Graal pur, unique, transcendantal au lieu de saisir la profondeur de ce vase ordinaire, sa réelle signification.

²⁸⁹ Paul Valéry, cité par Pierre JOURDE, *Littérature et authenticité. Le réel, le neutre, la fiction* (Paris, L'esprit des péninsules, 2005 [2001] : 166).

Cette notion d'authenticité – que le critique et écrivain français applique à (la littérature sur et de) l'Auvergne – se voit donc rejointe ou dédoublé par celle d'exotisme dans les cas des littératures non-hexagonales dites 'mineures', 'périphériques', du Sud.... Les questionnements représentationnels ainsi que la possible faute inhérente à l'acte d'écrire y paraissent encore magnifiés. Le rapport imaginaire et réel entre un lecteur/observateur occidental et un artiste 'exotique' (observé/se traduisant) est en effet complexifié par toute une histoire du regard anthropologique de l'altérité, construite, instrumentalisée, consolidée et perpétuée dans maints clichés et stéréotypes ethnoculturels.

Cependant il nous semble que l'authentique-exotique est *naturellement* indissociable de toute dynamique identitaire artistique et littéraire, dans sa dimension affirmative quelque subtile que soit cette affirmation. Et ce constat vaut pour les deux côtés, le créateur et le récepteur, l'écrivain et le lecteur. Car on sait ce qui se cache en réalité derrière l'altérité fabulée :

L'autre ne détient l'authenticité que tant qu'on le considère de l'extérieur. Dès qu'on le connaît mieux il se dépouille de ses vêtements de différence, de sa défroque typique. Il est le même que nous, il n'est rien, et *il le sait, comme nous.* (*ibid.* 64-65, nous soulignons)

Il en est de même du jeu complexe entre identité et altérité. N'est-ce pas une nouvelle fabulation, cette fois-ci déguisée sous forme d'un idéalisme qui voudrait que la prise de conscience d'une irréductible identité entre les individus mène automatiquement à une affirmation de celle-ci ainsi qu'à une désaffirmation des différences ? Comme le dit Jourde, *l'autre* et le *même* savent *tous les deux* ce qui se dévoile derrière le masque des apparences. Mais cette prise de conscience est-ce assez pour faire tomber les masques ? On peut même se demander, quitte à s'attirer la fureur d'une critique idéaliste, si faire tomber les masques est toujours et universellement un but infaillible, une vertu en elle-même. Or il nous semble fatal de se méprendre sur le fait que lors de la quête du Graal, l'élément illusoire (l'authenticité fantasmée) peut s'avérer un motivateur puissant, non seulement par aveuglement et ignorance, mais aussi possiblement en toute connaissance de cause. En d'autres termes, on sait qu'il s'agit d'un vase banal mais on le stylise consciemment en une coupe royale. Car, pour reprendre les propos élégants de Nancy Huston : l'espèce humaine est une espèce fabulatrice²⁹⁰. Et, bien évidemment dépendant de l'objectif de la quête et de ses soubassements idéologiques, la fabulation ne peut-elle pas être puissante *à juste titre*, même si l'illusion ne doit assurément pas être une fin en elle et qu'elle doit être désenchantée à un moment ou un autre ?

Pour traduire cela sur le domaine littéraire, on pourrait s'imaginer les scénarios suivants : je (lecteur occidental) sais peut-être que la jeunesse dans la capitale de la Papouasie-Nouvelle-

²⁹⁰ Cf. Nancy HUSTON, *L'espèce fabulatrice* (Paris, Actes Sud, 2008)

Guinée ressemble à ses pendants euro-américains, mais je préfère tout de même un roman sur des rites (en réalité disparus) de jeunes scarifiés à la rivière Sepik. Cela fait-il de moi automatiquement un voyeur ethnocentriste et essentialiste instrumentalisant une altérité fantasmée pour mon propre égo ? Je (écrivain papou vivant à Sydney) sais bien que les masques funéraires dans les villages *tolai* sont dorénavant décorés par des perles de plastique provenant de Chine, mais malgré cela, j'utilise dans mon récit la version traditionnelle aux coquillages de nacre. Cela me rend-il forcément un aliéné culturellement, un manipulé et manipulable par un regard occidental réifiant et donc obligé de mettre en scène un quelconque primitivisme ? Telle nostalgie (folklore, exotisme...) est-elle l'apanage de tel regard ? L'écrivain sait-il que le lecteur sait que l'écrivain sait que... ? Encore faudrait-il montrer la dimension consciente des positionnements en question, ce qui est loin d'être toujours une évidence. Ces postures fabulatrices sont-elles réellement condamnables ? Sont-elles 'mauvaises' au-delà du nécessaire constat et de l'inévitable rappel éthique que le système est fondé sur d'importantes injustices, que les situations d'énonciation et de réception respectives des textes s'inscrivent dans une inégalité (macro)économique ? Les enchanteurs désenchantés sont-ils encore plus dangereux que les désenchantés 'réellement' désenchantés ? Sont-ils moins 'vrais' et 'authentiques' que les enchanteurs 'réellement' enchantés ? Peut-être que oui, mais il nous semble qu'on peut émettre des doutes à ce sujet ; il vaut donc mieux fermer la parenthèse. Car non seulement le scénario fabulé est abusivement simplifié²⁹¹, mais ces questions et d'authenticité et de 'pureté' – pour emprunter de nouveau à Bourdieu – sont définitivement très sensibles et abritent surtout des apories. Leur discussion demande une prise en compte du fait que la ligne de démarcation entre *posture* et *imposture* n'est pas toujours claire. Elle exige une fin de la naïveté afin de voir que des rapports de force parcourent la création artistique et littéraire qui, comme tout rapport de force humain, ne sont que rarement non équivoques.

Si l'on suit Jourde qui souligne que l'authentique et l'identitaire sont en effet des frères qui présentent les mêmes dangers, force est de voir que ces dangers ne se limitent pas à certains investissements identitaires plutôt qu'à d'autres. Il nous paraît évident que ces notions – et les réalités auxquelles elles se réfèrent – se caractérisent par une ambiguïté et ambivalence irréductibles et s'inscrivent dans des rapports de domination eux-mêmes autrement complexes.

Quant à l'authenticité, Huggan prend comme exemple le cas 'extrême' des écrivains aborigènes d'Australie et leurs 'autobiographies ethniques' investissant un 'culte de

²⁹¹Un scénario pour un contexte mauricien, non moins réducteur et schématique, pourrait sonner ainsi : Je (lecteur non mauricien) suis au courant de l'état problématique du corail dans le lagon de l'île Maurice, mais je préfère lire un récit où des jeunes insulaires plongent dans des merveilles sous-marines. Je (écrivain mauricien) sais bien qu'on n'utilise quasiment plus de vraies feuilles de bananier comme dessous plats lors de la fête du *haldi* précédant un mariage hindou, mais des imitations en papier ; or lors de la noce de mes protagonistes, les feuilles de bananier sont à l'honneur.

l'authentique'. Sans rejeter l'idée de l'authenticité, le chercheur met en garde contre un regard naïf de la notion et plaide, sans mâcher ses mots, pour une meilleure compréhension des ses utilisations différentes, et possiblement incompatibles. L'authenticité émergerait ainsi à la fois comme une catégorie identitaire valorisante pour l'artiste et comme une stratégie de consommation afin de consolider le pouvoir occidental en allégeant la culpabilité des Blancs libéraux²⁹². Quand l'Occident devient en effet de plus en plus le lecteur des produits de son propre colonialisme, on hésite à mettre de côté facilement l'argument qu'une telle consommation se ferait dans un climat économique où les colonialismes du passé sont peut-être moins significatifs que les impérialismes de nos jours²⁹³. Cela dit, on peut adhérer aux propos du philosophe anglo-ghanéen Kwame Anthony Appiah qui, au sujet de la production, la diffusion et la réception de l'art et de la littérature africains, constate que la construction et le marquage de la différence et des distinctions sont essentiels dans toute logique marchande²⁹⁴. Sa dédramatisation quant à une commodification trop vite jugée comme négative nous paraît judicieuse : « I do not share the widespread negative evaluation of commodification; its merits, I believe, must be assessed case by case » (Appiah 1991 : 338).

Enfin, en ce qui concerne le postulat de l'authenticité de la voix de l'écrivain, soulignons également la nécessité de ne pas oublier que la réception (critique), notamment lorsqu'il s'agit d'ouvrages concernant des territoires éloignés et exotiques, s'inscrit dans une perspective fondamentalement essentialiste qui continue jusqu'à nos jours de se traduire par la tentation persistante de la lecture ethnographique (Porra 2005 : 220-221). C'est contre une telle approche culturalisante – donc de croire qu'on a bien lu un texte quand on a retrouvé un quelconque arrière-plan culturel et sociétaire supposé – que Halen nous met en garde, puisque selon lui, la plupart des œuvres francophones du Sud (et d'ailleurs) sont faites « pour produire des *effets d'altérité* » (2003 : 31, nous soulignons). Ailleurs, il affirme qu'il ne s'agit à ce sujet pas de précision ethnologique, sociologique ou géographique, non plus d'ailleurs que de mensonge ou de fabulation, mais que « la vérité de ces signes est dans leur *fonctionnement* » (*idem* 2001 : 66, nous soulignons)²⁹⁵. C'est là un point essentiel qui peut prendre des dimensions considérables similaires au phénomène des stéréotypes qui perdurent et gardent paradoxalement leur pertinence tout en ayant été démystifiés. À n'en pas douter, dans le cas de l'altérité culturelle, ethnique..., il ne suffit pas de se demander ce que pourrait être son 'essence', sa 'vérité'

²⁹² Cf. « Authenticity emerges both as a self-validating identitary category and as a consumer-oriented strategy to consolidate Western power by alleviating white-liberal guilt. » (Huggan 2001 : xiv)

²⁹³ Huggan (2001 : 16) se réfère à Aijaz AHMAD (*In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992 : 222).

²⁹⁴ Kwame Anthony APPIAH, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" (in *Critical Inquiry*, vol. 17, 1991 : 342)

²⁹⁵ Cette dimension de l'authentique qui ne traduit pas une quelconque dimension de réalité ou de véracité, mais qui doit être considéré sous l'angle de son fonctionnement rappelle les travaux sociologiques et anthropologiques de Bonniol et de Benoist, entre autres, sur le fonctionnement social de la catégorie de race.

profonde, mais quel *effet* elle peut produire, comment elle fonctionne. Si une telle logique peut paraître non seulement très répandue, voire tout à fait commune selon les circonstances, elle n'est pas pour autant moins troublante. Elle devrait nous mettre en garde contre des logiques clairement marchandes qu'on connaît à l'œuvre dans d'autres domaines. Ainsi, au sujet de la récente patrimonialisation culturelle pratiquée dans le tourisme mauricien, Peghini parle d'« une *mise en scène* de l'authenticité [...] qui ne se fonde pas sur la vérité ou la fidélité aux circonstances historiques, mais plutôt sur l'*effet* produit par cette esthétisation du passé [colonial] » (2009 : 411, nous soulignons). Que le fonctionnement du champ littéraire francophone et postcolonial puisse être analysé dans les mêmes termes critiques que cette « mise en tourisme » qui n'est rien d'autre que l'organisation d'une représentation du monde efficace d'un point de vue politique et institutionnel à l'échelle de valeurs marchandes et politiques qui, mais s'entretiennent et se coproduisent (*ibid.* 397), devrait sérieusement nous inquiéter.

Les questions autour de l'exotique, de l'authentique à l'œuvre dans le système littéraire francophone et/ ou postcolonial entraînent donc un certain nombre de bilans.

Si Huggan (2001 : 263, 264) constate un lien inextricable entre la production du 'postcolonial' et la globalisation de la société de consommation, il faut en effet en conclure que le langage de la résistance est mêlé au langage du commerce, l'anticolonial indissociable du néocolonial, le postcolonialisme enchevêtré à la postcolonialité. Cela dit, l'exotisme postcolonial peut certes être compris comme un processus d'esthétisation à travers lequel l'altérité culturelle est traduite par le 'centre', mais il est, bien évidemment, un phénomène ambivalent. Souvent, un tel exotisme est re-politisé et re-appliqué à la fois pour déstabiliser des attentes métropolitains de l'altérité culturelle et pour déployer une critique fondée des relations de pouvoir différentiels (*ibid.* ix-x). Halen (2001 : 66) souligne, lui aussi, que la posture différentielle et identitaire est autant instrumentalisée par le système qu'elle est fréquemment diffusée pas les acteurs eux-mêmes. On pourra donc affirmer : « Postcolonial writers/thinkers [...] are both aware of and resistant to their interpellation as marginal spokespersons, institutionalised cultural commentators and representative (iconic) figures » (Huggan 2001 : 26). De tels constats appellent à ne pas exclure l'idée d'un « exotisme stratégique » (*ibid.* 32) et font résonner les fameuses analyses de Homi Bhabha sur le pouvoir de la *mimicry* et ses subtiles tactiques de subversion. On y entend également un écho à Bourdieu qui affirme : « Au principe du fonctionnement de tous les champs sociaux, qu'il s'agisse du champ littéraire ou du champ du pouvoir, il y a l'*illusio*, l'investissement dans le jeu » (1998a : 71). L'*illusio* est cette croyance

collective dans le jeu, c'est « la condition du fonctionnement d'un jeu dont elle est aussi, au moins partiellement, le produit » (*ibid.* 373). Car tout homme cultivé entretient une relation de connivence et de complicité avec le jeu culturel (*ibid.* 377). Et le champ a son propre « *code spécifique* de conduite et d'expression » et propose ainsi des « *libertés sous contraintes* » (*ibid.* 385).

Donc, quelques grandes que soient les contestations, on ne peut pas dépasser les logiques du champ avec ses reconnaissances et ses autorisations. À partir du moment où on entre dans le champ, toute stratégie iconoclaste doit se faire « *dans les règles de l'art* » (*ibid.* 283), c'est-à-dire sans remettre en cause le jeu du champ lui-même. Ainsi, la posture d'artiste collectivement méconnu est en fin de compte reconnue et devient une « *imposture légitime* » (*ibid.*).

Par conséquent, force est d'admettre que le jeu littéraire est loin d'être aussi facile et schématique, que les rôles sont moins déterminés et les rapports moins unidirectionnels que des grilles d'interprétation figées peuvent faire croire. On peut ici rejoindre Casanova qui parle d'une « *ambiguïté de la domination littéraire* », car celle-ci s'avère être « *une forme très particulière de dépendance par laquelle les écrivains peuvent à la fois être dominés et user de cette domination comme d'un instrument d'émancipation et de légitimité* » (2008 : 174). La théorie postcoloniale a donc sans aucun doute raison d'examiner d'un œil critique l'imposition de formes et de genres littéraires hérités de la culture coloniale, et il est important de voir que les écrivains excentrés sont dans une position particulièrement dominée, car ils ont à lutter non seulement contre l'emprise politique nationale, mais aussi contre des pouvoirs internationaux. Or, il ne faut effectivement pas oublier que la littérature elle-même doit être considéré à la fois comme « *imposition héritée d'une domination politique* », donc hétéronome, mais aussi comme « *un instrument qui, réapproprié, permet aux écrivains démunis spécifiquement d'accéder à une reconnaissance et à une existence spécifiques* » (*ibid.*).

En ce même sens – et au-delà de l'entreprise iconoclaste poststructuraliste et ses mérites incontestables –, il faudrait peut-être réexaminer la notion d'exotisme tout court. Car, comme le dit Charles Forsdick, il importe de se rendre compte qu'elle n'est pas une pratique européenne statique anhistorique et qu'un certain degré d'exotisme est intrinsèque à la cognition de l'altérité, celle-ci étant par définition construite à partir d'une position unique (« *single* »)²⁹⁶. C'est là aussi la position de Jean-Marc Moura qui affirme que « *l'exotisme est encore soupçonné d'être le simple refuge de l'idéalisation occidentale des civilisations différentes, colorant les mondes étrangers pour mieux les nier* » et qu'il est réduit « *à une série indéfinie de clichés*

²⁹⁶ Charles FORSDICK, "Revisiting exoticism: from colonialism to postcolonialism" (in Charles FORSDICK & David MURPHY (éd.), *Francophone postcolonial Studies: A critical introduction*, London, Arnold, 2003 : 50) se réfère à Ron SHAPIRO, "In defence of exoticism: rescuing the literary imagination" (2000).

ensoleillés ou barbares »²⁹⁷. Dans le jeu des représentations fictionnelles, peindre les choses en couleurs sépia ou plus vives qu'en réalité – comme le font la nostalgie et l'exotisme – peut traduire les postures les plus diverses : affrontement entre imaginaires, polémique, parodie...

Au terme de ces réflexions, réaffirmons le rôle constitutif, mais non entièrement déterminant de ces logiques systémiques et topologiques pour l'écrivain. Dans un contexte pluriculturel et conflictuel, les positions d'écriture, loin d'être simplement jouées d'avance, sont des plus diverses, comme le soutient Régine Robin. Ainsi, aux écrivains porte-paroles de leur communauté qui jouent le jeu du 'mineur', de l'ethnicité, de l'identité marginale se joignent ceux qui veulent se fondre dans l'imaginaire social de l'*autre*, du 'centre' ; on verra ici des écrivains pluriculturels assumant consciemment leur situation identitaire de l'entre-deux, ou bien ceux d'une posture transculturelle allant même au-delà des notions de l'*entre-*, de l'*inter-* (Robin 1994 : 236). Et comme ces profils sont encore simplifiés, il est important de souligner avec l'écrivaine et historienne québécoise qu'entre ces différentes positions « il y a toutes sortes de transitions, de nuances [...] qui reviennent à creuser en soi et dans l'écriture une *position d'étranger, d'étrangéité, d'inquiétante étrangeté* » et que cette dynamique « est propre à toute forme d'écriture dès qu'elle abandonne des positions de certitude identitaire, dès que l'identité se décompactifie et se problématise » (*ibid.*). Entre les pôles de la spécification des marques identitaires étrangères ou leur disparition, la gamme des écritures est grande. Ces postures et identités mises en scène, hybrides ou non, ne sont-elles vraiment rien d'autre qu'une impuissance relative dans le monde sombre de la *realpolitik* néocoloniale et les rapports de forces marchands dominés par les métropoles ? Nous osons espérer que non ! À quand d'ailleurs le premier écrivain dit francophone à refuser un Goncourt, un Renaudot, le Prix des cinq continents ?²⁹⁸ Il est clair que les dynamiques des déterritorialisations et reterritorialisations identitaires et textuelles sont bien plus complexes que les analyses les plus méticuleuses ne pourront le révéler. Entre art et idéologie, folklore et auto-exotisme, *mimesis* et différentialisme, représentativité et singularité : sans aucun doute, les investissements identitaires des écrivains pour dire le monde dépassent les interprétations schématiques.

Passons maintenant au « palier régional », pour reprendre l'expression de Halen, du champ littéraire postcolonial de l'océan Indien.

²⁹⁷ Jean-Marc MOURA, *Exotisme et lettres francophones* (Paris, PUF, coll. « Écriture », 2003 : 7,9)

²⁹⁸ Notons avec Jourde l'inévitable récupération du système aussi à ce niveau. D'après le critique, tout écrivain honnête qui, revendiquant pour soi l'œuvre comme une « parole *in absentia* », s'il se retire, s'il renonce aux journalistes et aux salons littéraires est pris, car « sa fuite n'est considérée que comme une manière d'être sur le mode négatif (donc plus intense, plus pur) ce que les autres sont sur le mode positif » (Jourde 2005 : 188). Peut-on dans ce même sens insinuer que même cet acte anarcho-artistique hypothétique de refuser un prix littéraire serait récupéré ? Au moins la possibilité (le risque ?) existe, car si on ne peut sortir du champ littéraire quand on écrit et publie, cela vaut aussi pour des déviants et iconoclastes, comme l'affirme Maingueneau qui souligne que « le champ littéraire vit de cette tension entre ses tribus [= cercles, groupes, écoles, académies...] et ses marginaux » (1993 : 30).

II.2.2.3 *L'océan Indien et les Mascareignes*

« Les écrivains des îles créoles de l'océan Indien semblent condamnés à l'exil, aux langues frileuses, au mal du pays, à la difficulté d'être loin des îles maternelles. [...] Littérature décentrée, comme l'est peut-être toute littérature insulaire. Littérature qui regarde ailleurs, qui suit des modèles ou vise des publics étrangers aux îles, qui ne se satisfait pas de se déployer dans le seul espace insulaire. Littératures de personnes déplacées, déterritorialisées. »

(Jean-Louis Joubert)²⁹⁹

Produit dans un espace insulaire né des mouvements de populations, cultures et imaginaires, la littérature des îles de l'océan Indien porte en elle, de toute évidence et de façon indélébile, le sceau de la dé- et reterritorialisation, du dé- et du reancrage, du dé- et remplacement, bref, une situation d'exils en miroirs. Malgré ce constat d'ordre général, le caractère unifié de cet ensemble que le titre d'un ouvrage comme *Littératures de l'océan Indien* (1991) de Jean-Louis Joubert peut suggérer, voire l'idée d'un champ littéraire indiaocéanique s'avèrent fort hypothétiques (Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2006 : VI). Joubert lui-même souligne que l'archipel littéraire reste inachevé et que les tentatives de rassemblement sous le drapeau de belles utopies comme l'indianocéanisme (De Rauville³⁰⁰, Prosper), en sont la preuve *a contrario* (1991 : 283). Malgré de nombreuses convergences historiques entre les îles et archipels, leurs situations se distinguent fortement au niveau sociopolitique, économique et ethnoculturel, sans parler des clivages linguistiques à l'œuvre dans les rapports complexes entre le français et les autres langues en coprésence (malgache, créoles réunionnais, mauricien, seychellois, anglais, hindi, comorien...). La francophonie comme dénominateur commun entre ces espaces ne doit pas cacher le fait que leur mise en lien est souvent plus imaginée que réelle. Comme c'est le cas dans d'autres domaines, en effet, force est de considérer le champ littéraire francophone de l'océan Indien comme « un théâtre aux scènes multiples dont les acteurs s'ignorent [où c]haque troupe a ses auteurs favoris, ses décors de prédilection, sa tradition de jeu »³⁰¹. Hommes, marchandises et idées circulent moins facilement qu'on ne pense et il ne semble pas exagéré de présumer que par exemple la plupart des écrivains mauriciens sont mieux au courant de ce qui se fait à Paris qu'ils ne connaissent les productions malgaches, réunionnaises et autres (voire celles de leur propre île). On reviendra sur ce point.

²⁹⁹ Jean-Louis JOUBERT, "Îles et exils (sur l'imaginaire littéraire aux Mascareignes)" (in *Itinéraires et contacts de cultures*, vol. 3, « *Littératures insulaires : Caraïbes et Mascareignes* », Paris, L'Harmattan, 1983 : 118)

³⁰⁰ Il est symptomatique de voir De Rauville évoquer dans son anthologie paninsulaire des littératures francophones de l'océan Indien comme « un ensemble cohérent *par leurs rapports entre elles* » (De Rauville 1990 : 9).

³⁰¹ Nivoelisoa GALIBERT, "Quelques enjeux littéraires et stratégiques de la diaspora indianocéanique francophone : l'exemple d'Ananda Devi" (in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 80-81)

Plutôt que de parler d'un champ littéraire indiaocéanique, on pourrait (ou devrait) resserrer le cercle sur les Mascareignes, ce qui reste tout aussi problématique, car si La Réunion et Maurice s'inscrivent toutes les deux dans la francophonie littéraire, elles y opèrent différemment, ne serait-ce qu'en raison de leur statut politique et leur situation ethnolinguistique particuliers. Magdelaine-Andrianjafitrimo et Marimoutou³⁰² posent de leur côté la question de l'existence des littératures des espaces créolophones, se demandent s'il s'agit de « pré littérature »³⁰³, de littératures émergentes, de champs en voie d'autonomisation. Le sujet se complique puisqu'il faut non seulement prendre en considération le lien et la filiation au fait francophone, mais également les productions créolophones qui posent le problème de la reconnaissance de langues dévalorisées que sont les créoles. À ces interrogations souvent davantage d'ordre identitaire, symbolique, voire stratégique, que d'ordre linguistique, il ne faudrait pas non plus oublier d'y inclure les littératures orales qui, elles, s'abordent mieux d'après Robert Chaudenson dans un ensemble indiaocéanique que par une approche locale et/ou nationale³⁰⁴.

À poser la question du champ littéraire bourdieusien pour ces îles 'périphériques', les réticences sont multiples. Magdelaine-Andrianjafitrimo et Marimoutou (2006) la remettent sérieusement en cause dans son application pour La Réunion, en soulignant que dans un lieu où les écrivains émergent, mais ont les yeux tournés vers la France, la question du corpus et donc des frontières s'avère problématique. Il s'agirait d'un champ littéraire en situation de contact inégalitaire, car il regarde pour la consécration ailleurs, un espace dont un certain nombre d'acteurs vit en dehors de l'île, et qui, de surcroît, est né historiquement dans l'imaginaire des écrivains voyageurs européens (*ibid.* XIV). Ainsi, si la logique qu'avait constatée Joubert au début des années 1980, comme nous l'avons vu en exergue – la condamnation à l'exil, le décentrement obligé, le regard ailleurs – doit certainement être relativisée à nos jours, de tels fonctionnements sont toujours à l'œuvre. De toute évidence, cela s'applique aussi au cas mauricien. À ces aspects, les chercheurs réunionnais ajoutent d'autres réticences par rapport à la grille d'analyse de champ littéraire pour La Réunion dont nous nous inspirons, car certaines nous semblent forcément valables pour les littératures de « l'île sœur »³⁰⁵. D'abord, on constate une absence ou faiblesse d'instances de publication, de diffusion, de valorisation et de

³⁰² Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO & Carpanin MARIMOUTOU, "Introduction" (in *Contes et romans : univers créoles 4*, Paris, Anthropos, 2004 : V-XII)

³⁰³ Nous trouvons cette interrogation déjà dans l'incipit du manifeste de la créolité antillaise : « La littérature antillaise n'existe pas encore. Nous sommes encore dans un état de pré littérature... » (Jean BERNABE, Patrick CHAMOISEAU & Raphaël CONFIAIT, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1993 : 14).

³⁰⁴ Robert CHAUDENSON, "Les littératures orales de l'Océan Indien" (in Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2004 : 77-92)

³⁰⁵ Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou (2006 : XVII-XXII) se réfèrent à Pascal DURAND, "Introduction à la sociologie des champs symboliques" (in FONKOUA *et al.* 2001 : 34-38).

légitimation des textes. Les éditeurs locaux n'ont souvent pas de politique éditoriale ni de comité de lecture et les institutions scolaires et universitaires mettent difficilement en place l'étude des littératures endogènes. En outre, les divisions socioéconomiques de la société sont grandes, ainsi que le taux d'analphabétisme. Comme nous l'avons vu, à Maurice, la diffusion du livre n'est pas bien assurée, son coût reste élevé, et la lecture est souvent encore considérée comme un symbole de prestige, souvent perçu comme exogène. Il existe en outre peu d'écrivains qu'on qualifierait de professionnels face à un grand nombre d'« écrivains » et d'« amateurs » qui, de plus, sont fréquemment dans une idéalisation de la figure de l'écrivain étranger. Surgit ainsi le problème de la littérarité – d'après Jakobson « ce qui fait d'une œuvre donnée une œuvre littéraire »³⁰⁶ – et de la valeur des textes publiés. Se pose enfin la question des codes esthétiques et des régimes rhétoriques présents dans le champ. Contrairement aux littératures des Antilles qu'on compare souvent de façon abusive sinon erronée à celles des Mascareignes, des manifestes ou textes programmatiques sont quasiment absents. De récents essais de ce genre – *Amarres, créolisations india-océanes* (2005) de Vergès et Marimoutou et *L'interculturel ou la guerre* (2005) d'Issa Asgarally que nous analyserons en détail ailleurs (→ III.2.5.5) – réfléchissent sur des aspects identitaires de grande importance sans toutefois penser la littérature à partir de questions d'ordre esthétique et poétique.

À l'horizon de ces remarques sommaires, il faut effectivement avouer la difficulté d'appliquer aveuglement les théories de Bourdieu à un espace littéraire où règnent des inégalités et hétérogénéités énormes, où les multiples rapports entre métropole(s) et postcolonies – à la fois de subordination et d'émancipation –, doivent être pris en considération. En outre, et non des moindres, le sociologue français ne fut pas face à un plurilinguisme similaire ainsi qu'à des productions dans des langues non prestigieuses. Dans cet état d'esprit, Hawkins (2001) et Ramharai (2006) postulent dans leurs travaux sur le champ littéraire mauricien un aménagement et assouplissement du modèle bourdieusien. Pour voir que le champ littéraire mauricien se caractérise par des paradoxes et des clivages – mais pas uniquement – d'ordre linguistique, il suffit de regarder les sous-parties chez Hawkins. Dans une sorte de gradation, les qualificatifs pour décrire les productions en français, en créole, en hindi et en anglais sont respectivement « prestige », « ambition », « présence » et enfin simple « influence ». Mais la question que le critique anglais pose dans le titre de son article – « Y a-t-il un champ littéraire mauricien ? » – ne doit pas seulement se confronter à la diversité (et rivalité) des langues. Bien entendu, les

³⁰⁶ Roman JAKOBSON, "La nouvelle poésie russe" (in *Questions de poétique*, Paris, Points, 1975 : 15), cité par Danielle TRANQUILLE, "La francophonie mauricienne : réflexions sur le fait littéraire" (in *Actes de la Journée de la Francophonie*, Université de Maurice, 2003 : 65).

nombreuses créations littéraires qui se produisent et/ou s'éditent en dehors de l'île doivent également interroger. Ce premier constat sur la pluralité des moyens d'expression, des voix narratives et des destinataires des littératures à Maurice se complexifie donc si l'on cherche à établir une comparaison avec le champ littéraire français, ce qui, comme le dit Ramharai, fait courir le risque de « fauss[er] ainsi toute lecture sur les conditions et les contextes d'énonciation qui caractérisent les œuvres locales » (2006 : 192). C'est partiellement en raison de ces éléments paradoxaux et transgressifs qui brisent les représentations formellement circonscrites du *champ* littéraire que Magdelaine-Andrianjafitrimo tente d'articuler celui-ci non pas en opposition, mais conjointement avec la notion d'*espace* littéraire³⁰⁷.

Avec l'appel à se garder de généralisations faciles, nous verrons donc sur les pages qui suivent que de nombreux traits distinctifs du champ bourdieusien pourront servir de grille d'analyse pour le cas mauricien.

II.2.2.4 Maurice et les logiques du champ bourdieusien (et au-delà)

« ...quiconque veut atteindre la plénitude dans son expression artistique, dans le cadre enchanteur et paradisiaque de l'île Maurice, se doit de tuer tout désir de reconnaissance, se doit d'extirper de son cœur tout espoir d'être lu, d'être compris et alors, et alors seulement il sera libre... »

(Umar Timol, 2007)

Même si l'on peut difficilement parler de champ littéraire autonome à Maurice – d'aucuns ont même pu aller jusqu'à se demander si la littérature mauricienne existe (Furlong 1980) –, certaines logiques de la notion bourdieusienne, avec ses éléments de jeu de pouvoir, de stratégies, de positionnements et de capital symbolique jouent forcément un rôle énorme en ce qui concerne les différentes productions littéraires de l'île. Si notre analyse ne pourra pas aller

³⁰⁷ Cf. « L'espace semble connoté par son ouverture, sa plasticité, son dynamisme, par opposition au champ qui implique une représentation nettement plus délimitée. [...] Si le champ est une notion clairement référencée, l'espace semble, par nature, insaisissable et informe, du fait, en particulier, qu'il n'est pas une chose en soi, mais une catégorie mentale, une donnée de l'imaginaire. » (Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Champ et espaces littéraires : le cas des romans francophones mauriciens" (in Xavier GARNIER & Pierre ZOBERMAN (dir.), *Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?*, Presses Universitaires de Vincennes, « L'Imaginaire du texte », 2006a : 141). Pour l'auteure, cet espace se caractérise avant tout par sa dimension relationnelle qui se manifesterait dans l'intertextualité ainsi que des caractéristiques narratives et poétiques particulières du français dans les textes mauriciens.

en profondeur concernant le fonctionnement du champ éclaté, avec son évolution, ses transformations, ses habitus, ses dynamiques concurrentielles internes autour de la question de la légitimité, nous resituerons les interrogations bourdieusiennes et ferons un certain nombre de constats qui nous semblent éclairer la situation mauricienne. Avant tout, il nous paraît évident que des fonctionnements analysés par Bourdieu sont opératoires uniquement s'ils sont placés dans une dimension plus large qui dépasse le cadre national. Parler de littérature mauricienne implique alors, comme nous avons vu avec la topologie de Halen, une oscillation permanente entre la 'république mauricienne des lettres'³⁰⁸, la gouvernance des centres occidentaux et « la république mondiale des lettres » casanovienne, sachant qu'aucune des trois n'est homogène, qu'on doit s'interroger sur la liberté, l'égalité et la fraternité réelles qui règnent dans chacune d'elles. Car loin de la fiction de l'art pur et autonome, la littérature est inscrite dans une histoire et une contemporanéité de mouvements, de rivalités, de dépendances. Les écrivains des Mascareignes y sont pris dans des stratégies (linguistiques, culturelles ou diasporiques) plus ou moins inconscientes de double voire de triple loyauté (Marimoutou 2006 : 135).

Commençons d'entrée de jeu avec le constat très sobre au sujet des conditions matérielles précaires. Si tout champ littéraire, en tant que microcosme, est menacé par des contraintes extérieures, l'économisme et la politique du macrocosme et des champs englobants, il en est de même pour Maurice où manquent clairement des « mécanismes sociaux qui autorisent et favorisent l'autonomie » (Bourdieu 1998a : 192). À défaut de ne pas profiter d'un prix littéraire étranger ou d'être édité à l'extérieur, l'ordre littéraire en tant qu'univers libre et désintéressé et « monde économique renversé » se traduit dans l'île souvent en termes de publications à compte d'auteur et d'autoédition³⁰⁹. Dans un domaine matériellement instable, c'est aussi le phénomène du mécénat privé, d'une longue tradition dans la communauté blanche, qui fait partie intégrante du panorama. D'un point de vue économique, écrire reste à Maurice une activité parallèle et marginale et de nombreux écrivains locaux travaillent (ou ont travaillé) dans le journalisme (Shenaz Patel, Bertrand de Robillard, Nathacha Appanah, Alain Gordon-Gentil, Sedley Richard Assonne, Gilbert Ahnee, Michel Ducasse, Thierry Château...) ainsi que dans la fonction publique ou l'enseignement (Carl de Souza, Amal Sewtohul, Serge Ng Tat Chung, Jeanne Gerval-ARouff...) ou ailleurs. Certes, les éditeurs locaux³¹⁰ pour des œuvres littéraires existent,

³⁰⁸ C'est Bourdieu (1991 : 5) qui souligne que la vieille notion de 'République des lettres', établie par Bayle au début du XVIII^e siècle s'approche de celle de champ littéraire.

³⁰⁹ Pour tous domaines compris, 20 à 25 % de l'édition locale se fait à compte d'auteur (Cassiau-Haurie *et al.* 2007). Pour la littérature, le chiffre est nettement plus élevé.

³¹⁰ Les éditeurs locaux qui ont publié des œuvres littéraires dans les années 1990 et 2000 sont les suivants : les Éditions de l'Océan Indien (EOI), les Éditions Le Printemps (ELP), Vizavi, Ledikasyon pu travayer, Éditions de la Tour, Bartholdi, Immedia, Alma, La maison des mécènes, Édition Mascarena, Mascarenhas éditions, Éditions du Corsaire, Finmark éditions, Éditions I.P.C., Éditions Bénarès, Les éditions du Dattier, Little Hill Books, les Éditions de l'Au-Delà, Educational Production Limited.

mais ils ne peuvent pas concurrencer ceux d'ailleurs, en particulier en France et en Angleterre³¹¹. La publication locale, même quand elle s'avère être de bonne qualité, doit en outre toujours faire face à l'idée fixe que les publications à l'étranger seraient meilleures. Notons toutefois que les écrivains francophones de Maurice, par défaut d'accéder à l'édition française, peuvent profiter de certains liens « Sud-Sud ». Ainsi, Ahnee, Maunick, Patel, Rughoonundun et Torabully ont pu se voir édités³¹² ou coédités³¹³ à La Réunion, voire, très rarement, dans d'autres DOM³¹⁴ ou en Afrique³¹⁵. Il est vrai que le lien « Sud-Sud » n'est pas à surestimer : au début des années 1990, on enregistre le faible volume des échanges littéraires entre les îles (Joubert 1991 : 283) et près de vingt ans plus tard, on constate toujours qu'un grand nombre des mouvements passe par le nombril parisien et la diffusion interinsulaire reste quasi inexistante (Peghini 2009 : 372). Mais pour les écrivains, l'existence de ces liens et leurs instances de légitimation, aussi faibles qu'ils soient, sont un encouragement de taille.

Si l'on retourne à l'édition locale, qu'en est-il de ces faits et chiffres ? Dans deux articles assez optimistes, Christophe Cassiau-Haurie³¹⁶ constate un fonds de publications relativement importantes et une activité d'édition prolifique étonnante depuis les années 1970. Entre 1996 et 2003, il ne dénombre pas moins de 437 auteurs individuels, une douzaine de maisons d'édition ainsi qu'une culture du mécénat et du sponsoring presque unique pour un pays francophone du Sud. Les revues littéraires – par exemple *Le nouvel essor*, *Le magazine annuel des livres*, la revue de poésie *Point Barre* et *l'Atelier d'écriture* –, dans la tradition de leurs prédécesseurs historiques, sont relativement actives. Enfin, il existe *Passerelles*, une émission littéraire mensuelle à la MBC, produite par Issa Asgarally, également éditeur de la revue *Italiques*. Il est vrai que dans un pays de cette taille, la littérature semble très présente et la tradition du livre est bien ancrée. On cite souvent la phrase « L'Île Maurice compte un million d'habitants et autant

³¹¹ Ces dernières quinze années, plusieurs auteurs mauriciens ont été publiés en France (chez Stock, L'Harmattan, Dapper, L'Olivier, Le Serpent à Plumes, Julliard, et Gallimard pour les plus connus). Lindsey Collen est la seule auteure mauricienne d'expression anglaise éditée en Angleterre (chez Bloomsbury, Granta, Heinemann et Minerva).

³¹² Ahnee fait publier son roman *Exils* (1989) aux Éditions du CRI. Le premier roman de Patel, *Le Portrait Chamarel* (2001), sort chez les Éditions Grand Océan au même titre que le recueil de poésie *Chair de Toi* (2001) par Rughoonundun. Torabully publie ses recueils de poésie *Le Printemps des ombres* (1991) et *Cale d'étoiles. Coolitude* (1992) chez Azalées Éditions et, plus récemment, *Carnet de retour impossible au pays natal* (2009) aux éditions K'A.

³¹³ Édouard J. MAUNICK, *Toi Laminair (Italiques pour Aimé Césaire)* (Éditions de l'Océan Indien, Maurice & Éditions du CRI, La Réunion, 1990)

³¹⁴ Torabully publie *Chair corail, fragments coolies* (1999) chez Ibis Rouge en Guadeloupe et *Arbres et anabase* (2005) de nouveau chez Ibis Rouge, cette fois-ci en Guyane.

³¹⁵ *Chazal des antipodes* (1974) de Camille de Rauville ainsi que *La Verrue* (1977) d'André Masson sont édités à Dakar par les Nouvelles Éditions Africaines. Dix ans plus tard, *Rue La Poudrière* (1988) de Devi paraît dans la succursale d'Abidjan du même éditeur.

³¹⁶ Cassiau-Haurie *et al.* 2007, et Cassiau-Haurie, "Le dynamisme littéraire à Maurice : Leurre ou lueur ?" (in *Africultures*, janvier 2008 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6777> >)

d'écrivains »³¹⁷ et la visibilité de la littérature locale peut sans aucun doute paraître plus grande que dans d'autres espaces du Sud, particulièrement en Afrique. Mais ces constats et chiffres – que Cassiau-Haurie ne juge par ailleurs pas toujours comme fiables manque d'études approfondies du sujet –, ne doivent pas voiler la sobre réalité.

D'abord, le nombre d'auteurs annoncé concerne tous les domaines et non seulement la littérature. D'ailleurs, devient-on automatiquement écrivain quand on a publié une nouvelle dans un recueil ? Puis, le pouvoir d'achat est encore assez limité et le public local, fortement influencé par un système éducatif très compétitif – où lire 'pour le plaisir' et encore moins les auteurs locaux ne sont souvent pas valorisés – ne s'intéresse que peu à la lecture. Le cri d'alarme de l'éditrice Brigitte Masson en 1993³¹⁸ qui fustige un manque d'intérêt pour la littérature, une quasi-absence du lecteur dans le domaine artistique, semble tout sauf révolu. Son étude inédite, dont nous avons parlé plus haut, révèle qu'en 2006 et 2007, près de 70 % des Mauriciens n'ont lu aucun livre ou bien, que seuls 6 % d'entre eux ont lu un roman ou de la poésie mauricienne (cité par Peghini 2009 : 347). Cela s'inscrit, bien évidemment, dans une méconnaissance globale du patrimoine artistique mauricien en général. Pour dire la difficulté d'écrire à Maurice, Umar Timol³¹⁹ s'emporte et parle de l'« inculture "abysmale" » dans une île où des récitals de poésie rassembleraient sept personnes dont huit poètes, où Malcolm de Chazal serait considéré comme un comptable, où des enseignants de littérature seraient incapables de citer un seul auteur mauricien contemporain...

Ensuite, l'édition locale reste une aventure périlleuse et n'est aucunement visible ailleurs. Les deux plus grands éditeurs (EOI et Le Printemps) réalisent l'essentiel de leur chiffre d'affaires – respectivement 95 % et 70 % – dans le marché scolaire ; un marché assez grand puisque depuis 1979, Maurice produit ses propres manuels scolaires. En général, la littérature a vu son importance s'éroder progressivement, voyant sa représentation passer de 26 % du dépôt légal en 1996 à 18 % en 2005 (Cassiau-Haurie *et al.* 2007). Beaucoup de petits éditeurs trouvent des ressources dans le privé, mais toujours, il se pose très vite la question de la rentabilité. Ainsi, à titre d'exemple, les éditions Bartholdi survivent grâce à la diffusion de magazines, La maison des mécènes, après avoir publié huit ouvrages et lancé la carrière du poète Vinod Rughoonundun (installé depuis à Paris), est fermée de nos jours, au même titre qu'AlmA. Mascarenhas éditions est créée en 2006 par l'auteur Christian Némorin pour publier ses propres œuvres. Si les coéditions avec des éditeurs européens sont devenues très rares, on voit actuellement de telles tentatives avec des éditeurs en Inde, mais ceci curieusement souvent afin de placer des produits en

³¹⁷ Cassiau-Haurie (2008) cite Yvan LAGESSE, *Comment vivre à l'île Maurice en 25 leçons* (2004) [1979].

³¹⁸ Brigitte MASSON, "Éditer à Maurice : plaider pour une action" (in *Notre Librairie*, n° 114, *op.cit.* 1993 : 157-159)

³¹⁹ Umar TIMOL, "Écrire de la poésie à Maurice ou comment devenir fou..." (in *Africultures*, juin 2007 [en ligne] : < www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6648 >)

langue française sur le marché indien avec des tirages non négligeables³²⁰. Ramharai (2006 : 178) souligne que le fait que certains auteurs classiques se retrouvent parfois édités localement – Lagesse, Cabon, Masson, Hart, L’Homme – tient de leur inscription au programme scolaire assurant ainsi de nouveau une clientèle et une rentabilité. Enfin, d’après Patel (interviewée par Peghini 2009 : 374), le problème des éditions locales est leur manque de structures, de professionnalisme, l’absence des standards de qualité. Pour l’écrivaine, les éditeurs mauriciens sont plutôt des *publishers* ; le travail avec les auteurs qui doivent souvent tout prendre en charge est quasi absent, la distribution défailante. L’autoédition se dirige d’ailleurs vers des imprimeurs³²¹, donc de ‘simples’ prestataires de services qui ne prennent aucun risque éditorial. La précarité de l’édition locale et les logiques marchandes qui déterminent sa survie trouvent leur entrée dans le discours littéraire lui-même. Ainsi, dans le récent roman de Bertrand de Robillard – *Une interminable distraction au monde* (2011) –, la protagoniste travaille dans une maison d’édition et projette de développer une collection romanesque « dans cette maison où l’essentiel du catalogue était constitué d’ouvrages pratiques et d’albums touristiques »³²². Un autre constat symptomatique vient d’un libraire selon qui ce sont surtout les touristes et la diaspora mauricienne en vacances au pays qui achètent ces ouvrages mauriciens et encore, les ventes d’ouvrages mauriciens représentent 4 à 5 % de son chiffre d’affaires (*ibid.* 374).

Il y a certes des éditeurs locaux qui contribuent de façon innovante à la promotion de la littérature, mais de telles tentatives paraissent souvent ne pas être de longue durée. Ainsi, les Éditions de l’Océan Indien (EOI) ont décerné le *EOI prize* – doté de 10.000 roupies (250 euros) et assurant la publication – deux fois, en 1991 et 1993³²³, sans l’avoir reconduit depuis. Un exemple plus récent vient des Éditions Le Printemps (ELP). Les candidatures lancées en 2004, *Le Printemps Award* est décerné fin 2007 à *The Man from Diego* de Jean Lindsay Dhokit. Le prix a beau être assez bien doté – 100.000 Rs (2500 €) –, mais le roman n’est toujours pas publié ; ELP cherche apparemment la collaboration d’un coéditeur en Angleterre.

Au sujet des revues littéraires, force est de se rendre à l’évidence que souvent le souffle initial cède à la réalité des faibles ventes et au relatif désintérêt du public, même si des exceptions

³²⁰ Dans les années 1970 et 1980, les Éditions de l’Océan Indien publient avec Nathan (France) et Mac Millan (Angleterre), dans les années 1990 avec ARS Terres créoles (La Réunion), et actuellement avec Dhingra book house et Star publication en Inde. Ainsi, en 2005, la série à succès *Mes contes préférés*, coéditée entre EOI et Dhingra book house, se vend à 20.000 exemplaires (Cassiau-Haurie et al. 2007).

³²¹ Les imprimeurs vers lesquelles les auteurs mauriciens se dirigent sont nombreux. Voici une sélection : PS Printing & Art Graphics Ltd, Best graphics, Three Ars Printing, Hilton Printing, Mauritius Printing Specialists, Hart Printing, Art Graphiques Modernes, Proag Printing Ltd., Star Print, Medialand, Cathay Printing.

³²² Bertrand DE ROBILLARD, *Une interminable distraction au monde* (Paris, Éditions de l’Olivier, 2011 : 17)

³²³ Les lauréats du *EOI prize* sont : Sooresh RAGO, *Summer* (Rose Hill, Éditions de l’océan Indien, 1992) et Bhageeruthy GOPAUL, *The changing pattern* (Rose Hill, Éditions de l’océan Indien, 1995).

notables existent³²⁴. Ou bien, les revues disparaissent, comme *Tracés* fondée en 2000 par Patel, De Souza et Gordon-Gentil, et incluse dans le réseau de distribution du journal *L'Express*, mais dont la publication ne dépasse pas la durée d'un an et quatre numéros à cause d'un contentieux avec *L'Express* qui tente de récupérer l'initiative à ses propres fins. Les revues qui se maintiennent restent confinées dans le petit cercle autour du Centre Culturel Charles Baudelaire, depuis 2010 transformé en Institut français de Maurice (IfM), un somptueux et très dynamique espace culturel avec médiathèque, salle de spectacle et restaurant. Il ne semble d'ailleurs pas exagéré d'affirmer qu'une partie considérable de la vie artistique à Maurice doit son existence et sa promotion à l'IfM. L'institut accueille aussi depuis quelques années « l'Atelier d'écriture » de Barlen Pyamootoo et sa revue éponyme. S'il s'agit là d'une véritable tentative de démocratisation qui remporte un certain succès, elle semble toujours rester limitée à un cercle très restreint.

Après cette parenthèse sur le fait éditorial à Maurice, revenons aux logiques bourdieusiennes. On aurait du mal à se demander pour la situation mauricienne par exemple quel est le grand public dans un contexte où la lecture en général paraît toujours comme une occupation élitiste et où il manque souvent aux consommateurs les dispositions et compétences nécessaires de l'appréciation de la littérature. Dans des champs étrangers, on peut considérer comme un bestseller, ou plutôt comme un succès de librairie, un roman réédité en version de poche, voire traduit dans d'autres langues, comme c'est le cas avec quelques ouvrages de Devi, de Collen ou d'Appanah³²⁵. À Maurice, les choses se présentent différemment. Un succès éditorial pour des ouvrages non scolaires (tous domaines compris) y atteint une impression entre 500 et 2000 exemplaires, un roman dépasse rarement les 500 tirages (Cassiau-Haurie *et al.* 2007)³²⁶. Vu ces faits, la différence entre productions grande ou restreinte ne tient donc que difficilement. Car

³²⁴ La revue de poésie *Point barre* est un tel exemple de réussite. Créée en 2006 avec le soutien de l'Ambassade de France et de l'Institut français de Maurice, gérée par un groupe d'auteurs mauriciens autour du poète Yusuf Kadel, éditée par la librairie-papèterie *Le Cygne*, ouverte à tous les auteurs d'expression française, elle prend peu à peu sa place dans le milieu poétique francophone.

³²⁵ *Indian Tango* et *Le Sati Vert* de Devi sont édités en 2009 et 2011 dans la collection « folio » de Gallimard, de même que *Les rochers de Poudre d'Or* et *La noce d'Anna* d'Appanah, respectivement en 2006 et 2009. Le roman le plus récent de cette dernière, *Le dernier frère*, est d'abord publié chez l'Olivier (2007), puis chez France loisirs (2008), Points (2008) et aux Éditions Feryane (2008). Appanah est l'auteur mauricien le plus traduit (entre autres, en italien, allemand, anglais, espagnol, portugais), suivie par Devi (italien, anglais espagnol, hindi), Pyamootoo (allemand, anglais, italien) et Patel (italien). Collen dont quatre romans sont disponibles en édition poche chez les éditeurs anglais Granta et Bloomsbury, est le seul auteur mauricien d'expression anglaise d'avoir son œuvre traduite en d'autres langues (allemand, français, turc, danois, néerlandais).

³²⁶ Si l'on veut véritablement parler de bestseller mauricien, il faut regarder du côté de *Tikoulou*, une série de bandes dessinées pour enfants des Éditions Vizavi. Exportée en France, La Réunion et Afrique de l'Ouest, traduit en anglais et allemand, et avec des produits dérivés, on annonce un chiffre de vente officiel de plus de 100.000 exemplaires vendus (cf. [en ligne] : < <http://www.tikoulou.com/> >).

dans un univers littéraire limité, au faible lectorat et aux ressources réduites, la littérature ne rapporte pas, ce qui signifie qu'il n'y a pas de grande production. En outre, les conditions d'accès au champ ne sont pas toujours soumises à des exigences particulières, ce qui veut dire qu'il est compliqué à juger la qualité de la production restreinte. Il faut alors se rendre à l'évidence que la discussion autour de la ligne de partage entre littérature et paralittérature – déjà pas toujours nette dans des champs littéraires plus autonomes et établis – doit se mener différemment à Maurice.

Se pose donc pour l'île non la question de l'autonomie tout à fait illusoire d'un champ littéraire, mais celle de l'interaction de ses productions littéraires entre plusieurs traditions, langues et espaces géographiques. Dans de telles circonstances, il n'est aucunement révolu de parler de 'centre(s)' et de 'périphérie' même s'il faut complexifier et nuancer cette schématisation à consonance coloniale.

Nous avons vu que le capital culturel est toujours distribué de façon inégale et qu'il circule dans une économie symbolique de valeurs culturelles qui est configurée dans une série de structures hiérarchiques entremêlées. Il est transmis, acquis et accumulé à travers un processus complexe de légitimation négocié dans les interactions entre les producteurs et les consommateurs de biens symboliques. En outre, le degré d'autonomie d'un champ est à la mesure du capital symbolique accumulé par des générations successives qui tournent autour du statut social et institutionnel ainsi que de la « valeur » accordé au nom de l'écrivain (Bourdieu 1998a : 361). À ce sujet, on constate pour l'île Maurice contemporaine des filiations et liens francophones, qui vont de Bernardin de Saint-Pierre à la fin du XVIII^e siècle à la nobélisation en 2008 de J.M.G. Le Clézio³²⁷, en passant par une intelligentsia coloniale majoritairement franco-mauricienne et créole et des écrivains résidant en France ou l'espace francophone. La renommée des Mauriciens écrivant en français est bien (re)connue et leur capital symbolique – généralement acquis à travers une certaine ancienneté, des consécration légitimatrices, jugements de valeur, les indexations, venus d'ailleurs, majoritairement de France – est évident. En ce sens, il faut donc ne pas oublier d'un côté que l'institution littéraire francophone contraint souvent les Mauriciens à faire preuve d'une identité spécifique. En même temps, c'est cette même inscription institutionnelle et symbolique qui donne à un certain nombre d'écrivains

³²⁷ J.M.G. Le Clézio est un cas intéressant d'une certaine « rivalité » symbolique entre les champs littéraires français et mauricien. Né en France et pleinement inscrit dans le champ hexagonal malgré son véritable nomadisme qui se traduit par un imaginaire littéraire qui couvre l'Europe, l'Afrique, le Maghreb, l'Amérique latine et l'océan Indien, c'est en particulier dans *Le Chercheur d'or* (1985), *Voyage à Rodrigues* (1986) et *La Quarantaine* (1995) qu'il revisite l'espace mémoriel mauricien en hommage à son grand-père ayant vécu dans l'île. Toujours reconnu à Maurice et à la double nationalité française et mauricienne, c'est toutefois depuis 2008 et sa consécration par le prix Nobel et la dédicace qu'il fait à Maurice dans son discours suédois qu'on voit une sollicitation plus importante de l'homme des lettres que la majorité des Mauriciens considèrent dorénavant très sérieusement comme étant « leur » prix Nobel (cf. communication privée avec Bertrand De Robillard)

mauriciens francophones l'occasion de s'affirmer, de se dynamiser, d'innover, de se moderniser, car le positionnement et la reconnaissance relative dans le champ le leur permettent. Enfin, les écrivains d'expression française possèdent un capital symbolique fort et une reconnaissance artistique que n'ont aucunement leurs homologues anglophones. Certains d'entre eux figurent au programme d'études à la fin du cycle secondaire ou à l'université ce qui constitue « la consécration suprême pour un écrivain mauricien » (Ramharai 2006 : 187). Si peu d'écrivains mauriciens contemporains ont réussi à ainsi s'affirmer dans le secondaire³²⁸, on constate un dynamisme plus important à ce sujet – uniquement au niveau du français – grâce au travail de certains enseignants-chercheurs engagés à l'Université de Maurice et à l'Institut de Pédagogie.

Pour ceux qui écrivent en anglais en revanche, la question des générations antérieures et du capital symbolique est donc plus précaire. Le potentiel d'identification est difficile sinon absent. Dans la dynamique d'incarner et de réactualiser plus ou moins consciemment l'histoire littéraire dont avait parlé Casanova (2008 : 70), les écrivains mauriciens qui écrivent en anglais sont assez sinon entièrement démunis. Ils ont du mal à trouver des « créneaux » de référence où s'inscrire ou desquels se dissocier. L'anglais est d'un côté vénéré comme clairement exogène allant des classiques européens de Shakespeare à Virginia Woolf. De nos jours, Collen, malgré sa consécration, garde dans le jugement et la représentation généraux son identité sud-africaine, donc de nouveau exogène. De l'autre, les liens vont vers l'Inde avec une identification davantage culturelle que littéraire. La filiation littéraire en anglais dans l'île est brève, rare, relativement ethnicisée et avec un capital symbolique faible. Il ne paraît pas exagéré à affirmer qu'une grande partie de ce capital symbolique est lié au capital culturel attribué à Maurice au différentialisme institutionnalisé (par l'État et les groupes socio-culturelles) concernant l'héritage religieux et ethnolinguistique. Pour revenir alors à la terminologie bourdieusienne, il ne s'agit là pas de dynamiques littérairement parlant homogènes et autonomes, mais clairement déterminées par des nécessités extérieures et le principe hétéronome favorable à ceux qui dominent le champ économiquement et politiquement.

Les questions du statut, de la définition et du positionnement de l'écrivain jouent ici également un rôle. Sans pour autant tomber dans la prétention d'une hypothétique universalité, d'un supposé jugement absolu, on peut se demander quelle est à Maurice « la valeur de l'art et de l'artiste » (Bourdieu 1998a : 481). La croyance en la valeur du livre et du travail de l'écrivain est-elle similaire dans les différentes traditions en coprésence dans l'île ? S'y joignent les

³²⁸ Au programme des études secondaires, on trouve les poèmes de Hart et de L'Homme, les romans de Lagesse, L. Masson, Cabon et uniquement trois romans plus récents : *À l'autre bout de moi* (1979) d'Humbert, *Le Chercheur d'or* (1984) de Le Clézio et *Le Voile de Draupadi* (1993) de Devi (Ramharai 2006 : 187).

questions de la légitimité littéraire : qui définit les critères de la production ? Qui sont les « *taste makers* » (*ibid.* 100) ? Évidemment, les individus qui occupent des positions différentes dans l'espace social peuvent donner des sens et des valeurs différents, voire opposés par rapport à des œuvres d'art. L'appréciation et la perception sont donc liées aux contextes historique, géographique, social et, *last but not least*, culturel. On constate donc que l'écrivain mauricien se positionne face à et dans le jeu de deux *doxa* aux contours flous : une locale, une internationale.

Et c'est exactement à cet endroit qu'une ambivalence hautement intéressante s'installe. Nous avons vu que de nombreuses pratiques et représentations ambiguës des écrivains viennent du fait que le champ littéraire occupe une position dominée par rapport au champ du pouvoir (économique et culturel) dont il fait partie (Bourdieu 1991 : 5). Il est évident que ce phénomène se voit dédoublé à Maurice – comme c'est le cas dans d'autres 'périphéries' socioéconomiques et géopolitiques – par l'orientation complexe des écrivains entre le local et l'ailleurs et les postures doubles et ambiguës qui peuvent en résulter. Car s'affranchir du champ de pouvoir signifie *en même temps* être exposé aux dominations du champ supranational. Ici, *se positionner* équivaut souvent à *être positionné* ou bien *se faire valoir* équivaut à *être valorisé*. En revanche, c'est la consécration à l'extérieur qui peut mener à un positionnement plus libre à l'intérieur par la suite ; une fois légitimé par l'étranger, ce capital symbolique permettra plus facilement aux écrivains d'ignorer les exigences d'autres pouvoirs qui agissent sur le champ littéraire et même s'y opposer en ayant recours à la liberté d'expression, la mise en scène de la fictionnalité de l'art...

Comme nous l'avons vu, le niveau local se partage *grosso modo* en trois configurations. Des productions qui par la langue utilisée (le créole) ne se laissent pas exporter, des productions dans des langues supranationales (français, anglais, mais aussi hindi³²⁹) qui tentent d'accéder aux marchés extrainsulaires, enfin le « domaine satellite » d'après Halen (2001 : 61) qui ne reste qu'au niveau local malgré l'utilisation d'une langue supranationale et qui se caractérise par trois traits : d'abord, une autonomie réduite en raison de subventions par l'État ou le contrôle par des instances extralittéraires (politiques, religieuses, universitaires). Puis, on n'y met pas en scène une identité culturelle différentielle par rapport au système littéraire transnational. Enfin, les critères esthétiques mis en œuvre pour la reconnaissance locale peuvent être complètement étrangers à ceux qui sont invoqués à l'intérieur du champ transnational (par exemple franco-parisien), ce qui ne constitue toutefois pas un jugement de valeur ou de qualité d'après des normes qui ne peuvent être que relatives. Dans ce sens, on peut dire que ces textes locaux sont

³²⁹ À l'instar de la production locale en créole, celle en hindi reste également très marginale. Il est évident que la concurrence venant du sous-continent indien, de Chine et du monde arabe est trop grande pour un lectorat mauricien, qui est – nous l'avons vu lors de notre discussion de la situation ethnolinguistique – numériquement très faible pour être capables de lire des productions en hindi, tamoul, chinois, arabe...

complètement à l'écart de la 'législation' de ce que Casanova appelle la « loi littéraire internationale » (2008 : 30). À Maurice, vu la pertinence des logiques de « la société du regard » et de la force des lobbys religieux traditionalistes d'un côté, une certaine faiblesse des structures littéraires institutionnelles et éditoriales de l'autre, est-il surprenant de voir du conservatisme et conformisme dans la production littéraire locale ? Cela n'est pas forcément insinuer une opposition entre écrivains contestataires 'purs' et 'mercenaires' bourgeois selon les catégories de Bourdieu. Mais en même temps, on peut rappeler ici l'argument de Gopaul (1993 : 63-69) sur une certaine autocensure et timidité artistique d'auteurs liés à des fonctions gouvernementales ou administratives et ainsi prendre en considération que de nombreux écrivains travaillent dans le domaine de l'Éducation nationale ou pour la fonction publique. Force est donc de constater que ce contact avec le pouvoir hétéronome ainsi que les politiques culturelles officielles discutées ci-dessus sont susceptibles de laisser leur empreinte. Bourdieu ne dit-il pas que l'acquisition de capital culturel se fait souvent en contrepartie de services concrets et symboliques rendus aux dominants – administration, groupes politiques, associations socio-culturelles –, en particulier en vue de la reproduction de l'ordre symbolique établi ? De toute évidence, les appuis conjoints entre politique et groupes de pression religieux que nous avons vus plus haut peuvent se dédoubler ici. Rappelons aussi les cas de censure plus ou moins ouverte des œuvres de Collen, Ghanty et Valayden. Il n'est aucunement lieu de penser à des régimes dictatoriaux ou des systèmes autocratiques, si l'on souligne les articulations subtiles entre détenteurs du pouvoir politique et artistes : les uns tentant d'imposer leur vision aux artistes et de s'approprier le pouvoir de consécration et de légitimation, les autres agissant en solliciteurs afin de s'assurer les gratifications matérielles et symboliques distribuées par l'État (Bourdieu 1998a : 91). Il ne se négocie ici donc rien de moins que la question du pouvoir et de la liberté de l'écriture et la position ambivalente de l'écrivain que Bourdieu décrit de nouveau très justement en disant :

L'écriture abolit les déterminations, les contraintes et les limites qui sont constitutives de l'existence sociale : exister socialement, c'est occuper une position déterminée dans la structure sociale et en porter les marques [...], c'est aussi dépendre, tenir et être tenu, bref *appartenir* à des groupes et être enserré dans des réseaux de relations qui ont l'objectivité, l'opacité et la permanence de la chose et qui se rappellent sous forme d'obligations, de dettes, de devoirs, bref de contrôles et de contraintes. (*ibid.* 60-61)

À quel point l'écriture locale à Maurice peut-elle se défaire des logiques d'appartenance de groupes ? C'est là une question aussi complexe que sensible et dépend très certainement de chaque cas particulier. Mais les chiffres sont clairs : pas moins de 40 % des publications locales viennent d'institutions gouvernementales, parapubliques et religieuses dont le Ministère de l'Éducation, le Mahatma Gandhi Institute, le Centre Nelson Mandela et le Centre Culturel

Islamique (Cassiau-Haurie 2007). Or il serait d'ailleurs trop facile d'accuser aveuglément les associations socio-culturelles et autres pour une quelconque mainmise. Dans les années 1980 déjà, on peut faire le constat amer que « les Mauriciens n'aiment pas lire les œuvres produites par leurs compatriotes » (Ramharai 1988 : 26). Plus de vingt ans plus tard, c'est Patel³³⁰ qui souligne que les Mauriciens en général non seulement connaissent peu les auteurs de l'île, en particulier ceux de l'époque contemporaine, nous l'avons vu, mais aussi qu'ils n'acceptent pas l'image de leur pays que cette littérature engagée et démystifiante leur renvoie. Ailleurs, l'écrivaine est plus explicite :

Pour des raisons sans doute liées à notre passé colonial et à notre présent touristique, nous sommes à fond, à Maurice, dans une logique de représentation. Faut paraître beau, bon, performant. On adore qu'on nous flatte, qu'on nous congratule, qu'on nous dise qu'on est les meilleurs, les « number one », même si au fond on sait que notre réalité quotidienne est très loin de l'image d'Épinal. Face à cela, on sent ce malaise face à l'expression artistique qui ne respecte pas ce postulat. [...] Il me semble que nous sommes encore dans une croyance assez largement répandue selon laquelle l'art aurait pour seuls but et justification de « faire joli », de faire plaisir, de divertir. (Plaiche 2012)

En revanche, aller à l'encontre des bienséances, parler des faces cachées de la réalité, donner des représentations qui rompent avec tout idéalisme (auto)exotisant : sans aucun doute, l'auteure du *Silence des Chagos* (2005) en connaît quelque chose. Mais au-delà de cela, quel lecteur mauricien peut-il se retrouver dans un roman comme *Le Sari vert* (2009) de Devi qui va très loin dans la mise en récit de l'abject ? Est-ce que cela ne rappelle-t-il pas, d'une toute autre manière, le desideratum qu'avait exprimé Furlong en 1980 par rapport à des productions littéraires où le lecteur mauricien ne se reconnaît pas ? Quoi qu'on en dise, l'existence d'autres champs littéraires nationaux ou transnationaux permet aux acteurs mauriciens de se positionner différemment, de faire valoir plusieurs identités. Toutefois, ce positionnement n'est pas vraiment libre et nous verrons qu'à Maurice, de nombreux écrivains n'ont pas les capacités d'accéder au centre parisien par une inscription valorisante de la marge au niveau du discours, des formes, de l'esthétique et des thématiques.

On peut certainement dire que la publication à Paris, à La Réunion (le « palier régional » pour les Mauriciens francophones), en Angleterre (également en Inde ?) est susceptible de donner une indépendance à l'égard des pouvoirs politiques et socioculturels à Maurice. En outre, la consécration d'œuvres aussi subversives et contestatrices qu'elles soient pour les insulaires, par exemple Devi, ne peut être passée sous silence dans une île qui accorde beaucoup d'importance

³³⁰ Lors d'une conférence « À quoi ça sert la littérature » à l'Institut français de Maurice le 19 novembre 2010.

à la valorisation extérieure, voire en dépend. Pour notre cas précis, mis à part quelques rares exceptions, il s'agit bien évidemment du système éditorial de la francophonie qui devient le principal agent de légitimation. Le danger derrière ce rapport de force est clair, car ces instances de légitimation exogènes ont beau apporter un nouveau souffle, permettre un autre cadre matériel, mais ceci certainement pas sans imposer leurs normes et sanctions propres aussi subtiles qu'elles puissent paraître.

Nous retrouvons donc ici toutes les questions au sujet de « l'exotisme postcolonial » dont nous avons parlé plus haut et les ambiguïtés et ambivalences que cela implique. Rappelons par exemple Casanova qui, quant aux prix littéraires, dresse à ce sujet un tableau non-équivoque :

...la politique dite de la francophonie ne sera jamais qu'un pâle substitut politique de l'emprise que Paris exerçait (et exerce encore pour une part) dans l'ordre symbolique. Les rares prix littéraires nationaux qui ont été décernés à des écrivains issus de l'ex-Empire français ou des marges de l'aire linguistique ont bénéficié de considérations néo-coloniales évidentes. (*ibid.* 183)³³¹

Ces propos frappent par leur tonalité démystificatrice et peuvent certes difficilement être remis en question. Or force est de voir que la pratique des concours et prix littéraires internationaux (quasi exclusivement francophones) s'avère pour des nombreux auteurs mauriciens une opportunité rare qu'on rejeterait difficilement en raison d'une éventuelle récupération médiatique, politique, identitaire... Mis à part les prix des éditeurs mauriciens que nous avons évoqués plus haut et dont certains n'existent plus, pratiquement le seul prix local reste le Prix Jean Fanchette³³² par la municipalité de Beau-Bassin et Rose-Hill qui récompense depuis 1992 tous les deux ou trois ans un auteur mauricien ou de l'océan Indien, mais n'est pas réservé aux œuvres littéraires. Dans un champ littéraire aux conditions économiques faibles et avec de très rares prix éphémères, en effet, la participation et encore plus la réussite lors d'un concours littéraire international sont souvent des moments-clés dans la carrière d'un auteur. Elles peuvent être un des seuls moyens de lui assurer une certaine visibilité, de mieux le faire éditer et diffuser – ou bien de le faire éditer tout court. En outre, en raison de l'importance que peuvent prendre la compétition et les classements à Maurice, recevoir un prix littéraire entraîne une grande renommée dans la représentation sociale. Ce n'est donc pas surprenant que depuis

³³¹ Plus tard, Casanova (2008 : 414-422) montre comment la reconnaissance, par le 'centre', de la Créolité antillaise se fait enfin au prix d'une réappropriation parisienne de leur problématique littéraire et idéologique.

³³² Dans Khojraty (2010 : 28), il est également question du Prix Aunauth Beejadhur. Décerné en 1991 pour la nouvelle "I remember" à Chintamanee Chumum, il ne semble plus être remis depuis. Il en est de même pour les prix locaux des années 1980 et 1990 dont parle Ramharai (2006 : 187), comme le Prix Pierre Renaud, le Prix Arthur Martial et le Prix Selmour Ahnee du journal *L'Express*, ainsi que le Grand Prix Édouard Maunick en 1991 par la mairie de Port Louis.

longtemps, des écrivains de l'île participent à des concours et prix internationaux, généralement dans le domaine de la francophonie.

Ainsi, au niveau du « palier régional », les auteurs mauriciens ont pu décrocher ces dernières années le Prix Radio France du Livre de l'Océan Indien (en 2001 pour *Moi, l'interdite* de Devi, en 2002, pour *Le Portrait Chamarel* de Patel), le prix Grand Océan (en 1999 pour le recueil en créole *Pu poezi zame disparet* de Sedley Richard Assonne), le Prix Beaumarchais des écritures dramatiques de l'Océan Indien (en 2005 pour *La phobie du caméléon* de Patel), Le grand prix littéraire des océans Indien et Pacifique de l'Association des écrivains de langue française (en 2004 pour *Blue Bay Palace* d'Appanah-Mouriquand) et, enfin, le Prix RFO du livre (en 2003 pour *Les rochers de Poudre d'Or* d'Appanah, en 2006 pour *Ève de ses décombres* de Devi). À une échelle francophone plus large, on y rajoute aisément le Prix de l'Agence de Coopération Culturelle et Technique (ACCT) (en 1993 pour *Le Sang de l'Anglais* de De Souza), le Grand Prix de la Francophonie décerné par Académie Française (en 2003 à Maunick) et le Prix des Cinq Continents de la Francophonie (en 2006 pour *Ève de ses décombres* de Devi). Rappelons de nouveau l'effet médiatique et possiblement dynamisant du prix Nobel de J.M.G. Le Clézio et d'autres prix français plus nationaux où les Mauriciens sont présents depuis un bon moment³³³. Ce sont ici juste quelques exemples pour montrer que Maurice s'est incontestablement fait un nom dans les lettres francophones. Si ces prix ne sont pas toujours bien dotés, ils donnent surtout une certaine visibilité et permettent d'entrer plus facilement dans les circuits éditoriaux et de stimuler le fait littéraire. Les considérations topologiques démythifiantes et puristes quant aux ambiguïtés impliquées dans le système doivent se confronter ici tout simplement, et avant tout, à la réalité matérielle.

Un autre sujet concerne celui de la représentativité. Huggan (2001 : 76, 77) donne comme exemple d'un 'exotique postcolonial' Arundhati Roy, lauréate indienne du *Booker Prize* pour son roman *The God of Small Things* (1997), soulignant qu'il s'agirait d'une écrivaine inhabituellement attrayante et ayant travaillé dur sur le marketing de son physique exotique. Qu'il s'agisse là d'une exagération de la part du critique ou non, ceci nous évoque sensiblement une publication dans l'hebdomadaire français *L'Express* (13 sept. 2007) sur *Le dernier frère* (2007) de Nathacha Appanah. Symptomatiquement, l'article est intitulé "La perle des îles" avec une grande photo de l'écrivaine resplendissante, dorénavant la nouvelle image de la jeune génération mauricienne. Dans la fleurissante 'industrie de l'altérité', qu'en est-il d'un auteur comme Bertrand de

³³³ Par exemple, le prix de la Langue française décerné par l'Académie Française pour le roman *Alpha du Centaure* (1975) de J. Fanchette qui avait déjà reçu en 1972 le prix des Mascareignes pour son essai *Psychodrame et théâtre moderne*. Maunick obtient le Prix Guillaume Apollinaire en 1977 et le prix non négligeable des lectrices du magazine *Elle* va à Humbert pour *À l'autre bout de moi* (1979)... Plus récemment, on relève le Prix Rosine Perrier en 2004 pour *Les rochers de Poudre d'Or* d'Appanah ou le Prix Louis Guilloux en 2010 pour *Le sari vert* de Devi.

Robillard³³⁴ qui ne colle pas au même titre aux stéréotypes les plus évidents – physique, appartenance ethnique, nom –, sans parler de son écriture décidément anti-exotique ? L'«exotisation» institutionnelle des productions littéraires touchant les îles tropicales est certes très importante³³⁵.

S'impose donc, de nouveau, inévitablement la question sensible de l'authenticité qui peut s'affirmer comme marqueur important dans le rapport production-exploitation des textes littéraires. Ainsi, il nous semble que l'inscription dans l'édition locale peut être valorisée – par opposition à l'édition internationale ? – comme authentique, comme le montre le bref roman *Aujourd'hier* de Lilian Berthelot (Éditions Le Printemps, 2009). Sur la quatrième de couverture du texte, on découvre le synopsis de l'éditeur qui finit par le commentaire suivant : « Un roman à ras de terre mauricienne ». Une autre critique semble également miser sur l'enracinement authentique dans le lieu insulaire : « ... Du vécu. Une belle sensibilité. Du charme. Un parfum, une ambiance. *Cela est d'ici...* » (nous soulignons).

En revanche, au niveau extrainsulaire, les demandes clientélares dont avait parlé Bourdieu au sujet de la grande production peuvent se transférer à l'éditeur exogène. C'est Ananda Devi qui souligne dans une interview en 2001³³⁶ que les éditeurs français achoppaient sur son appartenance – cet amalgame de mondes insulaire, créole, indien, occidental qui ne correspondait pas à ce qu'on connaissait des productions antillaises – et donc sur la manière de catégoriser ses textes qui seraient « selon eux, difficiles d'accès d'un point de vue culturel ». Elle relate que des éditeurs français lui ont reproché l'absence de couleur locale dans *Rue La Poudrière* (1988) et que par conséquent, elle a davantage tenu compte de l'attente du lecteur étranger dans *Le voile de Draupadi* (1993).

Les quatrièmes de couvertures de deux récents romans montrent combien les questions d'exotisme et du regard différentialiste semblent être incarnés dans le fonctionnement de la réception francophoniste, et de manière plus générale par rapport à la vision de l'espace

³³⁴ Relativisons toutefois notre propos, car De Robillard, suite à la publication de son deuxième roman, *Une interminable distraction au monde* (2011) est un des trois invités mauriciens au Salon du Livre à Paris du 18 au 21 mars 2011.

³³⁵ Un autre exemple d'appropriation de la critique et de mise en scène et en compétition des imaginaires entre 'centre' et 'périphérie' se trouve avec *Le Bal du Dodo* (1989) de l'écrivaine française Geneviève Dormann. Sur la quatrième de couverture de l'édition du livre de Poche (Albin Michel) de ce roman qui parle des intrigues de la haute société franco-mauricienne, nous lisons le commentaire suivant, extrait de *Paris Match* : « Le voici, nous l'avons enfin, notre *Autant en emport le vent* des DOM-TOM ». Au-delà de la comparaison concurrentielle douteuse avec un des romans les plus exotico-nostalgiques de la littérature américaine, on voit clairement ici à l'œuvre l'incorporation assez symptomatique des marges tropicales dans un centre qui l'avait apparemment attendu depuis longtemps. Notons qu'il ne s'agit ici pas d'un roman de gare à bon marché, mais d'une œuvre primée par le Grand Prix du Roman de l'Académie française ! Enfin, si au moins, l'île Maurice était un département d'outre-mer français...

³³⁶ Patrick SULTAN, "Ruptures et héritages. Entretien avec Ananda Devi" (in *Orées*, vol. 1, n° 2, 2001/2002, [en ligne] : < <http://orees.concordia.ca/numero2/essai/Entretien7decembre.html> >)

insulaire tropical. Ainsi, on lira dans *Bénarès* (1999) de Barlen Pyamootoo qu'il s'agit d'un « livre singulier, situé à l'île Maurice [...] sans jamais recourir à l'exotisme ». *Ève de ses décombres* (2006) de Devi nous est présenté comme mettant en scène « l'autre île Maurice du XXI^e siècle, celle que n'ignorent pas seulement les dépliant touristiques ».

Vu ces observations, force est de souligner en des termes bourdieusiens les multiples stratégies à l'œuvre dans le domaine littéraire. Ne pourrait-on pas avancer l'idée alors que pour les écrivains mauriciens également, certaines postures libertaires n'ont souvent été rendues possibles qu'à travers un jeu avec, ou un 'détournement' plus ou moins inconscient des ressources du marché ? Il n'est par exemple pas rare qu'un prix littéraire donne une visibilité et un capital symbolique qui permettent par la suite de se positionner plus librement. Ainsi, Ramharai (2006 : 186) donne l'exemple de *Li* (1977) de Dev Virahsawmy qui remporte le premier prix d'un concours de RFI en 1981 au moment où la pièce en créole est frappée de censure à Maurice. Plus récemment, certains romans ouvertement critiques de la société mauricienne de Devi, d'Appannah, de De Souza ont eu une visibilité à travers des publications en dehors de l'île et ont contribué à leur faire une renommée qui peut difficilement être contestée à Maurice même. On peut se demander s'il serait facile qu'un roman comme *Le silence des Chagos* (2005) de Patel paraisse localement et surtout qu'il y obtienne une renommée ? Cela vaut aussi pour l'anti-exotisme des romans de Devi, entre autres, de *Moi l'interdite* (2000), *Pagli* (2001) et *Soupir* (2002), sachant que ces deux dernières publications sont également au cœur d'un débat lié, à savoir leur possible labellisation 'ethnique' dans la collection « Continents Noirs » de Gallimard³³⁷. Qu'il s'agisse là d'une éventuelle récupération identitaire par le monde éditorial métropolitain ou non, il est remarquable qu'à partir d'*Ève de ses décombres* (2006), Devi soit publiée dans la collection « *nrf* », dite la collection « blanche ». C'est donc un exemple qui montre l'importance de prendre en compte l'apparence des livres, *a priori* secondaire et purement artificielle, dans le rapport au public³³⁸. Mais si l'on constate à juste titre que cette entrée n'est de nouveau pas entièrement dénuée d'une marchandisation différentielle de l'auteure, ne devrait-on pas voir la dimension pragmatique du jeu entre écrivain et champ ? Faut-il rappeler qu'une œuvre aussi démystificatrice et iconoclaste de l'espace mauricien semble difficile, voire impossible à être éditée à Maurice. Est-ce d'ailleurs un hasard que l'entrée de Devi dans la collection « blanche » se fait par le biais d'un roman qui met en scène la violence des cités mauriciennes quelques mois après les fameuses émeutes de banlieue en automne 2005 en

³³⁷ Cf. Julia WATERS, "From *Continents Noirs* to *Collection Blanche*: From Other to Same? The Case of Ananda Devi" (in Waters 2008 : 55-74)

³³⁸ Alain-Michel BOYER, *Les Paralittératures* (Paris, Armand Colin, 2008 : 46)

France ? Serait-ce une instrumentalisation du système ou positionnement stratégique de l'écrivaine ? Un peu les deux ?³³⁹

Il est évident que pour les écrivains mauriciens le capital symbolique – et pour la plupart du temps également un capital matériel faible, mais certain – provient d'un champ exogène, généralement parisien (sans parler du rôle de la presse et de la critique universitaire). Si ses logiques et valeurs ne sont certainement pas neutres, elles peuvent tout à fait être d'une dimension démocratisante et émancipatrice par rapport à un espace social insulaire exigü, davantage contrôlé et aux limites institutionnelles matérielles. Pour être contestataire, pour dépasser la bienséance et les tabous à Maurice, faut-il forcément se faire publier ailleurs ? L'exemple bien particulier de Lindsey Collen et de sa maison d'édition trotskiste *Ledikasyon pu Travayer* n'assurant qu'une diffusion très restreinte montre que non. La visibilité est encore moindre pour les nombreux écrivains qui publient à compte d'auteur ou choisissent l'autoédition et jouent un rôle marginal dans le champ. Quand on veut être publié ailleurs, faut-il jouer le jeu du champ international, francophone ? À un certain niveau, sans aucun doute. Mais dans ce jeu, le rôle de l'écrivain n'est à nos yeux pas si clairement déterminé que l'idée d'une éventuelle récupération du système exogène néocapitaliste et néo-exotisant puisse suggérer.

Pour conclure, on pourra dire que dans la 'périphérie' mauricienne, il semble difficile de penser à une définition autonome des principes de la légitimité du champ. Le paysage littéraire mauricien semble plutôt consister en une quantité de monades qui communiquent et interfèrent très peu, et il faut en permanence adopter une perspective contextualisante qui englobe l'intérieur et l'extérieur de l'île. Toute interrogation à Maurice sur les subversions des conventions littéraires et artistiques, sur une rupture avec la *doxa* doit donc se libérer des seules contraintes d'un hypothétique champ littéraire national. Tout questionnement sur une éventuelle réinvention d'un *nomos*, une nouvelle loi fondamentale définitoire, un principe de vision et de division légitimatrice qui (re)définit le champ et ses phénomènes (Bourdieu 1998a : 107, 366), doit se penser à la croisée des traditions et des espaces littéraires parfois très différents les uns des autres. Il faut éviter la seule fonte aveugle et anthologisante dans d'autres ensembles, d'ailleurs tout sauf homogènes – francophonie, créolité, océan Indien, postcolonialisme... –, et être ouvert aux transversalités, convergences, influences venant d'autres champs 'mineurs' et 'dominants'. Notre entreprise comparatiste ne peut se faire sans

³³⁹ Ramharai suggère qu'une certaine ouverture éditoriale sur l'Inde en France semble avoir profité à Devi pour faire son entrée dans la collection « blanche » ("Entre littérature mauricienne et littérature francophone : quels enjeux pour les écrivains mauriciens ?", in Waters 2008 : 28).

rendre compte des multiples différenciations et hiérarchies internes au sein du paysage littéraire mauricien. Ce champ de pouvoirs mauricien où les écrivains au capital symbolique différent se positionnent naturellement en permanence les uns par rapport aux autres est un espace littéraire pluriel et souvent conflictuel à construire. Considérons-le donc, au-delà des terminologies de littérature émergente ou en voie d'autonomisation, dans sa version davantage métaphorique : c'est dans un « *espace des possibles* » (*ibid.* 382) que les auteurs mauriciens disent leur monde.

Suivant ces réflexions sur le champ littéraire à Maurice et à certains égards dans leur prolongation, un sujet particulièrement crucial s'impose à la discussion. Il s'agit de la question de savoir quelle(s) langue(s) utiliser pour l'écriture fictionnelle à Maurice, pourquoi et comment.

II.3 La littérature mauricienne, ou la question : écrire dans quelle langue ?

« Le langage n'est pas un milieu neutre. Il ne devient pas aisément, librement, la propriété du locuteur. Il est peuplé et surpeuplé d'intentions étrangères. Les dominer, les soumettre à ses intentions et accents, c'est un processus ardu et complexe ! »

(Mikhaïl Bakhtine)

De toute évidence, la littérature est liée directement à la question de la langue, celle-ci étant « la composante majeure du capital littéraire » (Casanova 2008 : 360). Il est donc tautologique d'affirmer chez l'écrivain la présence d'une conscience littéraire et linguistique : une intention de sens et d'expression, une perception fine qu'a le créateur d'histoires par rapport à son médium le plus évident, son outil premier, c'est-à-dire la langue, la parole, les mots. Outil qui ne va néanmoins pas du tout de soi, car pour l'écrivain, la langue n'est pas une base facilement disponible, un a priori stable et autarcique qui s'impose de l'extérieur, comme le dit Maingueneau, mais elle se caractérise pas de multiples tensions et est « partie prenante dans le positionnement de l'œuvre » (1993 : 101). *Esthétique des mots* (Bakhtine³⁴⁰), *Mimesis*

³⁴⁰ Nous nous référons au titre d'une collection de textes majeurs bakhtiniens paru en Allemagne : Michail M. BACHTIN, *Die Ästhetik des Wortes* (Frankfurt, Suhrkamp, 1979).

(Auerbach), *Les mots* (Sartre), *Les mots et les choses* (Foucault), *Fiction et diction* (Genette) ne sont que quelques fameux exemples qui ancrent déjà dans le titre les interrogations sur les postures d'écriture, la nature du langage littéraire et artistique et les manières de la représentation du réel. Chez l'écrivain, le travail sur les formes et les sens de la langue et du langage – graphie, prosodie, morphosyntaxe, lexèmes, sémantique, sémiotique... – est toujours plus ou moins délibérément au centre de la réflexion artistique. La langue est son matériau de création et outil d'innovation principaux. C'est dans le texte que se creuse le rapport entre l'individu, la langue, le réel. Cette conscience langagière, propre à l'investissement de tout écrivain, est évidemment en lien avec le contexte socio-historique de l'artiste. C'est dans le rapport texte-contexte qu'émerge la polyphonie d'après Mikhaïl Bakhtine qui considère le roman non pas comme une entité sémantico-monolithique, mais comme une organisation artistique de la pluralité des discours, langues et voix individuelles : « Le roman pris comme un tout, c'est un phénomène pluristylistique, plurlingual, plurivocal »³⁴¹. Il affirme également que « le style du roman, c'est un assemblage de styles ; le langage du roman, c'est un système de "langues" » (2001 : 88) et n'hésite pas, ultérieurement, à amplifier la polyphonie romanesque par la notion de « langages socio-idéologiques »³⁴². Est-il surprenant que dans un espace littéraire multiculturel de frottement et d'interaction langagiers où le mot s'inscrit dans un « vertige polysémique » comme l'affirment les auteurs de la Créolité antillaise (Bernabé *et al.* 1993 : 48), cette polyphonie joue un rôle particulièrement central ? Car nombreux sont les critiques qui, à l'instar d'Édouard Glissant, soulignent la dimension fondamentale de l'imposition et de la primauté de la langue dans les entreprises de la colonisation européenne, au point que la langue équivaut symboliquement à la domination exogène et est chargée d'une vocation universaliste. C'est tout le drame des phénomènes de l'ambiguïté linguistico-culturelle déclenchés par le contact colonial conflictuel ainsi que la longue durée de ces phénomènes³⁴³. Aussi, Lise Gauvin affirme que pour l'écrivain francophone, à cause de sa situation particulière, écrire devient un véritable « acte de langage », et qu'il est « condamné à *penser la langue* » (2001 : 153, 154). L'écrivain francophone et postcolonial n'est-il pas fréquemment décrit par le thème du « voleur de langue » dans toutes ces déclinaisons (Beniamino 1999 : 25, 218, Joubert 2006, Casanova 2008 : 365-373...) ? Dans une telle situation de conscience linguistique forte,

³⁴¹ Mikhaïl BAKHTINE, *Esthétique et théorie du roman* (Paris, Gallimard, coll. « tel », 2001 [1978] : 87)

³⁴² Si la langue est pour Bakhtine non seulement divisée en dialectes, mais en différents langages socio-idéologiques (de groupes sociaux, générations, professions, genres...), il va même jusqu'à élargir cette différenciation au point de parler du fait que « chaque jour a sa conjoncture socio-idéologique et sémantique, son vocabulaire, ses accents... » (2001 : 112).

³⁴³ Cf. par exemple : «... ce que celui-ci [= le conquérant] exportait en premier lieu, c'est sa langue. Aussi les langues de l'Occident étaient-elles réputées véhiculaires et tenaient-elles souvent lieu de métropole » (Glissant 1990 : 31). Ou bien chez Albert Memmi chez qui le drame du bilinguisme colonial consiste en la possession conflictuelle de deux langues et de deux univers symboliques (1985 : 124-128). Cf. aussi en particulier Todorov (1982), Césaire (2004) et surtout Fanon (1975).

nous l'avons vu, l'écrivain a *grosso modo* tendance à choisir entre deux voies, deux stylistiques : soit, une posture d'acculturation, d'une acceptation puriste par rapport au langage dominant, soit la stratégie d'une exhibition plus ou moins forte de la différence, de creuser l'écart³⁴⁴. Comme dans tout espace littéraire la langue est l'enjeu principal des rivalités distinctives, c'est aussi une ressource très conflictuelle où se façonnent les solutions à gérer ou à dépasser la domination littéraire. Ce que Gauvin désigne comme « surconscience linguistique » (2001 : 153)³⁴⁵ est alors en lien étroit avec la notion d'« insécurité linguistique », développée pour le domaine littéraire par Jean-Marie Klinkenberg³⁴⁶.

Or, avant de parler du texte lui-même, on doit en effet se poser la question du choix de la langue d'écriture qui n'est pas évidente dans l'île. Car dans tout espace postcolonial, peut-être plus qu'ailleurs, le phénomène de changer de langue est lourd de conséquences³⁴⁷. Et comme la langue véhicule une vision du monde, un système de références culturelles, « changer de langue, c'est voir et penser le monde différemment, et par là changer aussi d'identité » (Combe 1995 : 108). En ce sens, et afin de rendre justice à une polyphonie littéraire hors du commun, les parties suivantes tenteront de cerner la question de savoir dans quelle langue écrire à Maurice et ses implications. On s'interrogera d'abord sur le créole comme langue d'écriture minoritaire, mais d'un symbolisme considérable, que nous avons jusqu'à présent écarté de la discussion. Puis, on réfléchira sur le phénomène de l'« interlangue » avant de passer enfin à la question de l'anglais dans sa 'concurrence' avec le français comme langue littéraire prédominante à Maurice.

³⁴⁴ Cf. Les chapitres "Les assimilés", "Les révoltés" et "La tragédie des « hommes traduits »", in Casanova 2008 : 295-312, 313-358 et 359-422.

³⁴⁵ La critique développe sa notion déjà dans l'introduction de son ouvrage *L'écrivain francophone à la croisée des langues : entretiens* (Paris, Karthala, 1997). Pour une actualisation, cf. son article "La notion de surconscience linguistique et ses prolongements" (in Moura & D'Hulst 2003 : 99-112).

³⁴⁶ Cf. par exemple Jean-Marie KLINKENBERG, *Périphériques Nord. Fragments d'une histoire sociale de la littérature francophone en Belgique* (Presses de l'Université de Liège, 2010). Inspirée par la linguistique (William Labov, Jean-Louis Calvet...) et la sociologie (Bourdieu), l'insécurité linguistique littéraire est particulièrement à l'œuvre dans l'espace périphérique par rapport à un centre dominant face auquel les écrivains 'dominés' adoptent soit une stratégie centripète – donc l'autonomisation, et la création d'un champ culturel distinct –, soit une stratégie centrifuge – une tentative de s'assimiler au centre ou au moins d'être reconnu par celui-ci. Contrairement à ce que la théorie postcoloniale et les études francophones ou des littératures du Sud puissent dire, il s'agit ici d'un phénomène qui concerne *à priori* toute périphérie non parisienne, comme il peut être le cas de la Belgique. Bien entendu, un tel constat ne devrait pas pour autant négliger les écueils identitaires tout à fait particuliers dans le champ dominant qui catégorisent davantage les écrivains issus de 'minorités visibles'.

³⁴⁷ Cf. "Le changement de langue", chapitre 6 in Combe 1995 : 105-131

II.3.1 La littérature en créole : difficile venue à l'écriture et productions dans l'ombre

« Le patois créole prit naissance de cette fusion de races, et toute la population inférieure l'a adopté. C'est la langue du peuple, la langue des serviteurs, des ouvriers et, malheureusement aussi, de presque tous les jeunes enfants ; par l'influence néfaste de bonnes qui les élèvent, une fois que les enfants ont adopté le mauvais pli, il faut souvent combattre pendant des années avant de réussir à extirper de leurs cerveaux le vocable grossier qui doit faire place à la langue française. »

(J.J. Waslay Ithier, 1930)

Dan Gita, Labib ek Koran
Mo finn swazir mo nouritir.
Shakespeare, Molière, Dostoevsky,
Byron, Camus, Salman Rushdie,
Gershwin, Coltrane, Stravinsky,
Lata, Beatles, Elvis, Ravi,
Chazal, Chagall, Modigliani
- Pa bliye Marx, Mao, Gramsci -
Finn ouver mo lizie, poli
Mo vizion, regle bann lakor,
Rafinn mo sansibilite.

(Dev Virahsawmy, "Metchiss" 1999)

Il n'est pas surprenant que le statut problématique du créole à l'égard du français que d'aucuns considèrent comme une « castration » linguistique ainsi qu'une « amputation culturelle » (Bernabé *et al.* 1993 : 44) ait des répercussions sur le créole comme langue d'écriture, en particulier dans le domaine de la littérature. Dans la typologie des « petites » langues quant à la littérarité que propose Casanova, le créole, en tant que langue principalement orale et dont l'écriture est en voie de constitution, se trouve effectivement très marginalisé³⁴⁸. Il importe alors de discuter les lignes conductrices des difficultés de la mise en littérature du créole quitte à schématiser un sujet autrement beaucoup plus complexe. Les littératures créoles, généralement (perçues comme étant) inscrites dans un ensemble francophone, se retrouvent dans ce qu'on a longtemps décrit comme une situation de diglossie³⁴⁹. D'un point de vue

³⁴⁸ Casanova (2008 : 362) propose les catégories minorisées de langue littéraire suivantes : a) des langues à l'écriture pas (encore) fixées (certaines langues africaines, créoles...) b) les langues de « (re)création » récente (le catalan, l'hébreu, le coréen) c) les langues de culture ancienne, mais qui sont peu reconnues en dehors des frontières nationales (le danois, le grec) d) les langues de grande diffusion qui sont toutefois dominées sur le marché littéraire international (l'arabe, le chinois, l'hindi).

³⁴⁹ La fameuse définition de la diglossie d'après Charles Ferguson est la suivante : « Diglossia is a relatively stable language situation in which, in addition to the primary dialects of the language (which may include a standard or regional standards), there is a very divergent, highly codified (often grammatically more complex) superposed variety, the vehicle of a large and respected body of written literature, either of an earlier period or in another speech community, which is learned largely by formal education and is used for most written and formal spoken

linguistique, le schéma diglossique simplificateur a fait place à l'idée d'une multiplicité de lectures – toute une gradation qui permet de passer du français au créole par plusieurs variétés intermédiaires –, phénomène qui se décrit dorénavant davantage comme un « continuum » (Chaudenson 1995 : 99). Comme il s'agit d'une situation de contact où les deux langues sont « génétiquement apparentées » (Beniamino 1999 : 137), les variétés de l'entre-deux ne sont pas toujours faciles à rattacher à l'un ou l'autre pôle. On trouve alors les qualificatifs suivants : « acrolecte » pour la variété de créole la plus proche du français, « basilecte » pour celle qui en est la plus éloignée (Chaudenson 1995 : 99). Compte tenu de la filiation linguistique, la littérature créole se pose en relation étroite, mais conflictuelle avec la littérature en français. Il est donc logique que dans un tel contexte mouvant déjà la simple question de savoir ce qu'est un texte créole – entre texte écrit entièrement en créole, texte écrit en d'autres langues mettant en scène (la quête de) la créolité, linguistique, sociologique, identitaire... –, n'est pas facile à déterminer³⁵⁰. C'est par une conscience et autoréflexion linguistiques particulièrement fines que l'écrivain doit « gérer » la frontière entre le créole et le français (Beniamino 1999 : 137).

Cela dit, et malgré la remise en question linguistique de la notion de diglossie, son fonctionnement identitaire est toujours à l'œuvre. En d'autres mots, le créole est avant tout confronté à des phénomènes d'insécurité et de culpabilité par rapport à la norme, aux codifications, au prestige du français. Non seulement dominé, mais aussi symboliquement dévalorisé, le créole est considéré comme étant dans une situation de « dysglossie »³⁵¹. Il manque de repères ainsi que de structures stables, ce qui place la question de « créolité » au centre d'une lutte symbolique et idéologique concernant les champs de la quête identitaire que celui de la créolité (Marimoutou 2004b : 30). Nous l'avons vu, le lien stigmatisant entre l'esclavage et le créole, la domination et subalternisation de ce dernier dans les processus d'assimilation européens, ainsi que la condescendance du regard élitiste et ethnocentriste se perpétuent jusqu'à nos jours³⁵². En même temps, force est de constater que les créoles, de toute évidence, ne peuvent pas offrir la masse de documentation historiographique de langues littéraires bien établies. En l'absence de cette tradition d'écriture ce qui confère un capital

purposes but is not used by any section of the community for ordinary conversation. » (*"Diglossia"*, in *Word*, vol. 15, 1959 : 336)

³⁵⁰ Carpanin MARIMOUTOU, "De la créolité des textes littéraires" (in Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2004b : 31)

³⁵¹ Carpanin MARIMOUTOU, "Écrire en pays créole" (in Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2004a : 9)

³⁵² Il suffit de regarder un livre récent, principalement destiné aux touristes et expatriés à Maurice, de Jacques K. LEE, *Mauritius: Its Creole Language. The Ultimate Phrase Book and Dictionary* (London, Nautilus, 2003 [1999]) déjà édité deux fois. Dans sa préface, l'auteur, malgré des louanges quelque peu douteuses et ses références à Philip Baker, utilise des propos comme « this broken French » et « you need not feel apprehensive about making mistakes when speaking it – you just cannot make any! This is a language with no grammatical or other rules, no verbs to learn, and you may write it down in any way you like ». De surcroît, Lee cite, pour appuyer ses propos, ceux du Président du *Council of Education* de 1891 (!) – « The Creole patois is nothing but French badly pronounced and free from ordinary rules of grammar » –, définitivement une référence plus que problématique de nos jours.

symbolique faible, il pèse alors sur le texte créole la présence lourde d'un, voire de plusieurs modèles dominants. Or, une des conséquences de la diglossie, à savoir le passage à l'écrit, s'avère également être complexe et tragique, car le créole est inscrit essentiellement dans une poétique de l'oralité. Bien évidemment, l'introduction de la langue orale dans l'écrit n'est pas sans bouleverser les termes du débat critique et subvertir la notion du réalisme littéraire (Casanova 2008 : 396). Comme le constate Raphaël Confiant, en effet, il y a un gouffre entre les anciennes pratiques langagières codées de ce qui est désormais appelée oraliture (contes, devinettes...) et l'écriture contemporaine de l'espace créole³⁵³. Déjà dans *Éloge de la Créolité*, l'auteur et les cosignateurs du manifeste, évoquent le manque d'une lente, tranquille et harmonieuse évolution et transcription littéraires qu'ont pu vivre les champs littéraires dominants dans les pays dits développés. En se référant au *Discours antillais* (1981) de Glissant, ils parlent de la situation inconfortable et hautement exigeante de « l'irruption dans la modernité » (Bernabé *et al.* 1993 : 41) où le créole court le risque d'une déstructuration. Ce fait qu'on peut aussi appeler « décréolisation » est en revanche (forcément) compensé par un développement ostentatoire de la créolité au niveau des modalités de la communication. Pour le créole, jusqu'alors limité à un usage restreint et à l'échange immédiat, le passage à l'écriture signifie effectivement une entrée dans un univers qui lui permet de sortir du cliché des thèmes ruraux d'un passé révolu. Mais si la situation diglossique refuse au texte créole le discours du moderne, assumer un tel discours déterritorialisé n'est pas chose facile. Dans cette nouvelle dynamique scripturale qui peut être désignée comme « le paradoxe producteur du texte littéraire créole » (Marimoutou 2004a : 9), l'oscillation est permanente entre la parole du temps *lontan* perdue ou en perdition et la parole novatrice se 'concrétisant' et se 'consolidant' par et dans l'écriture. Le texte en créole doit alors être considéré dans un dépassement du simple conflit linguistique et une prise en compte nécessaire d'une dimension anthropologique, d'où découle pour l'écrivain l'exigence de maîtriser deux compétences entremêlées, l'une « référentielle », l'autre « scripturale » : la première évoque la réalité d'une terre, d'un vécu, la représentation du sujet et de la communauté ainsi que leurs valeurs et visions du monde ; la seconde permet de s'inscrire dans un territoire d'écriture, dans une tradition littéraire et artistique (*ibid.* 12). Les auteurs de la *Créolité* formulent la problématique ainsi :

Le poète [...et] le romancier créole d'expression créole devra dans le même allant, être le récolteur de la parole ancestrale, le jardinier des vocables nouveaux, le découvreur de la créolité du créole. Il se méfiera de cette langue tout en l'acceptant totalement. Il prendra ses distances par rapport à elle, tout en y plongeant désespérément... (Bernabé *et al.* 1993 : 45)

³⁵³ Raphaël CONFIANT, "Questions pratiques d'écriture créole" (in Ralph LUDWIG (éd.), *Écrire la « parole de nuit »*. La nouvelle littérature antillaise, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1994 : 171)

On le voit, le rapport au créole dans son évolution entre oralité et écriture est non seulement conflictuel et passionnel, mais aussi d'un engagement ambigu.

Selon Marimoutou, les enjeux qui émanent de cette situation sont alors multiples. D'abord, pour la mise en écriture du créole se pose à la fois la question du signe – de sa codification, son exhibition... –, et aussi, conjointement, celle de la construction identitaire du sujet. Un autre enjeu, cette fois-ci purement littéraire, concerne la narrativité écrite du créole. L'histoire a effectivement donné préférence à l'expression poétique et ainsi – par défaut d'expériences formelles et structurelles – le passage à la prose se présente comme un dur processus de libération et de maturation. C'est ce que souligne également Confiant (1994 : 172) quand il parle de l'absence du niveau et d'un vocabulaire descriptif des langues créoles en raison de leur caractère essentiellement rural. Enfin, l'enjeu matériel doit affronter la quasi-inexistence de circuits réels d'édition et de diffusion, et en conséquence, la faiblesse numérique d'un lectorat. Cette logique s'autoalimente souvent dans la négativité et puisque les difficultés matérielles et l'absence de visibilité ne sont évidemment pas sans nourrir (et confirmer) le désintérêt des productions locales tout en sanctionnant l'intériorisation du dénigrement du texte en créole. Sans public, face à une langue « trouée, en lambeaux » et souvent en manque d'« offrir les formes du dire » : avec de tels obstacles, écrire en créole peut devenir une véritable « expérience des limites », voire aller jusqu'à rendre problématique l'idée même d'être écrivain (Marimoutou 2004a : 19).

C'est ce sujet de la réception qui est en effet particulièrement complexe. Il est certes vrai qu'une conception formaliste oublie facilement que le texte littéraire est inscrit dans un espace socioculturel³⁵⁴ et que la littérature n'est non seulement forme, mais également communication. Or, nonobstant cette vision sociocritique et postcoloniale, lors de l'émergence du texte créole, c'est la communication même qui peut devenir problématique. Car dans sa quête de légitimité, il aboutit au paradoxe inévitable de la réception à travers un destinataire nécessairement double. Cela est visible surtout à travers d'abondantes pratiques paratextuelles, la présence de glossaires et de préfaces explicatives, et donc le risque d'une lecture purement différentielle, en d'autres mots exotique ou exotisante (*ibid.* 3, 20). Il y a là un problème qu'on pourrait appeler, faute de mieux, *l'injonction à l'authenticité*, sujet complexe que nous avons discuté plus haut. Si l'appréciation de discours minoritaires (et indigènes) comme 'authentiques' facilite en effet la commercialisation, il y a là un véritable paradoxe. On pourrait dire que l'authentique ne peut pas vraiment être authentique. La contradiction repose dans le fait que l'authenticité est valorisée en raison de son attachement aux *contextes* matériels de l'expérience vécue, même si c'est de

³⁵⁴ Pour un récent travail sur les conditions sociales d'énonciation de la parole créole dans les Mascareignes, portant sur la poésie, cf. Frédérique HELIAS, *La poésie réunionnaise et mauricienne d'expression créole : histoire et formes* (Thèse de doctorat, Université de La Réunion, Janvier 2011).

toute évidence la *décontextualisation* de l'artéfact commercialisé qui lui permet de devenir authentique pour la vente (« *marketably authentic* », Huggan 2001 : 158). Plus précisément, l'authenticité du texte à travers des insertions de xénismes est valorisée, car reflétant *de facto* la matérialité du contexte vécu. Mais en même temps, cette authenticité doit être décontextualisée à travers des notes explicatives (gloses, annexes...) afin de rendre le texte commercialisable. Nous voilà assurément dans un dilemme de taille et la question quasi insoluble de la présence conjointe d'un lectorat international et local/spécialisé. Comme nous le verrons ultérieurement, une logique similaire vaut pour l'œuvre littéraire francophone qui, tout en étant écrit en français, met en scène la créolité dans le texte.

Il est évident que d'un point de vue glottopolitique et sociocritique, écrire en créole s'avère alors être une réelle tentative de contestation et mise à l'épreuve de la diglossie. Toutefois, comme dans la pratique c'est plus souvent la diglossie qui conteste la dimension littéraire du texte créole, un militantisme initial s'imposerait afin de valoriser une langue dévalorisée, lui donner et créer des repères et structures plus sécurisants. Ce qui paraît la manifestation d'un certain « essentialisme stratégique » se comprend à la lumière des évidents obstacles et failles qui font, comme nous l'avons vu, qu'une véritable et souveraine « scripturalité créole » (Marimoutou 2004a : 13) ne va aucunement de soi.

C'est ainsi que le politique s'amalgame avec le poétique et l'esthétique. L'occultation généralisée de la production littéraire mène à une « surévaluation » du créole et de ses textes. La dimension idéologique – bien connu du roman francophone colonial et des années 1970 et 1980 – est transposée sur la langue qui devient objet « fétiche » d'un fait littéraire qui se définit, dans son militantisme, souvent en dehors des populations concernées (*idem* 2004b : 25-27)³⁵⁵. Dans sa grande complexité, le sujet de l'écriture en créole se résume dans les propos suivants :

L'écrivain qui choisit d'écrire un roman en créole est parfois considéré uniquement comme un militant, parce qu'il prend le risque consenti de n'écrire que pour une part infime de lecteurs. On attend de lui qu'il construise des textes de revendication, des textes qui disent et dénoncent le réel, s'engagent sur la voie d'une réformation de la société insulaire. Il semble que l'écrivain qui choisit d'écrire en créole s'engage dans une mission qui est celle de dire le monde créole, de revendiquer la spécificité créole, de promouvoir les valeurs créoles, ce qui l'enferme dans des réseaux de tautologies qui marqueraient la réduction de la liberté de l'écriture et de la fiction. Une sorte d'écriture et de mission collectives se voit ainsi constituée, qui instrumentaliserait un texte dont la littéarité serait de ce fait mise à mal, à qui une certaine valeur serait déniée, celle de pouvoir dire le monde, n'importe quel autre monde que les « univers créoles ». (Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2004a : VIII-IX)

³⁵⁵ Cette situation nous semble correspondre davantage à La Réunion qu'à Maurice. Il faut d'ailleurs noter que les postures des écrivains ne sont pas homogènes. Se dressent ainsi deux tendances quasi antagonistes entre une acceptation ludique d'une part, sérieuse et engagé de l'autre. On voit alors l'image du créole comme langue pimentée, pittoresque, se cantonnant dans la métaphore... qui s'oppose à celle du créole comme langue pleine et opaque, permettant le retour du refoulé français (Marimoutou 2004b : 36).

Engagement fort, difficile passage de l'oral à l'écrit, attentes du lectorat, texte-miroir, écriture perçue comme expression collective, déni de reconnaissance... : qu'en est-il concrètement de cette situation conflictuelle des voix littéraires en créole à Maurice³⁵⁶ ?

* * *

Bien entendu, l'écriture créative joue aussi un rôle essentiel pour la valorisation et standardisation du créole mauricien³⁵⁷. S'il est donc évident que la majorité des éléments que nous venons d'esquisser s'applique à la situation de l'écrivain d'expression créole à Maurice, il importe néanmoins de spécifier certaines particularités, et non des moindres. Rappelons, pour commencer, la situation (ethno)linguistique hautement complexe où le (texte en) créole ne s'inscrit pas 'uniquement' dans une diglossie avec le français. Il est certes vrai que dans le contexte francophone, le créole est dévalorisé en raison des 'défaillances' structurelles et statutaires que nous venons de discuter. Mais à Maurice sa situation minorée s'intensifie encore davantage. D'un côté, par la présence d'autres langues d'écritures dans l'île détenant, malgré leur faible utilisation littéraire, un haut capital symbolique, à savoir l'anglais et le hindi. Nous avons vu que face aux langues orientales et tout leur prestige culturel et religieux, le créole sort symboliquement vaincu. De l'autre côté, il peut difficilement 'faire valoir', comme c'est le cas dans les départements d'outre-mer français, un statut de langue régionale, qui, aussi problématique qu'il puisse être, peut s'avérer bénéfique sur la longue voie d'une véritable reconnaissance linguistique et littéraire. En même temps, il semble qu'à Maurice, le débat du créole en général, de la littérature en créole en particulier, n'est pas mené avec la même polémique que dans d'autres espaces à la fois créolophones et francophones. Maurice, notamment à travers l'économie et le tourisme, mais déjà depuis la prise de possession anglaise au XIX^e siècle, s'oriente davantage vers d'autres espaces dans le monde que ses homologues insulaires français qui sont depuis toujours dans une dépendance (politique, économique, culturelle) complexe avec une métropole au capital culturel fort, au système symbolique dominant, aux dynamiques centralisatrices puissantes. En général, quand le regard mimétique ou émulateur de Maurice va vers l'Occident et ses modèles normatifs, il se diversifie et se dirige

³⁵⁶ C'est l'ouvrage de Vicram RAMHARAI (*La littérature mauricienne d'expression créole. Essai d'analyse socio-culturelle*, Port Louis, Éditions les Mascareignes, 1990) qui reste une référence majeure à ce sujet. Parmi les premières analystes de la littérature mauricienne en créole compte Vinesh HOOKOOMSING, "Langue créole et littérature nationale à Maurice" (in *Notre Librairie*, n° 54-55, op.cit 1980 : 117-124) et "Langue créole, littérature nationale et mauricianisme populaire" (in Lambert Félix PRUDENT (éd.), *Koute pou tann! Anthologie de la nouvelle poésie créole*, Paris, Éditions Caribéennes, 1984 : 377-422). Pour une bibliographie récente des productions littéraires mauriciennes en créole, on peut se référer à Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO & Carpanin MARIMOUTOU, "Notes sur la littérature mauricienne de langue créole" (in Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2004 : 227-236).

³⁵⁷ Une des documentations récentes les plus approfondies de l'histoire et du processus de standardisation du créole mauricien depuis l'indépendance dans une perspective linguistico-littéraire et stylistique et focalisé sur le genre dramatique, se trouve chez Roshni MOONEERAM, *From Creole to Standard. Shakespeare, Language, and Literature in a Postcolonial Context* (Amsterdam & New York, Rodopi, 2009).

vers la France et l'Angleterre, si ce ne sont pas d'autres pays occidentaux ou occidentalisés (Canada, États-Unis, Australie, Afrique du Sud). Il en découle l'évidence que l'île, en raison de son indépendance, n'a pas à 'prouver' son émancipation culturelle, n'investit donc pas la discussion du statut du créole avec une même intensité et passion que celle que la relation 'centre'- 'périphérie' impose aux DOM. Bien entendu, le point saillant à ce sujet – aussi banal qu'il puisse paraître – est l'importance de la norme et des instances de légitimation. En ce sens, il est essentiel de se rappeler l'indépendance mauricienne qui équivaut à des luttes sociétales internes pour un imaginaire national que nous avons discutées en détail. Car dans ce 'libre' jeu du capital culturel et symbolique d'une terre insulaire aussi plurielle qu'est Maurice où des questions de prestige, de statut, de hiérarchie, d'élitisme... jouent depuis longtemps un rôle prépondérant, est-ce étonnant que le créole avec son statut symbolique faible et son manque de codification comme langue officielle et littéraire soit dans la plus grande difficulté ? C'est là naturellement d'un paradoxe sans égal, voire touche à l'absurdité, si l'on s'imagine que la quasi-totalité des Mauriciens sont créolophones...

Qu'en est-il du caractère militant de la littérature mauricienne en créole ? Il paraît qu'il s'agit là également d'une réalité difficile à cacher qui mérite un petit retour en arrière. Il est vrai que cette production est d'abord née dans le contexte de la colonisation au XIX^e siècle³⁵⁸ à travers des conteurs issus de la bourgeoisie blanche – par exemple Charles Baissac, Henri Antelme, François Chrestien – qui, s'ils sont davantage connus comme étant des écrivains d'expression française, peuvent être considérés comme des précurseurs de la littérature créole au XX^e siècle. Même si leur défense d'une langue dévalorisée à l'époque comme patois est en contradiction avec leur statut social, ces textes ne paraissent guère comme une tentative de contestation sociale comme nous le rappelle Ramharai³⁵⁹. Le créole reste pour eux une langue de distance et la critique, sans complaisance, parle à juste titre de « Franco-Mauriciens qui jouent à se mettre dans la peau de descendants d'esclaves » (Joubert 1991 : 165). Cela change drastiquement après un long silence jusqu'à l'indépendance. C'est bel et bien pendant les années 1970, autour des luttes politiques du MMM et de ses groupuscules, que prend origine la revendication du créole, entre autres comme langue littéraire. Par ce geste, Maurice n'est pas la seule à symboliquement rejeter les langues de l'ancien pouvoir colonial³⁶⁰. Se constitue alors une littérature de combat ce qui fera circuler l'idée que les écrivains d'expression créole seraient incapables de s'affirmer sans l'appui d'un parti politique (Ramharai 1993 : 56). Dans une période politique mouvementée, en

³⁵⁸ Cf. Robert FURLONG & Vicram RAMHARAI (éd.), *Panorama de la littérature mauricienne. La production créolophone. Volume 1 : des origines à l'indépendance* (Petite Rivière, Maurice, Best Graphics, coll. « TIMAM », 2007)

³⁵⁹ Vicram RAMHARAI, "La littérature créole depuis l'indépendance" (in *Notre Librairie*, n° 114, *op. cit.* 1993 : 56-62)

³⁶⁰ L'élan mauricianiste d'écrire en créole peut, entre autres, effectivement être mis en parallèle avec les postures idéologiques d'un Ngũgĩ wa Thiong'o publiant au Kenya des textes en gikuyu, une résurgence de publications en arabe au Maghreb, en malgache à Madagascar, sans parler des courants créolistes des DOM français dans l'océan Indien et aux Antilles.

effet, les réalités et mythifications s'autoalimentent, les stéréotypes fument. C'est alors en particulier le théâtre, « l'art littéraire le plus proche des préoccupations et des revendications politiques qui permet d'organiser une subversion ou une opposition politiques » (Casanova 2008 : 324) qui est sollicité. Les pièces de Dev Virahsawmy – d'abord cofondateur et premier député parlementaire du MMM, puis fondateur du nouveau parti maoïste MMMSP – et celles d'Henri Favory s'inscrivent dans cette veine engagée et sont à interpréter dans leur dimension politique³⁶¹. Car sans pour autant imposer une grille analytique qui soupçonnerait exclusivement derrière ces textes littéraires une identité collective ou la dénonciation des injustices sociales, les sujets qu'ils abordent tournent, de façon quasi obsessionnelle, autour du politique, du communalisme, de la critique du népotisme, du mariage mixte..., et il est difficile de se dégager d'une lecture idéologisante. Il n'est d'ailleurs pas anodin que *Li* (1977), la notoire pièce de théâtre de Virahsawmy, soit frappée par la censure³⁶². Ce théâtre de protestation a comme but affirmé de déconstruire la « superstructure linguistique »³⁶³ – perceptible dans les représentations et logiques langagières néocoloniales et élitistes – ou en d'autres mots, de « décoloniser l'esprit » selon le fameux terme de Ngũgĩ wa Thiong'o³⁶⁴.

Ramharai (1993 : 57) constate que 33 œuvres sont publiées en créole pendant la période politiquement mouvementée entre 1977 et 1983, tandis que dans les années suivant le succès du MMM, seules huit publications voient le jour jusqu'en 1991. Quant à Virahsawmy et Favory, il est frappant de constater qu'ils représentent près de 60 % de la production totale en créole entre 1977 et 1991 dans un milieu socialement sinon assez hétérogène où ne s'activent pas plus d'une quinzaine d'écrivains (*ibid.* 58). C'est Virahsawmy – le « cultural one-man movement » comme Eriksen (1998 : 21) l'appelle – qui en est le moteur central. Avec plus de quarante pièces et autres écrits créatifs, souvent publiés dans sa propre maison d'édition créée en 1977, Boukié Banané, il compte même parmi les figures majeures du théâtre contemporain des littératures du Sud. C'est son travail conscient sur la langue et la diction poétique qui le démarque d'autres poètes militants³⁶⁵. Visiblement, son inspiration composite puise dans toutes les époques,

³⁶¹ Une des pièces phares de l'époque, *Ratsitatane* (1980) d'Azize Asgarally, est considérée comme manquant des qualités littéraires et esthétiques en raison de son caractère idéologique (Ramharai 1988 : 17).

³⁶² Notons d'ailleurs l'existence du lien interinsulaire à cette époque idéologisée à travers la traduction de *Li* en français et créole réunionnais par Carpanin Marimoutou et Firmin Lacpatia (1979). À Maurice même, la pièce sort dans une version anglaise sous le titre *The Prisoner of Conscience* (1983) par Ramesh Dutt Ramdoyal.

³⁶³ Cf. Mooneeram (2009 : 3, 71) qui se réfère à Louis-Jean CALVET, *Linguistique et colonialisme : Petit traité de glottophagie* (Paris, Payot, 1974 : 132).

³⁶⁴ Cf. Wa Thiong'o NGŪGĪ, *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature* (Nairobi, East African Educational Publishers, 1986)

³⁶⁵ Pour une analyse stylistique du théâtre de protestation des années 1970 et 1980 de Virahsawmy, Favory et Asgarally, cf. Mooneeram 2009 : 71-103. Pour voir le discours théâtral féministe et métalinguistique des pièces plus récentes de Virahsawmy, cf. *ibid.* 105-129.

cultures et langues et le tissage intertextuel tourne en une véritable explosion référentielle, comme on peut voir dans l'extrait du poème "Metchiss" (1999), cité ci-dessus en épigraphe.

Soulignons également un fait qui paraît quelque peu comme un truisme au sujet des pièces de théâtre de Virahsawmy, de Favory et d'autres. Dans leur manifeste optique d'être produites pour la représentation devant un public local souvent analphabète, ces œuvres sont moins confrontées à la difficile réception et diffusion d'autres genres littéraires que nous avons évoquée plus haut. C'est là en effet une évidence, car en tant que genre intermédiaire entre oralité et écriture, le théâtre est aussi une des solutions littéraires (presque) universelles dans des aires à fort taux d'analphabétisme et à faible capital littéraire (Casanova 2008 : 324). C'est un schéma récurrent qui émerge vite dans l'histoire littéraire des jeunes langues (Mooneeram 2009 : 71).

Le militantisme dans la littérature mauricienne en créole se perpétue légèrement jusqu'à nos jours, en particulier à travers Lindsey Collen qui est très engagée dans le parti *Lalit* et le groupe associé *Ledikasyon pu Travayer*³⁶⁶. Ces quelques noms montrent aussi que la littérature mauricienne écrite en créole n'est pas vraiment ethnicisée, fait que Ramharai (1993 : 60) confirme, même si l'appellation de 'créole', nous l'avons vu, est d'une complexité particulière à Maurice. Si on a pu voir plus haut chez les auteurs de la *Créolité* l'expression « romancier créole d'expression créole », il faut remettre ceci dans le contexte propre de Maurice. Rappelons toutefois à ce sujet qu'il importe de ne pas sous-estimer que le créole, tout en représentant une vision mauricianiste pan-ethnique, fut souvent (et l'est toujours parfois) stratégiquement amalgamé avec la communauté créole et que la littérature en créole n'échappe pas entièrement à ce stéréotype.

Un autre cliché qui colle à la peau d'une partie des écrivains d'expression créole est un certain élitisme. Selon Ramharai (1993 : 56, 61), ces auteurs ne cesseraient de critiquer la bourgeoisie comme étant seule responsable des injustices sociales tout en aspirant à faire partie de cette couche sociale. On leur reproche alors souvent un manque de sincérité, un colportage du mythe de la mobilité sociale et on leur prêterait l'idée de ne pas vraiment croire à l'existence d'une littérature en créole. Cet argument pourrait être soutenu par le fait que certains écrivains d'expression créole sont également, voire davantage connus en tant qu'écrivains d'expression anglaise (Asgarally, Ramdoyal, Ramphul, Collen), d'expression française (Assonne) ou bien qui traduisent (ou font traduire) leurs romans en créole dans des langues littérairement plus valorisées et plus visibles³⁶⁷. Casanova forge la notion de « *littérisation* » pour désigner ces

³⁶⁶ *Lalit* signifie 'la lutte' en créole ainsi que 'beau' en hindi. Derrière l'expression *Ledikasyon pu Travayer* transparaît l'orientation du groupe, à savoir l'engagement pour l'éducation des couches sociales pauvres, des ouvriers...

³⁶⁷ Cela est le cas pour Renée Asgarally (*Quand Montagne prend difé* [1977] → *La brûlure* [2003]) et de Lindsey Collen (*Misyon Garson* [1996] → *Boy* [2004]). Notons que cette 'stratégie' éditoriale se voit également auprès du

opérations de traduction, d'auto-traduction, de transcription par lesquelles un texte issu « d'une contrée démunie littéraire » se rend visible auprès des instances légitimatrices (2008 : 202-203). À ce sujet, la pratique de Virahsawmy, figure de proue à adapter des œuvres du canon littéraire européen – par exemple *Zeneral Makbef* (1982), *Toufann* (1991)³⁶⁸ et *Prins Hamlet* (2004) respectivement basés sur *Macbeth*, *The Tempest* et *Hamlet* de Shakespeare ou *Tartif Froder* (1999) transposé du *Tartuffe* de Molière – est significative. C'est surtout Shakespeare qui est au centre de ces entreprises intertextuelles mauriciennes et en 1999, on ne dénombre pas moins de 19 ouvrages en anglais ou créole, qui portent manifestement son influence³⁶⁹. Notons que le grand barde et notamment *The Tempest* – icônes constantes dans de nombreuses postures postcoloniales, à la fois au niveau théorique qu'en tant que réappropriation littéraire³⁷⁰ – trouvent aussi une légère entrée intertextuelle comme une « référence précise »³⁷¹ dans les romans de notre corpus. Car le renvoi à l'œuvre du barde « fourni[t] une épaisseur » aux personnages et intrigues chez Humbert, Collen et Appanah sans qu'il s'agisse pour autant de postures subversives de « détournement culturel » (Samoyault 2005 : 74, 73)³⁷². À revenir sur les

romancier mauricien d'expression hindi le plus productif, Abhimanyu Unnuth, dont deux romans et un recueil de nouvelles sont traduits en français (*Les Empereurs de la nuit. Chroniques mauriciennes* [1983], *Ek Bigha Pyar* [1972] → *Le culte du sol* [1997] et *Lal Pasina* [1977] → *Sueurs de Sang* [2001]). Tandis que la traduction/réadaptation d'Asgarally et les deux premières œuvres d'Unnuth sont publiées localement, *Boy* et *Sueurs de sang* sont lancés par des maisons d'édition respectivement anglaise et française, s'assurent ainsi une visibilité internationale. Pour compléter le panorama de l'autotraduction dans des langues plus visibles, on relève l'exemple de la poétesse Shakuntala Hawoldar qui fait traduire ses poèmes en anglais dans un recueil en français intitulé *Amour-Absence* (1984). Plus rarement, l'auto-traduction existe aussi du français à l'anglais, comme c'est le cas du *Grand chant Hakka* (1991) de Joseph Tsang Mang Kin qui sort en 2003 sous le titre de *The Hakka Epic*.

³⁶⁸ *Toufann* se verra à son tour traduit en anglais et en français : *Toufann: A Mauritian Fantasy* (1999) par Nisha et Michael WALLING ainsi que *Toufann; une fantaisie en trois actes* (2004) par Danielle TRANQUILLE.

³⁶⁹ Cf. Toorawa (1999 : 30) qui analyse dans un panorama sommaire la référence shakespearienne de quelques pièces (Virahsawmy, Ghanty), romans (Collen) et essais (Seebaluck). Pour une analyse substantielle des stratégies de traductions de Shakespeare en créole mauricien, et leur dimension à la fois iconoclaste, identitaire et créative dans le projet linguistico-idéologique de Virahsawmy, cf. les chapitres 4 et 5 dans Mooneeram (2009 : 131-194). N'oublions pas non plus la série de traductions d'autres grandes œuvres canonisées en créole par *Ledikasyon pu Travayer* : Deepak BHOOKHUN avec *The Story of the Mahabharata* (1989), Michaella DE SOUZA avec *Aesop's Fables* (1990) et Richard ETIENNE avec *William Shakespeare's Othello. Otelo an kreol* (1991).

³⁷⁰ On peut renvoyer ici à *Une tempête* (1969) de Césaire ou *Calibán* (1971) du Cubain Fernández Retamar. Fanon (1975 : 67-87) revisite *La psychologie de la colonisation* (1949) et le paradigme du « complexe de Prospero » d'Octave Mammeri. Parmi des critiques plus récentes, cf. par exemple : Paul Joseph MARGARET, *Caliban in Exile: The Outside in Caribbean Fiction* (New York, Greenwood Press, 1992), Ania LOOMBA & Martin ORKIN (éd.), *Postcolonial Shakespeares* (London & New York, Routledge, 1999) ou Chantal ZABUS, *Tempests after Shakespeare* (New York & Basingstroke, Palgrave, 2002). Les références sont si nombreuses que Gayatri Spivak (1999 : 117), tout en renvoyant à la figure de Caliban, s'oppose au fait que celui-ci devient le modèle incontournable de la critique postcoloniale.

³⁷¹ Tiphaine SAMOYVAULT, *L'intertextualité – Mémoire de la littérature* (Paris, Armand Colin, 2005 : 44)

³⁷² Ainsi, on trouvera dans *À l'autre bout de moi* un très bref passage où la narratrice évoque par rapport à son père les noms de Prospero et de Miranda (Humbert 1979 : 269). Dans *There is a tide*, la narratrice Fatma mentionne une pièce de Shakespeare au collège (Collen 1991 : 87). Plus important, dans *The rape of Sita*, la protagoniste éponyme sollicite, avec d'autres intertextes, le poème narratif "The rape of Lucrece" (1594) pour décrire la scène central du viol (*idem* 1993 : 130-154). Enfin, dans *Les rochers de Poudre d'Or*, c'est le médecin anglais sur le bateau des engagés qui lit *La Tempête* et amalgame dans ses délires les personnages shakespeariens à ceux qui l'entourent (Appanah 2003 : 78-141).

adaptations shakespeariennes en créole, force est de constater qu'on pourrait interpréter des stratégies comme une sorte d'annexion et de réappropriation d'un patrimoine étranger afin d'accroître son propre patrimoine, et donc symboliquement « rattraper » du temps « perdu » par rapport au fait que la noblesse littéraire dépend de l'ancienneté de ses généalogies littéraires (Casanova 2008 : 334, 340). On pourrait également y déceler une certaine 'provincialisation de l'Europe', pour détourner la formule de Dipesh Chakrabarty³⁷³. Mais plutôt que d'une contre-attaque (« *writing back* ») postcoloniale³⁷⁴, il faut probablement davantage y voir un engagement créatif avec des textes canonisés d'ailleurs ; plutôt un '*writing with*' ainsi qu'une revendication linguistique et un désir d'équiper le créole pour des nouveaux registres littéraires. Bien évidemment, ces tentatives d'« aménagement »³⁷⁵ ne sont pas sans ambiguïté. Elles se rebellent certes à l'égard des significations arrêtées et traduisent sans aucun doute l'audace que le créole ne se cache pas devant les grandes œuvres et investit un travail fastidieux sur le texte. Toutefois, dans la compétition symbolique, on peut se demander si de telles traductions et adaptations ne confirment et ne consolident pas, au moins en partie, la traditionnelle révérence des références canoniques (occidentales). En même temps, cela constitue une étape aussi essentielle qu'inévitable sur le chemin de la scripturalité littéraire, sachant que ceci a joué (ou joue) un rôle très important dans l'histoire et la constitution de toute littérature³⁷⁶. Notons d'ailleurs qu'une pièce comme *Toufann* devrait être lue non pas comme une déconstruction postcoloniale de l'hypotexte, mais plutôt comme établissant des 'échos culturels transcoloniaux' incluant le caractère subversif de l'original lui-même, comme le dit Françoise Lionnet³⁷⁷. Il est clair que pendant les années 1970 et 1980, dans un contexte où la mise en écriture du créole relève de l'ordre de l'utopie et de la chimère, les mérites des auteurs en question sont incontestables. Comme toute production littéraire joue un rôle capital dans la délimitation 'sociologique' des langues, leur renommée et valeur (Maingueneau 1993 : 103), des textes littéraires en créole contribueront de leur côté à sortir celle-ci de son ombre

³⁷³ Dans son livre séminal *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2000), Chakrabarty s'oppose à l'eurocentrisme et à la prétention universaliste dans certains secteurs des sciences sociales, telles l'anthropologie et l'histoire. Sans pour autant rejeter la pensée européenne, il cherche des modèles d'interprétation sociale divergents, de la marge, adaptables en particulier aux univers indien et bengali sur lesquels portent ses travaux.

³⁷⁴ La technique de la réécriture et du réajustement des textes classiques occidentaux est une forme de contestation postcoloniale aussi répandue que puissante que nous trouvons, entre autres, chez Aimé Césaire, Jean Rhys, Michel Tournier, Timothy Findley, J.M. Coetzee. Loin d'une simple imitation et révérence par rapport au canon, ou, au contraire, d'un banal renversement de perspective, ces œuvres constituent un important positionnement identitaire tout en suscitant un questionnement épistémologique de taille. Pour le champ antillais, cf. par exemple Anne DOUAIRE, *Contrechamps tragiques : contribution antillaise à la théorie de la littérature* (Paris, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, coll. « Lettres Francophones », 2005).

³⁷⁵ Virahsawmy se voit dans un rôle d'écrivain, de traducteur et d'« aménageur » (Mooneeram 2009 : 25, 176).

³⁷⁶ Mooneeram (2009 : 132) se réfère à Itamar EVEN-ZOHAR ("The Position of Translated Literature Within the Literary Polysystem", 1978).

³⁷⁷ Françoise LIONNET, "Transcolonial Translations: Shakespeare in Mauritius" (in Françoise LIONNET & Shu-mei SHI (éd.), *Minor Transnationalism*, Duke University Press, 2005 : 207)

institutionnelle. Chaque acte d'énonciation littéraire, si dérisoire qu'il puisse paraître, aide en effet à affirmer l'idée (loin d'être établie et consolidée parmi tout le monde) du créole comme langue digne de littérature et, au-delà, de langue tout court.

La perspective de Shenaz Patel qui s'est consacrée dernièrement à des traductions en créole – deux volumes de *Tintin* et *En attendant Godot* de Beckett – et qui affirme sa volonté d'agrandir un corpus encore insuffisant révèle que ces questions sont d'une grande actualité. Pour l'écrivaine, ces traductions contribuent à montrer qu'au-delà de la communication quotidienne et de l'humour, le créole est capable d'« exprimer la complexité des êtres et du monde, capable de servir divers registres, capable de parler d'amour, de mort, de bâtir un imaginaire » (Plaiche 2012).

Si l'on a pu constater au début des années 1990 un accueil non favorable quant aux lettres créoles ainsi qu'un manque d'encouragement d'une expression littéraire considérée comme élitiste, mythifiante, dans l'instabilité (Ramharai 1993), cela commence à changer depuis la fin du XX^e siècle. Traditionnellement dominée par la poésie et le théâtre, la littérature mauricienne en créole se manifeste dorénavant davantage dans la prose³⁷⁸. Ainsi, après trente ans d'écriture créative en créole pour le théâtre et la poésie, Virahsawmy sort une nouvelle, *Jericho* (2000), un retard délibéré en raison des difficultés avouées d'accommoder le créole mauricien à ce genre complexe (Mooneeram 2009 : 57). Aujourd'hui, le texte en créole mauricien se diversifie, se décomplexe et se dépolitise à un certain degré tout en gardant souvent un caractère très engagé. Des initiatives personnelles s'intensifient, des concours encouragent la création en créole, plusieurs recueils d'histoires courtes (*tchi zistwar*) font apparition³⁷⁹. Il est effectivement remarquable que le nombre de nouvelles et de *tchi zistwar* en créole entre 1996 et 2001 dépasse celui de romans et de recueils de contes en créole publiés depuis l'indépendance (Ramharai 2002a : 101). On doit ce nouvel élan en particulier à la « Collection mauricienne » trilingue d'Immedia depuis 1994 qui privilégie des textes courts en prose, ce qui a pu accompagner, voire mener à l'éclosion de la forme romanesque³⁸⁰. La coprésence du texte créole sur un pied d'égalité avec le français et l'anglais dans cette collection dynamique et à prix abordable est porteuse d'un symbolisme valorisant. Cette astuce éditoriale permet non seulement au texte créole d'entrer au niveau thématique pleinement dans la modernité ; mais il

³⁷⁸ Cf. Vicram RAMHARAI, "La prose dans la littérature d'expression créole à Maurice" (in *Langaz kreol zordi, Papers on Kreol, Colloquium on Mauritian Creole*, Port-Louis, Ledikasyon pu Travayer, 2002a : 99-107)

³⁷⁹ À titre d'exemple *Tekno* (1999) d'Assonne et *Testaman enn metchis* (1999) de Virahsawmy.

³⁸⁰ On peut nommer ici *Misyon Garson* (1996) de Collen et *Robis* (1997) d'Assonne.

trouve ainsi un lectorat qui n'aurait pas forcément acheté un recueil composé uniquement de textes en créole.

Enfin c'est dans des publications en français et en anglais que le créole trouve son entrée plus ou moins subtile. Que le créole joue un rôle important dans tous les romans de Collen paraît peu étonnant, vu le militantisme (linguistique) de l'auteure. Par contre, c'est chez Sewtohul, publié dans la collection « Continents noirs » de Gallimard, qu'on voit une tentative originale de subversion de la diglossie français-créole. Si Devi, entre autres, avait déjà inséré avec du succès des expressions et phrases en créole dans ses romans *Pagli* (2001) et *Soupir* (2002), parus en français dans la même collection³⁸¹, Sewtohul va bien plus loin. Non seulement reproduit-il dans son premier roman – *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance* (2001) – une grande partie des dialogues en créole (avec des traductions en français en parenthèse), mais il offre aussi des chapitres entiers en créole, retranscrits en version française en annexe, ainsi symboliquement renvoyant la langue dominante dans le paratexte.

Malgré ces évolutions certaines, les écueils évoqués n'ont pas pour autant disparu. Si l'amalgame quasi obligé entre le politique et le littéraire des années pionnières qui avait mené à des textes-miroirs tentant mécaniquement de naïvement refléter le réel au détriment d'un travail sur la langue et le texte est certes dépassé, les contraintes inhérentes du passage de l'oral à l'écrit restent problématiques. Ramharai (2002a : 102) considère le roman en créole à Maurice encore « au stade de balbutiement » et souligne que la majorité des lecteurs mauriciens créolophones a des difficultés à une telle expérience de *lecture*. En outre, aucune réflexion sérieuse sur la mise en écriture romanesque du créole n'a été menée, mis à part une contribution de Virahsawmy en 1999. Plus récemment, Mooneeram (2009 : 195-221) constate toujours les difficultés d'établir une voix narrative en créole malgré l'évidence d'une codification et d'une grammaticalisation plus importantes. Des instabilités au sujet de la technique narrative, de la prosodie, de la ponctuation, du lien et des limites entre récit et discours continuent à marquer la nature et la qualité de ces tentatives d'écriture en créole.

La production en créole reste la marge de la marge. Elle est quasiment incapable de dépasser l'édition locale, sauf pour éventuellement aller sur le marché réunionnais qui n'est toutefois pas non plus florissant dans ce domaine, ou, hypothétiquement, sur celui d'autres espaces créolo-francophones. En 2006, l'œuvre en créole n'occupe que 3,7 % de l'ensemble de l'édition mauricienne parmi lesquels on compte les publications d'ordre pédagogique. La diffusion du créole continue à reposer sur quelques maisons d'édition militantes et non subventionnées (*LPT*,

³⁸¹ On trouve cette insertion du créole également chez De Souza (*La maison qui marchait vers le large*, 1996) et Patel (*Le silence des Chagos*, 2005).

Federation pre school playgroups (FPSP) et *Boukié Banané*), donc matériellement très fragiles (Cassiau-Haurie *et al.* 2007).

Il est incontestable que l'écriture créative possède un rôle majeur pour la valorisation et la standardisation du créole. Dans ce même sens, on peut considérer les stratégies d'adaptation et de traductions comme des outils de légitimation et d'élaboration linguistiques. Mooneeram (2009 : 7) a raison de considérer la littérature postcoloniale en *morisyen* comme un laboratoire vivant aux forces créatives. Mais tout en partageant son idée d'un certain dynamisme d'une littérature écrite en créole à Maurice, son enthousiasme (*ibid.* 229-230) nous semble exagéré. Nous nous objectons en particulier à son évaluation que la traduction – et donc la consécration – de *Boy* (2005) de Collen, basé sur *Misyon Garson* (1996) en créole serait un indicateur que le *morisyen* aurait grandement gagné en valeur littéraire ; la chercheuse parle même de « world literary language ». Bien au contraire, à l'instar de l'exemple de *La Brûlure* (2003) d'Asgarally, auto-traduction de *La montagne pren difé* (1977), ces adaptations/traductions nous paraissent plutôt comme une volonté d'obtenir une visibilité et de gagner en capital littéraire, surtout international. La plupart des lecteurs ne sont d'ailleurs même pas au courant que ces œuvres dans des langues dominantes ont une version 'originale' en créole.

Si, à l'heure actuelle, force est de constater que le créole à Maurice, grâce au pragmatisme de ses défenseurs, sort de son statut officiel dévalorisé (dictionnaire unilingue, introduction à l'école primaire), on peut se demander si cette évolution sociale entraîne également une augmentation des œuvres littéraires écrites en créole. La littérature mauricienne tend, nous l'avons discuté, pour une grande partie vers l'étranger pour sa valorisation et légitimation. Or, au niveau international, est-ce étonnant que l'innovation du premier roman de Sewtohul ne se soit pas poursuivie³⁸² et que les nombreuses publications d'auteurs mauriciens dans des maisons d'édition françaises dans cette première décennie des années 2000 ne puissent difficilement aller au-delà d'une insertion subtile du créole dans le texte en français ? Cela dit, et vu les difficultés de la réception du texte créole au-delà d'un lectorat local de spécialistes, exception faite des représentations théâtrales visant un public plus large, on peut probablement émettre des doutes à propos d'une forte augmentation de la littérature en créole. Pris dans la contradiction structurale dramatique entre le choix d'écrire dans la 'petite' langue qui les condamne à la quasi-invisibilité et les restreint au seul public national ou de choisir une langue dominante susceptible de leur donner davantage une existence littéraire (Casanova 2008 : 363), les écrivains mauriciens privilégient la deuxième option.

³⁸² Dans son deuxième roman – *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes* (2010) –, Sewtohul limite son utilisation du créole à quelques phrases et expressions, généralement traduites entre parenthèse dans le texte-même.

Il est certes vrai que les mentalités ont changé et qu'une jeune génération d'auteurs mauriciens s'émancipe de la pression sociale, s'affranchit à un certain degré de la dévalorisation du créole et ne fait plus les amalgames néfastes entre langue, ethnicité et politique. Leurs fictions participent incontestablement à « un réel mauricien » (Ramharai 2002a : 106) et ne doivent pas être oubliées dans un regard privilégiant des œuvres 'dominantes'. Si ce sont alors des signes d'une sortie effective de la « clandestinité » du texte créole (Bernabé *et al.* 1993 : 45), il faudra toutefois constater que mettre cette langue à l'épreuve de l'écrit restera une négociation linguistique et artistique courageuse à Maurice. Plutôt que de parler d'un champ littéraire créole à Maurice, ce qui paraît assez problématique, il vaut alors mieux considérer les textes en créole comme étant inscrits dans un panorama littéraire multilingue complexe.

Si on a pu voir la difficulté dans l'affirmation de la littérature créole en général, dans l'expression romanesque en particulier, cela ne veut aucunement dire que cette langue peu valorisée sur le plan officiel est absente des projets créatifs de nos romanciers. Bien au contraire, comme les exemples de Sewtohul, Collen, Devi et d'autres l'ont déjà montré, le créole est souvent présent de manière divers à l'intérieur du texte en français ou en anglais. C'est ce phénomène de l'interlangue que nous allons aborder par la suite.

II.3.2 Questions d'interlangue

« ...j'ai tendance à dire que la langue de ma mère est le telugu, mais que ma langue maternelle est le créole et ma première langue le français (l'anglais venant tout de suite après) »

(Ananda Devi)

Bien évidemment, dans l'espace créolophone, écrire en créole, en raison de son statut conflictuel, n'est pas la seule manière d'expression littéraire, loin de là. C'est ainsi que le modèle dominant, généralement celui du français³⁸³, donne souvent le 'la'. Si le choix d'écriture est alors le français, cela ne veut pas dire que le créole est une langue littérairement parlant « moribonde », mais bien au contraire qu'elle « continue à muer » (Bernabé *et al.* 1993 : 44). Car elle s'investit dans la création d'une écriture nouvelle et quelque peu symbiotique avec le français qui résulte dans diverses formes d'une « sorte de continuum » entre deux langues, qui se caractérise non par une fusion bienheureuse, mais par des « issues incertaines, difficiles, tragiques » (Casanova 2008 : 364).

Roland Barthes constate que « l'appréhension d'un langage réel est pour l'écrivain l'acte littéraire le plus humain » et que « [c]'est parce qu'il n'y a pas de pensée sans langage que la Forme est la première et la dernière instance de la responsabilité littéraire »³⁸⁴. Comment trouver ce « langage réel » dans un lieu aux multiples contacts de langue ? Quelle pourrait être cette « responsabilité littéraire » dans un espace de frottement entre plusieurs langues, plusieurs imaginaires, plusieurs sémiotiques étroitement mêlés comme Maurice ? Si une des réponses à ces questions se trouve dans la tentative de donner voix aux voix internes, aux paroles et langues oubliées ou perdues, refoulées ou stigmatisées, soulignons que ceci n'est pas l'apanage des espaces postcoloniaux et multiculturels, mais un phénomène bien répandu. Dans *Le deuil de l'origine* (1993), Régine Robin souligne :

L'écrivain est toujours confronté à du pluriel, des voix, des langues, des niveaux, des registres de langue, de l'hétérogénéité, de l'écart, du décentrement alors même qu'il n'écrit que dans ce qui, sur le plan sociologique, se donne comme une langue.³⁸⁵

³⁸³ Si les réflexions qui suivent considèrent le français et la littérature hexagonale comme modèles dominants dans une diglossie quelque peu schématique entre créole et français, il faut souligner que ce phénomène d'interlangue concerne bien évidemment aussi d'autres relations langagières entre 'centre' et 'périphérie', en particulier, mais non exclusivement dans l'espace postcolonial. À Maurice, comme nous le verrons, ces phénomènes apparaissent donc également, mais d'une moindre mesure, dans le texte en anglais.

³⁸⁴ Roland BARTHES, *Le degré zéro de l'écriture*, suivi de *Nouveaux essais critiques* (Paris, Seuil, 1972 [1953] : 60, 61)

³⁸⁵ Régine ROBIN, *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins* (Saint Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « L'imaginaire du texte », 1993 : 13)

Robin illustre ce constat d'ordre général sur la littérature à travers les textes d'un certain nombre d'auteurs germano- ou francophones qui sont hantés par l'idiome de leurs origines, une langue perdue, car jamais apprise qu'ils rencontrent plus ou moins tardivement de leur vie : le yiddish (Kafka, Celan, Freud, Perec) ou le judéo-espagnol (Canetti). Si ces auteurs d'expression allemande et française écrivent en lieu et place d'une langue fantomatique qu'ils ne parlent pas, ils ouvrent une béance, un hiatus similaire entre la langue d'écriture et celle qui ne s'écrit pas ou que difficilement. S'instaure dans leurs textes une « fêlure de la parole » (Robin 1993 : 7), un interstice au sein duquel va se tramer un travail obscur de rencontres, de confluence des idiomes. Pour la critique, cet investissement équivaut à : « Respirer entre les langues, soit en jouant de l'une contre l'autre, rêver à l'une, tricher l'autre, fantasmer sur l'une, écrire dans l'autre, soit en la caressant soit en la contournant, en se l'inventant » (*ibid.* 8). La langue littérairement 'mineure' ou minorée est injectée dans la langue majorée ; à travers des détours, citations, éléments morphologiques et syntaxiques, elle crée des écarts linguistiques, des écarts d'identité. Il ne s'agit là pas de l'insertion folklorique, d'un saupoudrage stratégique pour produire de la couleur locale. Bien au contraire, c'est moins dans l'oscillation que dans l'amalgame entre familiarité et étrangeté, enracinement et éclatement, que l'identité-altérité textuelle se négocie. Tout l'enjeu entre une inscription ostentatoire ou bien subtile de la langue fantomatique dans la langue dominante se joue sur fond d'opposition de ce que Robin conceptualise comme différence et altérité :

C'est qu'il faut très fortement établir une distinction entre différence et altérité dans le « traitement » de l'autre et son inscription dans sa propre écriture. La différence se pense en unités discrètes. Elle est localisable, assignable, repérable. Elle peut être décrite, définie avec sa spécificité, son ensemble de traits. Pas d'irréductibilité, pas d'opacité, pas d'excès de sens. La différence est transparente. Différence des sexes, des cultures, des langues. Le droit à la différence [...]. L'altérité est ce qui échappe à l'assignation, ce qui ne peut se définir totalement, c'est le sens qui fuit, qui excède, c'est ce qui ne peut être maîtrisé. L'altérité, c'est ce qui forme le sens de l'impossible de l'être-langue [...]. L'écrivain n'a affaire qu'à l'altérité de la langue, des langues, dans la langue. Dès qu'il se convertit à la différence, il perd le sens de ces impossibilités de l'écart sans lequel il n'est pas de création. (*ibid.* 46-47)³⁸⁶

Au-delà des ces observations pertinentes sur la résonance polyphonique dans l'œuvre de nombreux auteurs 'nomades' européens, il est symptomatique que Robin évoque la situation des écrivains antillais. Si elle renvoie brièvement à la prophétie de la Créolité babélique de Bernabé, Chamoiseau et Confiant (*ibid.* 37), elle se réfère dans la postface de la deuxième

³⁸⁶ Notons, en passant, l'écart terminologique avec Bhabha. Inspirée par la 'différance' derridéenne, sa notion de « *difference* » (2008 : 38-56), dont nous nous servons dans le chapitre III, correspond alors davantage à l'altérité évoquée par Robin tandis que la différence de celle-ci équivaudrait à la « *diversity* » et au multiculturalisme vus par Bhabha.

édition de son ouvrage³⁸⁷ à Glissant qui oppose créolisation à créolisme et souligne les pratiques poétiques et rhétoriques du créole – « procédés de répétition, de redoublement, de ressassement, de mise en haleine » qui, par « accumulation » discrète tentent « d'épuiser le réel »³⁸⁸ – qui travaillent le texte français. Le sujet est toutefois trop complexe pour être résumé en quelques lignes. Si nous avons tenu à montrer avec Robin que de telles interrogations identitaires sont effectivement loin d'être l'apanage des écrivains dans l'espace postcolonial, il paraît que ces enjeux linguistico-identitaires peuvent non seulement s'y répéter, mais aussi s'amplifier. La quantité de travaux de théorie et d'esthétique littéraires produite à ce sujet en témoigne et nous tenterons de discuter quelques-unes de ces approches par la suite.

II.3.2.1 *Les langues autres du texte littéraire : réflexions générales*

Confiant expose la difficulté qu'il rencontre quand, faute de disposer d'outils descriptifs pour écrire un roman en créole, il s'est mis à écrire en français. Il est confronté au problème suivant :

Comment décrire un cocotier? Comment dire qu'une plage de sable blanc est belle? Cocotier et sable blanc, tout le paysage antillais en fin de compte, ont été réifiés par le discours exotique européen. [...] Et le drame, pour moi, écrivain antillais, c'est que ni le cocotier, ni la plage de sable blanc ne sont exotiques dans mon vécu quotidien, mais, dès l'instant où, usant de la langue française, je m'attelle à les évoquer, je me retrouve littéralement pris en otage, terrorisé au sens étymologique du terme par le regard réifiant de l'Occident. (1994 : 173)

Les propos de Confiant montrent clairement qu'il ne s'agit pas ici du problème du créole, mais de celui du français dans l'espace créolophone. Si le créole littéraire rencontre des problèmes d'ordre linguistique pour dire le réel, le français, en effet, est face à des problèmes d'ordre sémiotique, car emmêlé dans une compétition sémantique entre la voix 'périphérique' et la voix normative du 'centre'. On trouve cette problématique d'une charge symbolique forte déjà chez Bakhtine qui analyse le langage (romanesque) comme n'étant pas un phénomène neutre, mais bien au contraire porteur de finalités différentes, hétérogènes et *étrangères*. Le langage n'est pas comme « un système de catégories grammaticales abstraites, mais comme [...] idéologiquement saturé, comme une conception du monde, voire comme une opinion concrète » (2001 : 95). D'après le théoricien russe, tous les langages désignent « des points de

³⁸⁷ Régine ROBIN, "Postface" (in *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Paris, Éditions Kimé, coll. « Détours littéraires », 2003 [1993] : 224)

³⁸⁸ Édouard GLISSANT, *Introduction à une poétique du divers* (Paris, Gallimard, 1996 : 121)

vues spécifiques sur le monde, des formes de son interprétation verbale, des perspectives objectives sémantiques et axiologiques » (*ibid.* 113). En outre, il rappelle qu'il est impossible d'appréhender l'univers du discours comme Adam et Ève face au paradis vierge. Chaque composante de cet univers est déjà dans une réciprocité complexe à son environnement, un continuum historique, ses discours antérieurs :

Car tout discours concret (énoncé) découvre toujours l'objet de son orientation comme déjà spécifié, contesté, évalué, emmitoufflé, si l'on peut dire d'une brume légère qui *l'assombrit*, ou, au contraire, *éclairé* par les paroles étrangères à son propos. Il est entortillé, pénétré par les idées générales, les vues, les appréciations, les définitions d'autrui. (*ibid.* 100, nous soulignons)

Donner de nouvelles orientations et s'appropriier, voire maîtriser la langue est alors un processus pénible et complexe. Ce qui vaut, selon Bakhtine, en général pour le romancier – à savoir qu'il « utilise des discours déjà peuplés par les intentions sociales d'autrui, les contraint à servir ses intentions nouvelles » (*ibid.* 120) – trouve une application particulière pour l'écrivain postcolonial. Et la difficulté est grande, comme le constate Mouralis : « Usant du français, [l'auteur francophone] ne peut dépouiller complètement cette langue de toutes les connotations impliquées par une histoire et une culture qui ne sont pas les siennes » (1981 : 146). C'est là sans aucun doute une difficulté de taille.

Confiant, afin de résoudre le problème sémiotique qu'il évoque – ou en termes bakhtiniens, afin d'orienter son mot/énoncé dans le contexte du mot/énoncé *autre* –, propose de récupérer des modes de fonctionnement de l'oralité et de la parole populaire. Comme exemple, il nomme la pratique du ressassement qui cherche à épuiser les significations des choses et la création d'un « récit étoilé et non linéaire ». Avant tout, le français doit être « habité par les mots et surtout l'imaginaire créoles » (Confiant 1994 : 178-179), par quoi l'auteur adoucit quelque peu les propos dans la *Créolité* qui mettent à côté de la métaphore d'*habiter* les expressions « capturée », « appropriée » et « conquête » (Bernabé *et al.* 1993 : 46).

C'est donc majoritairement de l'inscription de l'oralité qu'il s'agit. Les auteurs de la *Créolité* avaient déjà souligné l'importance de considérer « l'enracinement dans l'oral » comme une composante essentielle des cultures créoles ; une sorte de « souterraine transhumance » qui s'enlise dans l'inconscient collectif (*ibid.* 46, 34). Malgré ses contraintes d'expression esthétique, l'oralité créole est considérée comme un « système de contre-valeurs, une contre-culture » (*ibid.* 34). On voit alors qu'une telle polyphonie – à l'instar d'une transposition du plurilinguisme romanesque bakhtinien – se veut subversive, donc « parodiquement et polémiquement braqué[e] contre les langages officiels » (Bakhtine 2001 : 97). Dans le même ordre d'idées, Glissant revendique, afin de sortir de la dialectique occidentale universalisante entre oralité et

écriture, de « récupérer » et de « réfléchir » l'oralité, de trouver son « économie » propre³⁸⁹. Comme celle-ci n'est pas uniquement l'équivalent du parlé, mais une « organisation spécifique dans le langage » (Marimoutou 2004a : 9), la parole du créole entre subtilement en tant que sous-texte dans la texture dominante. C'est cet espace anthropologique et linguistique minoré qui paraît tel un palimpseste dans des œuvres écrites en français que Bernabé appelle la « présence-absence » du créole (*ibid.* 13). Parmi les différents procédés pour témoigner d'une situation polyphonique³⁹⁰, le défi se dirige ici alors moins vers la juxtaposition des voix que leur fusion.

Il semble que ces procédures langagières ne soient pas exemptes de l'idée fantasmatique de l'oral comme un « trésor enfoui » qu'il faudrait faire réapparaître pour un renouveau littéraire comme le dit Mouralis³⁹¹. Afin donc d'aller au-delà de 'simples' modes d'intégration de l'oralité dans le texte – par exemple à travers des signes facilement repérables et des marques explicites – ainsi qu'une représentation mimétique 'banale' des langages sociaux, Gauvin propose la notion de « surconscience linguistique », déjà évoquée plus haut. Dans un univers où la langue est « sans cesse à (re-)conquérir » (Gauvin 2001 : 155), il s'agit là d'une conscience particulière de la langue qui devient pour les écrivains un lieu de réflexion privilégié. Pour la critique...

...le dénominateur commun des littératures dites émergentes, et notamment des littératures francophones, est de proposer, au cœur de leur problématique identitaire, une réflexion sur la langue et sur la manière dont s'articulent les rapports langues/littératures dans des contextes différents. La complexité de ces rapports, les relations généralement conflictuelles – ou tout au moins concurrentielles – qu'entretiennent entre elles une ou plusieurs langues, donnent lieu à cette *surconscience...* (*ibid.* 153)

C'est à travers ce désir d'interroger la nature même du langage que les écrivains pourront dépasser le simple discours ethnographique et le soupçon d'exotisme. La littérature de l'espace francophone se fait alors dans une situation que la critique emprunte à la linguistique et à d'autres travaux antérieurs, à savoir celle de *l'interlangue* : les relations, les articulations, les interactions, les jointures, les usages entre une langue et une autre (variété de cette même langue³⁹²). La notion se trouve déjà chez Ashcroft, Griffith et Tiffin³⁹³ et les auteurs de la *Créolité*,

³⁸⁹ Édouard GLISSANT, "Le chaos-monde, l'oral et l'écrit" (in Ludwig 1994 : 116-117)

³⁹⁰ Cf. "Les polyphonies" (chapitre 7 in Combe 1995 : 133-149)

³⁹¹ "De quelle voix parle-t-on ?" (in Mouralis 2007 : 340)

³⁹² Maingueneau (1993 : 105-110) différencie entre un « plurilinguisme externe », donc la relation d'une œuvre à d'autres langues, à un « plurilinguisme interne », donc la relation à la diversité d'une même langue. Il est bien évident qu'en particulier dans le continuum entre français et créole, cette ligne de démarcation n'est tout sauf claire.

³⁹³ Les auteurs y reprennent la notion des travaux de linguistique appliquée des chercheurs William Nemser (1971) et Larry Selinker (1972) pour l'appliquer à l'œuvre de l'écrivain nigérien Amos Tutuola (1920-1997), connu en particulier à travers son roman *The Palm-Wine Drinkard* (1952) où il développe un mode d'écriture novateur et entre l'oralité des contes yoruba et l'anglais (Ashcroft *et al.* 2005 : 65-67).

ces derniers parlant également d'« interlecte » et soulignant les dangers d'une utilisation stéréotypée d'une telle poétique (Bernabé *et al.* 1993 : 48-50). C'est pour cette raison que Gauvin insiste sur un travail de « (re-)création [langagière...] qui procède par métaphorisation du créole et non par citation » (2001 : 161). La question de l'interlangue rappelle intimement celle du plurilinguisme bakhtinien qui contient, nous l'avons vu, à la fois l'hétéroglossie, l'hétérophonie, et l'hétérologie, donc respectivement la diversité des langues, des voix et des registres sociaux. Bakhtine voit en effet le « langage commun unique » comme reposant sur « des forces [...] de l'unification et de centralisation des idéologies verbales » et comme étant liée à des « processus de centralisation socio-politique et culturelle ». Ainsi, « le langage unique n'est pas "donné", mais, en somme, posé en principe et à tout moment de la vie du langage il s'oppose au plurilinguisme ». À côté de ces forces centralisatrices et uniformisatrices se déroulent des processus décentralisateurs et différentiels. Si de ce fait tout énoncé participe au langage commun unique (les tendances et forces centripètes) et en même temps à l'hétérophonie sociale et historique (les forces centrifuges, différentielles), le roman se constitue particulièrement dans le courant des forces centrifuges. Il nous semble que les textes littéraires qui travaillent l'interlangue et la faille agissent comme les logiques du fonctionnement de l'énonciation romanesque d'après le théoricien russe. Ils agissent à l'interstice, dans l'oscillation entre une langue dominante normée et exerçant sa force centripète d'un côté, une diversité des voix périphériques, tantôt instables, tantôt subversives de l'autre.

Toutefois, dans l'espace créolophone identitairement très chargé, ces stratégies semblent une fois de plus, d'une grande ambiguïté. La négociation à travers l'interlangue de ce que Maingueneau (1993 : 104) appelle un « code langagier » propre à l'écrivain, et que Moura reprend sous la notion d'« ethos postcolonial »³⁹⁴, ne va pas de soi. Une telle diglossie littéraire intégrée, mais travaillée de l'intérieur est, de nouveau, susceptible d'être accueillie par une lecture exotique où le créolisme n'a plus pour fonction que de signaler l'ailleurs par rapport à une référence française toujours dominante (Marimoutou 2004a : 13). À côté de cette faille du risque d'une récupération exotisante, le caractère subversif de l'interlangue n'est également pas toujours clair. Prabhu (2006 : 162) met à juste titre en garde contre le fait d'appeler résistance ou subversion toute utilisation d'une langue *autre* dans la langue dominante. À être trop arbitraire dans ce domaine et sans prendre en compte de façon précise le contexte, on risquerait de récupérer et dépolitiser ceux qui sont vraiment résistants. Une réticence similaire est également exprimée par les auteurs de *The Empire Writes Back* au sujet de l'insertion des xénismes qui ont contribué à déconstruire le mythe de l'authenticité culturelle. Ils affirment certainement le caractère métonymique et la puissance symbolique d'expressions de la langue

³⁹⁴ Cf. Moura (1999 : 120-138). Nous reviendrons sur cette notion ultérieurement.

non dominante et la faille au cœur de tout texte transculturel, rappelant intimement la « fêlure » et l'« interstice » dont avait parlé ci-dessus Robin. Les théoriciens soulignent en revanche que tout processus de traduction et d'explication risque de mettre à mal ce symbolisme subversif et politique, car connotant la soumission à la demande de la culture du récepteur, dont la position supérieure est consolidée³⁹⁵. Voilà de nouveau le dilemme des gloses et de l'appareil explicatif pour un lectorat plus large ce qui, comme le constate Gauvin (2001 : 165), permet certes de gagner en lisibilité, mais perd en termes d'invention langagière et de force contestatrice. Si le défi est effectivement « de ménager un compromis qui laisse résonner la voix de l'autre, tout en maintenant le code linguistique du français » (Combe 1995 : 140), les lignes de séparation entre identité et altérité textuelles sont floues. Il faut alors se garder de trop facilement lire un symbolisme de la contestation et de la subversion qui s'avère plus d'une fois être trompeur et qui souvent ne fait que dissimuler de façon superficielle les véritables rapports de forces entre les textes-mondes.

Faut-il rappeler que déjà la littérature coloniale s'est servie de ces stratégies de saupoudrer le texte d'un léger métissage linguistico-culturel qui ne signifie aucunement un décentrement effectif. Ainsi, au XIX^e siècle, on trouve de nombreuses œuvres en français à Maurice qui attribuent une valeur métonymique aux langues *autres* qu'ils utilisent avec toutefois une fonction claire : les insertions en anglais participent à une politique d'occultation et de répudiation tandis que le créole et le bhojpuri contribuent à renforcer la folklorisation et la minorisation des deux langues (Ramharai 2009 : 565-566). Ces techniques seront reprises, entre autres, dans les romans coloniaux *Polyte* (1926) de Mérédac et *Ameenah* (1935) de Martial où ils ne déstabilisent aucunement les soubassements idéologiques des textes. Pour revenir à la perspective contemporaine, soulignons enfin que d'autres positions, mettant en exergue les logiques du système littéraire, sont encore plus critiques par rapport à la question de l'inscription de l'oralité et d'autres esthétiques 'identitaires'³⁹⁶.

³⁹⁵ Cf. « The gradual discarding of glossing in the post-colonial text has, more than anything, released language from the myth of cultural authenticity, and demonstrated the fundamental importance of the situating context in according meaning. While *the untranslated word remains metonymic* and thus emphasizes the (posited) *experimental gap which lies at the heart of any cross-cultural text*, it also demonstrates quite clearly that the use of the word, even in an english-language context, confers the meaning, rather than any culturally hermetic referentiality. Ultimately, the *choice of leaving words untranslated in post-colonial texts is a political act*, because while translation is not inadmissible in itself, *glossing gives the translated word, and thus the 'receptor' culture, the higher status.* » (Ashcroft *et al.* 2005 : 65, nous soulignons)

³⁹⁶ Voir par exemple la forte critique de Pierre Halen qui souligne, nous l'avons vu, la nécessité d'analyser le texte francophone surtout dans son inscription matérielle et symbolique dans le système littéraire et son centre d'indexation franco-parisien. Il appelle à mettre fin à la croyance selon laquelle la texture des œuvres s'expliquerait seule par un « fonds culturel », selon lui davantage postulé que réel, et s'exclame : « Combien de naïves apologies de l'oralité traditionnelle, qu'on discernerait à l'arrière-plan du texte moderne et qui serait la garantie de son „identité“ ! » (Halen 2001 : 66). Des propos non moins cinglants se relèvent dans un article ultérieur où le critique appelle à se méfier du « cliché du poète maudit qu'en matières francophones on a renouvelé sous les couleurs diverses de l'opprimé : colonisé, nègre, esclave et descendant d'esclave, femme... » (*idem* 2003 : 30).

Or, ces réserves pertinentes méritent néanmoins quelques réflexions. Car avec ce regard critique sur des phénomènes dont il faut effectivement connaître les soubassements, ne risque-t-on pas d'oublier qu'il s'agit en littérature aussi – et avant tout – de dialogue, et non seulement d'un jeu de pouvoir et d'un horizon d'attente (du lecteur) réel ou imaginé ? Le dilemme entre inscription identitaire et lisibilité, cette oscillation incessante entre transparence et opacité, ne peuvent-ils pas être lus en d'autres termes que de subversion et d'opposition, ou de subordination et d'assimilation, ou bien une combinaison de ces postures ? Tous les « cadeaux sémantiques »³⁹⁷, pour reprendre l'expression d'Émile Ollivier, que le créole (ou une autre langue) peut faire au lecteur français et francophone, doivent-ils automatiquement être considérés soit comme empoisonnés et résistances de la 'périphérie', soit comme récupérables et récupérés par le 'centre' ? Ces interprétations identitaires et systémiques, malgré leur pertinence indéniable, n'obscurcissent-elles pas une relation bien possiblement moins idéologique entre auteur et lecteur nonobstant les éventuels rapports de force derrière le rideau ? Une telle acceptation est-elle en proie à un idéalisme naïf ? Au-delà des probables hiérarchies et dominations symboliques et réelles, osons à cet endroit, de nouveau, un petit détour par Bakhtine et l'analyse qu'il fait entre énonciateur/ locuteur et énonciataire/ interlocuteur dans sa conception de la littérature comme « un tout plurivoque » (Bakhtine 2001 : 106).

Il est bien connu qu'une des notions-clés du penseur russe est celle du dialogisme, retravaillé par certains de ses successeurs, en particulier Julia Kristeva, vers le concept d'intertextualité. S'il faut se garder de confondre dialogisme et dialogue, le développement de Bakhtine permet toutefois un rapprochement. On le sait, le langage est caractérisé pour Bakhtine par un dialogisme interne, car les discours/énonces/mots sont toujours liés à d'autres discours/énoncés/mots, dirigés vers eux³⁹⁸. Mais la dialogisation intérieure du discours (par exemple le rapport entre le mot et l'objet) se voit jointe par une deuxième dimension dialogique, cette fois-ci 'extérieure', qui se manifeste dans l'horizon subjectif de l'interlocuteur et de sa réponse. Le dialogisme vers le passé est enrichi par une dimension qui pointe vers l'avenir et la communication s'articule donc conjointement ; le discours et la réplique mènent une double vie, chacun « aux confins de son contexte et de celui d'autrui » (*ibid.* 106). Se cristallise alors la situation suivante :

³⁹⁷ Émile OLLIVIER, "Améliorer la lisibilité du monde" (in Maryse CONDE & Madelaine COTTENET-HAGE (éd.), *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995 : 229)

³⁹⁸ Cf. « L'orientation dialogique du discours est, naturellement, un phénomène propre à tout discours. C'est la fixation naturelle de toute parole vivante. Sur toutes ses voies vers l'objet, dans toutes les directions, le discours en rencontre un autre, "étranger", et ne peut éviter une action vive et intense avec lui » (Bakhtine 2001 : 102).

Le locuteur cherche à orienter son discours avec son point de vue déterminant sur la perspective de celui qui comprend, et d'entrer en relations dialogiques avec *certain*s de ses aspects. Il s'introduit dans la perspective étrangère de son interlocuteur, construit son énoncé sur un territoire étranger, sur le fond aperceptif de son interlocuteur. (*ibid.* 105, nous soulignons)

Dans une telle approche subjective et psychologique, on tente d'orienter activement son discours en prenant en compte l'altérité de l'interlocuteur, certains, pas forcément tous les aspects de la possible perception de celui-ci. Si, dans le discours romanesque, il ne s'agit clairement pas de l'orientation franche du discours rhétorique ou des dialogues réels et leurs relations à un interlocuteur ou auditeur concret, la réciprocité de l'orientation dialogique qui est inscrite dans le discours romanesque même nous semble d'une importance cruciale. Dans le roman, les « parlars » et strates différents, ceux d'hier et ceux de demain résonnent même si le locuteur/l'auteur y loge son intention, son accent ; aussi approprié et émancipé qu'il puisse être, le langage de soi est articulé en coprésence avec le langage d'autrui, à l'horizon d'un dialogue.

Découlent, à la vue de ces réflexions, deux interrogations. D'abord, ne peut-on pas considérer l'appareil explicatif utilisé dans certains romans ou par certains écrivains postcoloniaux comme de véritables tentatives de dialogue, de « compréhension réciproque » (Bakhtine 2001 : 103). Doit-on vraiment interpréter ces procédés comme des stratégies commerciales et exotisantes ? Ne serait-ce là pas une insinuation trop automatique et trop 'facile', similaire à celle de reprocher à un écrivain de la 'périphérie' de publier ailleurs tandis que lui est peut-être 'simplement' motivé par l'idée d'avoir un public plus large. Pourquoi alors ne pas non plus le sermonner si jamais il n'écrit pas ou plus sur son pays, son terroir/territoire, s'il 'ose' arrêter de parler pour un collectif, une cause, une identité autre que la sienne (ou celle qui est supposée 'être' sienne) ? Dans le même sens, on pourrait critiquer un émigrant d'avoir quitté son pays pour chercher son bonheur ailleurs, peu importe s'il a fait librement ou sous contrainte. Bref, il nous semble essentiel de ne pas figer les interprétations et lectures dans des schémas identitaires *sine qua non*. Xénismes, interlangue, osciller entre les cultures, les idiomes, les imaginaires : peu importe la prégnance plus ou moins forte d'un contexte de 'centre' et 'périphérie', il ne doit pas entièrement déterminer la véritable quête de dialogue et d'échange entre le moi qui écrit et le monde qui lit. Si le langage de l'écrivain, dans son acceptation « en tant que milieu vivant et concret où vit la conscience de l'artiste du mot » (Bakhtine 2001 : 110) n'est jamais uniforme et monologique, ceci vaut également, voire davantage pour l'écrivain en situation interculturelle. En outre, au-delà de possibles positionnements stratégiques et identitaires, et au-delà même de l'idée du dialogue avec le lecteur d'où qu'il vienne, il ne faut pas oublier un aspect central sinon dans toute entreprise d'écriture, au moins dans celle d'auteurs à l'exil ou au confluent des cultures, comme nous le rappelle Jouanny : « Dire son pays

à l'Autre c'est aussi, pédagogiquement, se donner une chance de mieux comprendre cette terre natale » (2000 : 149). Et ceci nonobstant du fait si l'on appartient aux « singuliers francophones » qu'analyse le chercheur ou à des écrivains davantage à la marge du système littéraire.

En lien avec cela, on peut se demander s'il ne faut-il pas relativiser, au moins légèrement, l'aliénation linguistico-idéologique évoquée par Confiant ? L'immersion dans un imaginaire différent et différentiel, « une autre perception du réel » (Jouanny 2000 : 73), entraîne-t-elle vraiment inévitablement la terreur du « regard réifiant » mentionné plus haut ? Est-ce ethnocentriste que de suggérer une application de la dimension bakhtinienne de l'approche du discours *autre* aussi au cas de l'écrivain postcolonial, donc, comme cité ultérieurement, non seulement comme 'assombrissement' et résistance, mais possiblement aussi comme 'éclaircissement' et soutien ? Faut-il ne pas y voir une dynamique particulière entre altérité et identité, comme un espace de conflits *et* de potentialités entre le langage d'autrui et le langage de soi ? Il est indéniable que le rapport d'un écrivain postcolonial à la langue *autre* dans laquelle il écrit, celle de l'ancien maître, est idéologiquement très chargé. Nous avons vu déjà avec Bakhtine que c'est un processus ardu et complexe de s'approprier un langage sur lequel pèse un contexte socialement sous-tendu et des dénnotations/connotations 'étrangères', ainsi que de soumettre ce langage à ses propres intentions et accents. Or, nous sommes là 'uniquement' dans une polyphonie inhérente au sein d'une même langue, d'une même culture sans le fardeau historique et idéologique du colonialisme et de ses avatars. En ce sens, l'utilisation de procédés interlinguistiques s'avère probablement moins idéologiquement chargé pour un auteur germano-syrien comme Rafik Schami ou Emine Sevgi Özdamar, écrivaine allemande d'origine turque (encore pourraient-ils être lus à travers une grille saidienne néo-orientaliste). Il est en revanche évident que dans la situation diglossique entre le créole et le français repose un potentiel de conflit particulièrement grand en raison de la parenté historique et de la complémentarité entre les deux langues. Mais plus généralement, ne faut-il pas prendre en compte le caractère singulièrement puissant de la force centripète du français qui continue à s'exercer sur les auteurs francophones 'périphériques', particulièrement ceux du Sud, encore 50 ans après les indépendances, une dynamique presque obsessionnelle qui est *mutuellement* nourrie ?

Quelques pages auparavant, Gauvin avait souligné le rôle exceptionnel des textes francophones au sein des littératures émergentes en raison de leur problématiques linguistico-identitaires (2001 : 153). À vrai dire, il nous semble difficile d'imaginer par exemple un équivalent parmi les auteurs africains *anglophones* ou *lusophones* à un Mongo Beti, écrivain de

langue française, mais grand critique de la Francophonie qui fait dire à un de ses personnages romanesques « l’Afrique est ravagée par trois grands fléaux, la dictature, l’alcoolisme et la langue française, à moins que ce ne soient trois visages d’un même malheur »³⁹⁹. Nous avons là certes un cas limite et difficilement transposable sur la situation mauricienne⁴⁰⁰. Mais il paraît que si pour de nombreux écrivains issus d’anciennes colonies britanniques se pose, bien entendu, aussi la question de la langue⁴⁰¹, celle-ci semble vécue de façon moins dramatique en raison du mode de colonisation de l’*indirect rule* ayant conféré plus d’espace dans le domaine éducatif, administratif, artistique et langagier aux communautés et populations autochtones. Aujourd’hui, le sujet n’a définitivement plus la même actualité⁴⁰². Afin de distinguer le ‘tropisme idéationnel universalisant’ considéré comme caractéristique de la culture française métropolitaine⁴⁰³ d’un certain esprit empirique anglo-saxon, on peut également citer l’exemple de Derek Walcott et la lettre ouverte dans *The New York Review of Books* en 1996 qu’il adresse à Chamoiseau au sujet de l’*Éloge de la Créolité*. Walcott y parle de l’‘étrange obsession’ française de publier des manifestes et observe que rien ne serait plus français que sa rhétorique ‘sûre d’elle-même’ (« *confident rhetoric* ») (Gallagher 2007 : 221). Pour voir à quel point cette force centripète de Paris comme capitale mythique d’une « république mondiale des lettres » et d’une norme linguistique universelle continue à jouer un rôle, il suffit de regarder les analyses très

³⁹⁹ Mouralis (2007 : 679) cite le roman *Perpétue et l’habitude du malheur* (1974) de Mongo Beti.

⁴⁰⁰ Il est d’ailleurs évident, nous l’avons vu au sujet de l’histoire littéraire de Maurice, que l’île ne se compare guère avec l’Afrique sur le plan de l’idéologie linguistico-littéraire, car le roman mauricien par exemple est né dans l’île dans une situation coloniale où les classes dominantes ne sont pas moins autochtones que les classes dominées. Même quand on y affiche l’imitation de modèles empruntés à la France, les écrivains insulaires choisissaient de s’adresser d’abord à leurs compatriotes (Joubert 1991 : 283).

⁴⁰¹ À côté d’Amos Tutuola que nous avons évoqué plus tôt, on peut donner ici l’exemple du Kenyan Ngũgĩ wa Thiong’o qui abandonne à la fin des années 1970 l’anglais de ses premières œuvres au profit de sa langue maternelle, le kikuyu. L’iconoclasme de Thiong’o pour qui les langues des anciens colonisateurs sont des symboles continus de domination et donc d’aliénation, s’oppose à l’acceptation de Chinua Achebe qui conçoit d’écrire en anglais, car on y imprimera sa marque distinctive. Plus récemment, on verra le cas du Somalien Nuruddin Farah qui retrace dans son essai “Childhood of My Schizophrenia” (1990) le multilinguisme conflictuel entre le somali, l’arabe, l’amharique et l’anglais.

⁴⁰² À ce titre, la position de Salman Rushdie nous paraît caractéristique. En 1982, il fait les réflexions suivantes par rapport aux écrivains indiens : « Those of us who do use English do so in spite of our ambiguity towards it, or perhaps because we can find in that linguistic struggle a reflection of other struggles taking place in the real world, struggles between the cultures within ourselves and the influences at work upon our societies. *To conquer English may be to complete the process of making ourselves free* » (“Imaginary Homelands” [1982], in Rushdie 1992 : 17, nous soulignons). Deux ans plus tard, il souligne le caractère décentralisé et neutre de l’anglais et son utilisation à la fois décomplexée et pragmatique dans l’espace postcolonial : « What seems to me to be happening is that those peoples who were once colonized by the language are now rapidly remaking it, domesticating it, *becoming more and more relaxed about the way they use it* – assisted by the English language’s enormous flexibility and size, they are carving out large territories for themselves within its frontiers. [...] After spending quite some time in South India, I’ve become convinced that *English is an essential language in India*, not only because of its technical vocabularies and the international communication which it makes possible, but also simply to permit two Indians to talk to each other in a tongue which neither party hates. » (*ibid.* 64-65, nous soulignons)

⁴⁰³ Cf. « the ideational, universalizing tropism widely regarded as characterizing Metropolitan French culture » (Mary GALLAGHER, “The Créolité Movement: Paradoxes of a French Caribbean Orthodoxy”, in Charles STEWART (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 221)

pertinentes, mais non sans raison critiquées comme « lutécio-tropiques »⁴⁰⁴ de Casanova sur la structuration et le fonctionnement institutionnel de la consécration mondiale de la littérature. Casanova souligne toutefois à juste titre que la littérature en France est un domaine passionnel et constitue toujours un enjeu puissant peu égalé ailleurs dans le monde⁴⁰⁵. Dans le même sens, elle ne cache pas non plus une cécité ethnocentrique française spécifique et le travers formaliste des consacrants parisiens qui se caractérisent de la manière suivante :

L'ignorance ou, mieux, le refus d'une vision historicisée de la littérature, la volonté de n'interpréter les textes que dans les catégories « pures », c'est-à-dire « purifiées » de toute référence historique ou nationale, ont souvent des conséquences dommageables pour la compréhension et la diffusion des textes consacrés à Paris. [...] y a en France une constante utilisation politique, nationale, du capital littéraire. La France et les Français n'ont cessé d'exercer et de faire subir, notamment dans leurs entreprises coloniales, mais aussi dans leurs relations internationales, un « impérialisme de l'universel »⁴⁰⁶ (« la France mère des arts... ») (Casanova 2008 : 61)

Le culte de la langue, le centralisme glottopolitique et littéraire, le fameux *bon usage*, la conversation et l'art littéraires font partie de l'univers français (et donc francophone) depuis l'âge classique et se manifestent par de multiples survivances visibles et discrètes jusqu'à nos jours. La France a effectivement une tradition de nation littéraire la moins nationale suite à quoi elle exerce une domination sur le monde littéraire et fabrique des catégories et consécration dénationalisées, départicularisées, universalisées et littérisées (*ibid.* 134). Mais malgré le caractère dénationalisé de la capitale de l'univers littéraire, le capital littéraire de Paris est aussi (et surtout) national et nationalisé (*ibid.* 61-62). Faut-il vraiment souligner que ces logiques gallocentriques très ancrées dans les mentalités agissent en particulier sur les écrivains non-hexagonaux ? Le pôle d'attraction parisien et ses lois sont aussi forts qu'on a pu parler ironiquement d'un « bon usage de la francophonie » et de la « malédiction francophone »⁴⁰⁷. Une situation d'autant plus conflictuelle que « Paris ne s'est jamais intéressé aux écrivains issus de ses territoires coloniaux ; mieux, il les a longtemps méprisés et (mal)traités comme des sortes de provinciaux aggravés » (*ibid.* 182). Car le « "protectorat" littéraire » (*ibid.* 176) que celui-ci

⁴⁰⁴ Nous adhérons ici à la critique de Porra (2005 : 219) tout en soulignant que Casanova répond aux multiples reproches de gallocentrisme qu'on a pu lui faire dans la préface d'une version revue et corrigée de son ouvrage en 2008.

⁴⁰⁵ Cf. « La littérature continue d'incarner socialement, en France, l'une des formes d'ambition les plus légitimes et les plus hautes, d'être considérée comme l'une des réalisations de soi les plus achevées et les plus enviées. » (Casanova 2008 : XV)

⁴⁰⁶ Casanova cite ici Bourdieu, « Deux impérialismes de l'universel » (1992).

⁴⁰⁷ Cf. les travaux polémiques *Du bon usage de la francophonie. Essai sur l'idéologie francophone* du critique béninois Guy Ossito MIDIOHOUAN (Porto Novo, Éditions CNPMS, 1994) et *La malédiction francophone. Défis culturels et conditions postcoloniales en Afrique* de l'intellectuel camerounais Ambroise KOM (Hamburg & Yaoundé, Lit Verlag & CLE, 2000). Ces ouvrages considèrent les institutions de la Francophonie comme un des éléments majeurs du néocolonialisme français et de la soi-disant « Françafrique ». Nous devons ces références à Mouralis (2007 : 505-507 et 678).

exerce grâce à l’ambiguïté de l’usage de sa langue et sa littérature est particulièrement fort. Contrairement à la situation dans d’autres espaces littéraires transnationaux plus polycentriques où les écrivains peuvent jouer du rapport de force entre plusieurs capitales (Londres, New York et Toronto, Lisbonne et Sao Paolo, Barcelona et Buenos Aires), la position des écrivains francophones est en effet paradoxale, sinon tragique : ils ont à peine des possibilités de retrait dans des espaces nationaux respectifs ou d’autres pôles et doivent en plus lutter avec les croyances de l’universalité de la culture et de la littérature autoproclamées, promues et monopolisées par la France elle-même (*ibid.* 186). Si les constats presque fatalistes que fait Casanova toujours en 2008 doivent à notre avis être relativisés quelque peu – le marché québécois enregistre un nombre de publications considérable et l’édition française et européenne a des postures par rapport aux écrivains excentrés qui ne sont pas homogènes –, il serait illusoire de les récuser entièrement. Il est indéniable qu’une violence très particulière continue à s’exercer sur les écrivains francophones et que ceci se manifeste dans leur rapport à la langue.

Il semble donc que l’ombre de Rivarol et son fameux discours de 1784 sur l’universalité et le génie de la langue et littérature françaises hante toujours les espaces francophones⁴⁰⁸. Notons d’ailleurs que le récent manifeste *Pour une littérature-monde (2007)* s’inscrit, *nolens volens*, dans une telle veine conservatrice. Le mouvement a sans aucun doute la bonne intention décentralisatrice de déconstruire et d’abolir la différenciation français/francophone et de miser sur la diversité et l’interculturel. Certains de ses cosignataires ne mâchent pas leurs mots comme Waberi (2007 : 68) qui parle de l’« écrivain francophoniquement essoufflé » face aux clichés de la maîtrise de la langue, des motivations pour l’écriture des écrivains francophones. Pour lui, la francophonie officielle n’est « rien d’autre qu’un appendice de l’Élysée sourd aux mutations de la modernité [qui] se meurt de sa belle mort, faute d’adhésion sincère et populaire de part et d’autre de la Méditerranée » (*ibid.* 70). Si de telles critiques sont certes fondées, ne faut-il enfin pas voir que le projet repose de nouveau sur un universalisme homogénéisant à la française. En définitive, il occulte la question du multiculturalisme, du multilinguisme, des scénographies postcoloniales, de la multiplicité des lieux et relègue les écrivains à l’écart du flux élitiste du ‘monde qui compte’ à une position régionale, voire régionaliste⁴⁰⁹.

⁴⁰⁸ Cf. Bernard MOURALIS, “Langue et littérature de langue française en Afrique : l’ombre de Rivarol” (in Mouralis 2007 : 677-687)

⁴⁰⁹ Cf. par exemple la critique de Carpanin Marimoutou qui souligne que « la question des autres langues que rencontre le français, en France ou à l’extérieur, n’est pas réellement posée » dans le manifeste, et qu’en revanche « le déplacement de perspectives proposé devrait impliquer la prise en compte de ces langues, de leur dialogue avec le français et entre elles, et des résultats qui en découlent... ». Le chercheur se demande également à juste titre « quelle place occupent, dans cette réorganisation du champ, les écrivains qui ne vivent pas dans les grandes métropoles européennes ou américaines. » (“Écrire le postcolonial depuis la langue française”, in Nicolas BANCEL, Florence BERGNAULT, Pascal BLANCHARD, Ahmed BOUBEKER, Achille MBEMBE & Françoise VERGES (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010 : 181, 179)

Entre affection et rejet, fantasme et contestation, la relation ambiguë par rapport à une langue à la fois idolâtrée et considérée comme une entrave à la créativité qui plane sur la francophonie et ses implications politiques et identitaires semble totale. Il nous paraît alors nécessaire de ne pas tomber dans une dichotomie simpliste où le français est vécu par l'écrivain francophone soit comme « un espace de liberté », soit comme « une contrainte ou un mal nécessaire » (Combe 1995 : 107) et de voir qu'il peut s'avérer, dépendant du contexte, à la fois l'un et l'autre. Cette obligation de répondre à la question de « Qui êtes-vous ? » de l'écrivain francophone (Jouanny 2000 : 144), est-ce là le seul déclencheur, le seul motivateur et l'élément fatalement déterminant de la question « Qui suis-je ? » ? La « dichotomie (enfance/maturité, pays natal/pays d'adoption, langue maternelle/langue seconde, fidélité/trahison, résurgences du vécu/évasion dans le rêve) » (*ibid.*) et la pluralité identitaire réelle de nombre d'artistes postcoloniaux sont-elles uniquement à interpréter à travers le prisme d'un système omniprésent et des stratégies éditoriales et identitaires. Cela serait à nos yeux fatal et non seulement exagérer le regard critique, mais aussi tomber à travers une démythification certes nécessaire dans d'autres déterminismes qui ne rendent pas compte de la singularité ni des auteurs, ni du rapport auteur-lecteur. Car on ne peut pas réduire le fait littéraire à son inscription dans le champ. Il n'y a pas de doute que l'écrivain – postcolonial ou non – obéit aussi bien à des élans et intentions collectifs qu'à des motivations et impératifs individuels.

Pour revenir à la question de l'interlangue dans l'espace créolophone, on peut donc dire que contrairement à la linguistique et à l'anthropologie, la créolité s'avère plus problématique dans son application au champ du texte littéraire. Elle y joue davantage comme une thématique, un réseau dénotatif/connotatif, un signe d'altérité et/ou d'identité et moins souvent comme une dynamisation interne propre au texte. C'est toutefois là que réside le réel enjeu du texte : une ouverture du sens et un désir de polyphonie qui s'oppose contre la simple fixation sur la 'seule' identité métissée (Marimoutou 2004b : 30-31). Comment situer Maurice dans tout cela ? Les auteurs de la *Créolité* n'avaient-ils pas inscrit les Mascareignes dans leur poétique paninsulaire ?

II.3.2.1 *Les langues autres dans la littérature mauricienne*

« Ce prénom est une charge, une condamnation. [...Mais] tu as répété le mot en le prononçant à la créole, et cela l'a transformé. [...] Déjà, tu me libères de mon nom. »

(Ananda Devi, *Pagli*)

« Zermaine. De son vrai nom Germaine Trinité, que tous estropiaient en convertissant le G en un Z créole tellement plus seyant à son esprit par trop pointu. »

(Carl de Souza, *La maison qui marchait vers le large*)

« Vous restiez là, planté, vous et votre gros accent créole. »

(Bertrand de Robillard, *L'homme qui penche*)

Comme la question de la langue investit nécessairement toute littérature dans sa « recherche d'une esthétique neuve sans laquelle il n'est point d'art » (Bernabé *et al.* 1993 : 42), cela est évidemment à l'œuvre dans un espace linguistique aussi pluriel que Maurice. Si les Mauriciens écrivent dans ce qui se donne *a priori* comme *une seule* langue – dans notre cas, majoritairement le français, et l'anglais –, d'autres idiomes résonnent en effet à l'intérieur de cette langue. Prenons l'exemple du poète mystique Raymond Chasle qui rédige en 1975 un manifeste où il postule l'appropriation du français pour exprimer un humanisme des temps nouveaux, un humanisme cosmique dont l'île Maurice serait le champ d'expérimentation par excellence :

Enfant de corsaire, enfant d'esclave, descendant d'immigré, venu de trois Continents, né sur une île de sang-mêlés et de sang-à-mêler, dépossédé de langue maternelle par ébranlement de sang et de langage, ayant grandi au sein de l'opprobre et de l'oppression de la langue créole aggravés par l'aliénation d'un enseignement bâtard qui condamnait ses véhicules, l'anglais et le français, à demeurer langues étrangères, longtemps confronté à un bilinguisme conflictuel et aux interdits d'une notion pseudo-charismatique de monopole linguistique exercé par une minorité, je postule aujourd'hui que la *langue française demeure pour moi une option fondamentale*. [...] j'ai aussi conscience, poète, de reprendre avec la parole la plus haute des libertés et *en transgressant l'ordre des mots d'agir sur la langue et d'exercer ainsi une action transformationnelle sur le monde et sur l'homme*. Car poète avant tout est celui qui ne renonce pas à l'honneur de signifier, mais dont la parole irréductible et non préalable *ne laisse pas intact le langage*. Il s'agit là d'un engagement absolu en faveur de l'homme intégral. Je fais ici un pied de nez à ceux qui chercheraient en moi *l'imagerie folklorique ou exotique des régionalismes et d'autres particularismes*. (cité par Joubert 1991 : 159, nous soulignons)

Si la cosmogonie chaslienne, expression de la pluralité historique et culturelle de Maurice, se fait sous l'égide de la langue française, il s'agit toutefois d'un français qui n'est plus l'apanage d'un

seul groupe dominant. C'est davantage une langue dynamique, car dynamisée, voire transgressive dont il postule l'évolution au-delà du simple différentialisme folklorique et exotique. Dans un autre texte-manifeste, Édouard Maunick mêle ce travail sur la langue française au créole. Ainsi, dans "Dire avant écrire" précédant son *Anthologie personnelle* (1989), le poète définit son art poétique et élabore sur la situation de l'écrivain mauricien qui traduit dans l'exil linguistique son identité au confluent des cultures. On trouve donc, comme chez Chasle, la référence linguistique mêlée à l'appartenance culturelle multiple :

Plus peuple que races, nous additionnons nos fidélités à l'Orient, à l'Occident et à l'Afrique, pour fonder une symbiose, certes difficile, mais seule capable de nourrir notre quotidien plus sûrement que le plat de riz, la rougaille de poisson salé ou la fricassée de lentilles rouges. Nos aïeux venaient tous de quelque part ; nous avons pour mission de continuer leur exil dans un lieu devenu pays natal. [...] J'écris tout cela à ma manière, en français. Dans *une langue à laquelle j'ai droit en vertu du créole dont elle est le silo*. Dans une langue aussi que je vis comme une grande et dévoreuse passion, tant elle me tente à la compromettre pour un mot ou pour un autre, que je façonne ou que j'invente *entre viol et caresse*, selon ce qu'exige le dire exact d'une réalité plus proche d'un foisonnement d'arbres phanérogames et du volcan que de jardins à la française. Peu importe *si je l'ensauvage ou si je la civilise autrement, elle est à jamais ma grande permission.*⁴¹⁰

Clairement, chez Maunick, le français ne pourra dire l'identité composite et fusionnelle de l'île s'il n'est pas transformé par les réalités et imaginaires du lieu, que l'auteur décrit par des métaphores telluriques et sensuelles. Un exemple plus récent vient d'Umar Timol :

Ma langue maternelle, – la *sève qui nourrit ma parole*, qui abonde dans les couloirs de mon *inconscient*, qui retrace les *souvenirs de l'enfance*, qui a *irrigué* mes premiers pas, qui épousera mon dernier souffle, – est le créole, mais ma langue d'écriture est le français [...]. Je suis poète à défaut d'une langue. Le français demeurera *langue inconnue, étrange et étrangère*, mais elle sera aussi langue nouvelle, langue *rêvée*, langue de l'inimaginé, ma langue, mo langaz, *langue macérée et mélangée*, langue-océan qui réensemence mes origines et qui embrase mes lendemains.⁴¹¹

De nouveau, des images similaires apparaissent : une langue d'écriture inconnue, mystérieuse et fantasmée qui est appropriée et transformée par cette présence inconsciente et en palimpseste de la langue maternelle, porteuse de toute une culture, de souvenirs, d'émotions et de visions.

Voilà donc trois commentaires métalittéraires qui, s'ils viennent certes de poètes – genre particulièrement apte à investir de manière très sensible le travail sur la langue en raison de son exigüité et densité – sont caractéristiques des phénomènes de transgression, d'adaptation, de (ré)appropriation... du français à Maurice. Le créole, souvent omniprésent dans le vécu des

⁴¹⁰ Édouard J. MAUNICK, *Anthologie personnelle* (Paris, Actes Sud, 1989 : 11, nous soulignons)

⁴¹¹ Umar TIMOL, "Vagabondages" (in *Vagabondages: suivi de Bleu*, Paris, L'Harmattan, 2008 : 15, 17-18, nous soulignons)

écrivains, mais scripturalement minoré, devient donc dans le cadre littéraire cette langue *autre*, une ombre, une réminiscence. Elle s'insère dans le texte tout en restant dehors. Loin de l'île, dans l'errance cosmopolite, elle n'est même plus pratiquée, peut presque se perdre, devenir une mémoire plus jamais convoquée, mais toujours travaillant comme langue du silence. Il nous semble que dans une grande partie de la production littéraire mauricienne, le rapport au créole se passe sur le mode du « deuil de l'origine » décrit par Robin même si les auteurs analysés par l'historienne-sociologue québécoise se distinguent à plusieurs niveaux des nôtres. Les productions littéraires mauriciennes, dans un contexte de « diglossies emboîtées », se construisent incontestablement sur fond d'une expérience d'instabilité, de dessaisissement, de nomadisme de la langue. Il est très probable, comme le dit Robin, que cette impossibilité ressentie de faire totalement corps avec une langue, ce « savoir qu'on n'est jamais propriétaire d'une langue, qu'il y a toujours de l'écart, de la non-coïncidence, du hors lieu » (2003 : 202), pousse nos auteurs vers l'inscription, aussi subtile qu'elle soit, de la langue tantôt écartée, refoulée ou perdue, tantôt imaginaire, cantonnée, voire vénérée dans un espace *autre*. C'est cette thématique de l'espace incertain et précaire, de ce hors lieu, où la créolisation littéraire s'affirme, telle que Marimoutou la comprend : « un travail particulier d'intégration/ dissémination/ reconstruction [...] nécessaire pour que le lieu puisse produire du sens »⁴¹². Si notre corpus n'inclut alors pas de roman mauricien écrit en créole – nous avons vu qu'on peut les compter sur les doigts d'une main –, de nombreux romans mauriciens écrits en français ainsi que les romans de Lindsey Collen dévoilent, à des degrés différents, cette « présence-absence » du créole. Les œuvres de ces écrivains pour qui le créole est généralement une présence quotidienne, souvent langue maternelle et/ou souvenir d'enfance, sont travaillées en creux par un imaginaire et symbolisme langagiers tantôt plus ou moins consciemment investis, tantôt mis à l'écart.

Nous avons vu que Maunick a parlé de « caresse » et de « viol » quant à la langue française. Or malgré le caractère hautement sensible de tout sujet touchant à la langue à Maurice, il faut se garder d'interpréter les techniques interlinguistiques et ces nombreuses et subtiles « présences-absences » automatiquement comme des subversions de la langue dominante. Car il nous semble essentiel de souligner que nonobstant les nombreux contentieux au sujet des langues à Maurice, comme nous l'avons vu dans le Chapitre I, sur le plan littéraire, ces questions langagières se vivent différemment dans l'île que c'est le cas dans d'autres espaces postcoloniaux. Mis à part les écrivains qui écrivent en créole, pour des raisons plus ou moins engagées, le rapport au français (mais aussi à l'anglais, on y reviendra) s'avère assez décomplexé pour la plupart des écrivains mauriciens. Il est évident que le français n'a pas les mêmes

⁴¹² Carpanin MARIMOUTOU, « Le lieu et le lien : à propos de la littérature réunionnaise » (in *Hermès* n° 32-33, « La France et les Outre-Mers. L'enjeu multiculturel », Paris, CNRS Éditions, 2002 : 137)

connotations à Maurice comme dans d'autres lieux francophones souvent idéologiquement très chargés à l'instar du Maghreb d'où on connaît le militantisme d'un Kateb Yacine désireux de s'approprier le français comme un « butin de guerre » (Combe 1995 : 152). Dans l'île, le français jouit d'une longue tradition dans la vie artistique, intellectuelle, littéraire et de la presse qui se poursuit indiscutablement jusqu'à nos jours. De plus, depuis longtemps, les mouvements des artistes vers la France et un éventuel retour de l'exil occidental font partie intégrante de l'imaginaire mauricien. Les actions culturelles des diverses institutions francophones ont créé une indéniable et véritable francophilie dans le domaine artistique. S'il est vrai que traditionnellement – nous l'avons vu pendant notre survol de l'histoire littéraire – l'histoire intellectuelle et littéraire de l'île ainsi que tout le champ culturel sont confisqués par la bourgeoisie esclavagiste et coloniale, cette confiscation ne tient plus sur le plan littéraire. La majorité des écrivains mauriciens qui figurent à la tête de la littérature (néo)francophone de l'île sont issus d'autres groupes que celui de la bourgeoisie blanche : Devi, Patel, Appanah, Pyamootoo, Sewtohul, De Souza, Kadel... Si Nivoelisoa Galibert se demande « pourquoi l'imaginaire de l'écrivain ouest-indianocéanique n'est [...] recevable que cantonné dans l'extranéité de l'insularité » (2008 : 79), on pourrait répliquer par la question de savoir à quel point cette « extranéité » linguistique s'applique à Maurice. La langue française peut certes être considérée comme une langue *autre*, mais elle n'y est pas véritablement une langue étrangère, encore moins dans le domaine littéraire. La réserve, l'acceptation fataliste ou le rejet de la langue française de nombreux écrivains francophones du Sud ne trouve pas le même écho dans l'île. Bien au contraire, car si le français s'inscrit dans une affirmation identitaire au temps des colonies, cet héritage perdure encore quelque peu. Le francotropisme, ne serait-ce qu'au niveau de la langue, est tout sauf l'apanage du passé, comme on voit dans cette remarque de Pyamootoo en 1999 à propos de la littérature de ses compatriotes : « On y aime la vieille France [...]. Pour eux, le respect de l'imparfait du subjonctif, c'est le top du top de l'écrivain ! »⁴¹³ L'aliénation coloniale sur le plan linguistique et culturel se serait-elle passée moins violemment à Maurice qu'ailleurs ? Les auteurs de la *Créolité* expriment avec éloquence et lyrisme que se placer dans l'*imitatio* française équivaldrait à « demeurer immobile dans l'aire d'une action, sans décision dans un champ de possibles, inane [sic.] dans un lieu de potentiels, sans voix dans les grandes transmissions des échos d'une falaise » (Bernabé *et al.* 1993 : 47). Ils vont jusqu'à affirmer qu'il s'agirait ici de refuser l'accès à l'acte littéraire et donc « du point de vue de l'esthétique, mourir » (*ibid.* 48). Or, les écrivains mauriciens ne semblent guère vouloir s'inscrire dans l'esthétique de la *Créolité*, ou dans les postures linguistico-identitaires d'autres espaces francophones. Est-ce innocent que la seule Mauricienne à cosigner le manifeste de la *Littérature-*

⁴¹³ Pascale HAUBRUGE & Pierre-Yves THIENPONT, "Pyamootoo, simple comme Maurice" (in *Le Soir*, Bruxelles, 27 fév. 1999)

monde en français soit Devi (la seule de l'océan Indien d'ailleurs, à côté du Malgache Jean Luc Raharimanana⁴¹⁴) ?

Il est évident que se pose la question de la langue pour Maurice comme une question identitaire, puisqu'il s'agit là d'un espace postcolonial où la langue peut souvent devenir « le marqueur du clivage de l'opposition entre le dominant et le dominé » et ainsi « fini[r] par subsumer à elle seule l'identité », comme l'affirme Beniamino (1999 : 147). Il est aussi vrai que, comme ailleurs dans la francophonie, on peut trouver dans l'île un fétichisme langagier, ce « sentiment d'amour-haine envers le français, langue admirée pour son prestige, haïe parce qu'elle ne se laisse pas apprivoiser facilement » (Baggioni & De Robillard 1990 : 61). Toutefois on peut émettre des doutes non pas sur la continuité du lien (symbolique et matériel) de la subordination entre 'centre' occidental et 'périphérique' insulaire, mais sur l'investissement identitaire et idéologique de la question. On n'y brandit pas en permanence l'épée de Damoclès d'une éventuelle perte d'identité et les auteurs de l'île paraissent suivre plus facilement les modèles occidentaux, s'inspirer aisément de ses modes sans pour autant en dépendre. À Maurice, les débats menés à ce sujet sont certainement moins passionnels, moins idéologiques, moins contestateurs. Les Mauriciens en France ont d'ailleurs prêté leur allégeance au français – aussi 'métissé' qu'ils l'appellent de leurs vœux – comme on peut voir dans les textes métalittéraires de Chasle et de Maunick. Est-ce là une auto-assurance, une confiance en soi du fait littéraire mauricien ? Une manifestation d'un certain pragmatisme qui pourrait se rallier à d'autres domaines identitaires discutés précédemment ? Cela nous semble fort probable.

Comme dans d'autres 'périphéries' de la « république mondiale des lettres », les écrivains mauriciens sont conscients des dangers du folklorisme, du doudouisme, de l'exotisme. Avec leurs plumes engagées et démythificatrices, ils sont nombreux, nous allons le voir, à mettre en garde, à l'instar de leurs collègues des Antilles (ou d'ailleurs), contre les menaces des « metteurs en scène d'une culture commercialisée pour touristes » et des « naïfs promoteurs d'un carnaval galvaudé » (Bernabé *et al.* 1993 : 34-35). Il nous semble toutefois que ces enjeux se manifestent moins au niveau du discours, des questions d'interlangue, de virulentes négociations avec le français qu'au niveau des représentations, c'est-à-dire des sujets abordés et thématiques choisis. Serait-ce un travail de langue d'une certaine manière plus libre ? Parler de « tares des néo-colonisés » et d'« inconscientes aliénations » (*ibid.* 42) en ce qui concerne le français ou des « usages contraints » (*ibid.* 43) du bilinguisme qu'on peut constater à juste titre

⁴¹⁴ À moins d'y inclure aussi J.M.G Le Clézio et Waberi. Notons par ailleurs que d'autres écrivains mauriciens s'opposent aussi plus ou moins explicitement à l'épithète 'francophone'. Ainsi, Pyamootoo souligne dans une interview : « Je ne veux pas être considéré comme un écrivain francophone mais comme quelqu'un qui écrit en français » (in *Vers l'avenir*, Belgique, 30 avril 1999). Une perspective encore plus virulente se retrouve dans les passages métafictionnels de *La noce d'Anna* (2005) de Nathacha Appanah où la protagoniste – une écrivaine aux similitudes étonnantes avec le propre vécu artistique d'Appanah – s'oppose fortement à l'exotisation des logiques éditoriales francophones.

ailleurs nous semble s'appliquer dans une moindre mesure à Maurice. Les écrivains mauriciens cherchent, bien évidemment, une voix particulière dans le concert des nations, mais l'île qui porte toujours l'imaginaire d'avoir depuis ses débuts fait partie de quelque chose de plus grand (Naipaul 1984 : 270) ne craint pas les liens et les allégeances extrainsulaires. La langue *autre* et dominante y est définitivement paradoxale et contradictoire, car elle ne s'avère pas forcément être aliénante, mais souvent bien au contraire libératrice par rapport aux carcans et tabous du lieu de naissance (Robin 1993 : 16 et Casanova 2008 : 371), par exemple pour exprimer les multiples formes de violences. Serait-ce là l'avènement d'une littérature iconoclaste décomplexée ?⁴¹⁵ Les analyses textuelles le montreront. Il nous semble en tout cas possible de déceler dans le texte mauricien la résonance d'une altérité, d'une particularité à l'œuvre dans un acte de création littéraire aux multiples enjeux identitaires, mais quelque peu dégagé d'une surcharge de tiraillements identitaires. C'est peut-être ainsi que peut naître un véritable engagement esthétique à Maurice d'après les propos de Bourdieu :

C'est à travers le travail sur la langue, qui implique à la fois et tour à tour résistance, lutte, et soumission, remise de soi, qu'opère la magie évocatoire qui, comme une incantation, fait surgir le réel. C'est lorsqu'il parvient à se laisser posséder par les mots que l'écrivain découvre que les mots pensent pour lui et lui découvrent le réel. (1998a : 183-184)

Aussi vrai que cela puisse paraître, il faut enfin se rappeler les propos très justes de Mouralis au sujet de cette focalisation fantasmatique sur la langue telle qu'on la trouve en particulier dans le domaine francophone. Qu'elles viennent du 'centre' dans un élan de préservation ou des 'périphéries' se victimisant comme aliénées, les interrogations langagières peuvent aller jusqu'à négliger les textes eux-mêmes et faire oublier que le projet littéraire consiste moins en une confrontation entre langues qu'en l'ambition d'arriver à un « livre » (Mouralis 2007 : 684-687).

Après ces réflexions sur le créole, le rapport au français, l'interlangue, tournons-nous pour finir vers une dernière question, à savoir celle du choix de l'anglais comme langue littéraire.

⁴¹⁵ Cf. Jean-Frédéric HENNUY, *Des Iconoclastes Heureux et sans Complexe* (New York, Peter Lang, 2007)

II.3.3 Écrire en anglais, ou du plomb dans l'aile d'une littérature mineure en langue majeure minorisée

En 1997, on a pu entendre les propos suivants de Pierre Labbe, alors directeur de l'Alliance française : « L'île Maurice est le seul pays au monde où le français progresse au détriment de l'anglais » (cité par Carpooran 2003b : 35). Il suffit d'un regard rapide sur les productions littéraires mauriciennes – tous les genres, époques et d'autres classifications confondues – pour voir que la première langue dans le monde a du mal à s'affirmer à côté du (ou plutôt contre le) fait littéraire français. Cette langue majeure qu'est l'anglais se trouve dans une situation de minorisation, si l'on veut reprendre la notion de Deleuze et Guattari. S'il est certes exagéré de ne lui attribuer qu'une présence théorique au niveau linguistique et littéraire dans l'île, les apparences ne sont pas trompeuses. Ainsi, dans le département d'anglais de l'université de Maurice, on trouve en 2010 un module de lettres anglais sur le thème du multiculturalisme, qui, nonobstant son orientation interdisciplinaire louable, propose d'étudier la poésie de Virahsawmy et un roman de De Souza, donc des œuvres en créole et en français, et aucune en anglais ! Farhad Khoyratty souligne dans la préface de l'anthologie *Mauritian Impressions* que la présence d'une littérature mauricienne en anglais est complètement ignorée par la plupart des Mauriciens eux-mêmes (2010 : 15). Pour notre espace littéraire, l'anglais est donc une « petite langue » (Kafka) et s'il y a quelques auteurs qui alternent entre les langues pour le genre de la nouvelle et de la poésie⁴¹⁶, le choix – dans les cas où on peut parler de choix – se fait souvent au détriment de l'anglais. Pourquoi est-ce ainsi ? Si tout au long du présent chapitre, en particulier dans les parties qui traitent de la « francophonie paradoxale » et des questions de champ littéraire, on aura déjà vu ici et là diverses raisons susceptibles à expliquer cette situation, il importe de développer d'autres réflexions à ce propos.

D'abord, rappelons que l'anglais se voit avant tout clairement relégué au deuxième rang par rapport au français. Dans l'introduction de son ouvrage historique paru en français en 2003 – la traduction revue de la version en anglais de 2001 –, le journaliste Sydney Selvon présente le

⁴¹⁶ À titre d'exemple, Régis Fanchette qui rédige sa poésie généralement en anglais tandis qu'il réserve le français à la prose (cf. *A Private Journey... itinéraire privé*, EOI, 1996). Dans le genre poétique, on a vu dernièrement des recueils bilingues, tels que *The struggle goes on – Et la vie continue* (1998) d'Anitah Aujaheb et *Roses are Ashes/Ashes are Roses – Roses de Cendre/Cendres de Roses* (2005) de Hawoldar. Torabully est sur la liste des écrivains d'expression anglaise établie par Ramharai (1988 : 39) et son premier recueil, *The lines of Khal* (1981), est en anglais avant de se diriger définitivement vers le français. Devi s'est infructueusement essayée à traduire son roman *Pagli* (2001) en anglais. C'est surtout dans la « Collection Maurice » qu'on trouve des auteurs d'expression anglaise (Ramphul, Lindsay Dhokit, Désiré) qui produisent des textes en français, rarement dans l'autre direction. Dans la partie anglophone de la collection, les mêmes noms d'auteurs réapparaissent fréquemment (Collen, S. Gopaul, Dhokit, Rago, Ramdoyal, Michel Gontier). L'alternance des langues se fait aussi parfois entre le créole et le français (Patel, Gerval-ARouff, Assonne), plus rarement entre l'anglais et le créole (Collen). Très peu d'écrivains passent du français à l'anglais, et Khoyratty qui depuis sa publication de *Que des filles et autres nouvelles* (1990) écrit en anglais, en est un exemple rare.

français comme « la langue européenne que les Mauriciens préfèrent » (2003 : X). Si une telle affirmation peut paraître très subjective, il est impossible de nier certains aspects : une évidente complémentarité entre le français et le créole, langue maternelle de la quasi-totalité de la population et le fait que le créole est généralement vécu comme un « palier intermédiaire vers le français » (Baggioni & De Robillard 1990 : 61). Carpooran parle du créole comme la langue « de l'expressivité affective par excellence des Mauriciens » et souligne que l'anglais n'est « pour la plupart des Mauriciens qu'une langue écrite, académique, acquise par des voies purement institutionnelles, où le degré de l'expressivité affective est minimal » (2003a : 216). *Histoire d'Ashok* (2001) de Sewtohol peut servir d'exemple fictionnel à ce sujet, car le roman met en scène une jeune fille qui, lorsqu'elle évoque l'enseignement de Keats, Shelley, Byron, Wordsworth et d'autres écrivains classiques, parle de « toute la littérature aseptisée qu'elle avait apprise à l'école » (14). De plus, dans la très brève préface de l'anthologie en anglais *Mauritian Voices* (1997), Michael Bootle, directeur du British Council, déplore la précarité éditoriale et le manque de soutien institutionnel pour les écrivains : « In Mauritius, we felt that writers had too little encouragement, too little contact with writers outside. They had no one who could offer advice, let alone a professional editor ». La moitié de l'édition mauricienne locale a beau être en anglais, mais cette domination s'explique par la forte présence d'ouvrages de science et de sciences sociales ainsi que des livres scolaires (Cassiau-Haurie *et al.* 2007).

Pour saisir mieux la différence entre français et anglais comme langue littéraire, on peut se référer à la logique de valorisation de langues dans des sociétés modernes de Baggioni et De Robillard (1990 : 49-57). Tandis que le premier élément qu'ils évoquent – le degré de standardisation – n'entre certainement pas en jeu ici, on peut poser la question du caractère socio/ethno-lectal, au moins dans une dimension historique. À s'interroger sur l'association des deux langues avec certains groupes sociaux ou catégories ethniques, on est contraint de constater un certain clivage : un nombre non négligeable d'auteurs écrivant en français sont issus du groupe des Franco-Mauriciens ou des Gens de couleur, d'un long attachement culturel et artistique à la langue française et près de la presse francophone ; un grand nombre d'écrivains mauriciens publiant en anglais proviennent du groupe des Indo-Mauriciens. Ces dernières années, le caractère socio/ethno-lectal comme élément de distinction entre écriture en français et écriture en anglais ne paraît guère plus opérationnel, même si certaines logiques perdurent : la totalité des écrivains franco-mauriciens écrit en français tandis qu'une grande partie de ceux écrivant en anglais restent issus du groupe indo-mauricien. Il semble que dans ce domaine, le clair lien entre la langue anglaise et la communauté indo-mauricienne que la critique constate dans les années 1980 (Fabre 1980, Quet 1984, Ramharai 1988) ne s'est pas substantiellement modifié depuis. Selon certains observateurs, ce fait semble même influencer l'ethos des œuvres

en question⁴¹⁷. S'il y a eu des évolutions à ce sujet, elles sont à trouver du côté du français, car la littérature montre clairement que le français s'affirme de plus en plus comme transethnique à travers sa présence dans les milieux bourgeois non seulement créoles, mais aussi indo- et sino-mauriciens. *Secundo*, les dimensions de fonction, de situation et de statut jouent à nos yeux un rôle essentiel. Les deux linguistes soulignent le fait que la communication est définie par de nombreux éléments – tels les participants, les objectifs, le chronotopos ou le degré de formalité – et qu'elle crée des situations d'énonciation exemplaires qui ont une dimension fonctionnelle. Chacune de ces situations est une « "occasion" sociale perçue comme une unité pertinente par la société » (Baggioni & De Robillard 1990 : 49). Dans toute société, des situations linguistiques et leurs fonctions corrélatives s'inscrivent consciemment et inconsciemment dans des grilles de lecture et des ordres hiérarchiques de valeurs (religion, éducation, représentation politique...). On pourrait ainsi se demander quelle connotation se cache pour les Mauriciens derrière cette « unité pertinente » qu'est le fait littéraire.

Cela dit, et à l'horizon de nos réflexions plus haut sur le fait linguistique, on peut émettre l'hypothèse d'une *distribution fonctionnelle* des langues qui touche la littérature. Dans l'imaginaire mauricien, l'anglais connote une certaine neutralité⁴¹⁸ et scientificité, semble réservé à la communication administrative, législative, gouvernementale, parfois commerciale et les visites de chefs d'État. Pourtant omniprésent à l'école, l'anglais est rarement utilisé dans le quotidien sur les plans personnel et culturel. Son acquisition est purement formelle, trop pédagogique et instrumentale (passer des examens, obtenir un travail). Visiblement, l'« aspect pratique » qu'on a pu lui attribuer auparavant (Dinan 1986 : 10) perdure, ce qui n'est pas à stimuler la créativité. Effectivement, deux des écrivains les plus connus – Hawoldar et Collen – qui vivent respectivement depuis 1968 et 1974 dans l'île, ont fait leurs prises de conscience sociale et littéraire en anglais ailleurs, à savoir en Inde et en Afrique du Sud. Au sujet de cette approche non créative de l'anglais à Maurice, il ne nous semble pas négligeable non plus que la télévision transmet les films hollywoodiens en français, sans pour autant faire un lien obligé entre création artistique et médias audiovisuels. L'anglais n'est alors souvent pas considéré comme langue d'expression littéraire suffisamment maîtrisable pour les Mauriciens. La position

⁴¹⁷ À titre d'exemple, dans l'introduction de l'anthologie *The ELP Book of Mauritian Women's writing. Short Stories* (Vacoas, Maurice, Éditions Le Printemps, 1998), on parle d'une écriture féminine émergente à Maurice qui serait aussi différente de son pendant d'expression française comme s'il s'agissait d'un autre ethos : « The type of writing in English indicates that it will be of a different kind, so dissimilar as to seem to come from another ethos » (iv). Cet ethos particulier semble clairement lié à l'indianité, car on souligne par la suite qu'une grande partie de ces nouvelles écritures en anglais se situeraient dans le sillon des témoignages de femmes indiennes au XIX^e siècle, relevés dans le travail historique *Lakshmi's Legacy: the Testimonies of Indian Women in Nineteenth Century Mauritius* (1994) de Marina Carter.

⁴¹⁸ Dans le domaine littéraire, la neutralité et le caractère transethnique de l'anglais peuvent effectivement être remis en question à partir du moment où il est quasi monopolisé par les Indo-Mauriciens et instrumentalisé contre les francophones, comme cela fut le cas jusqu'aux années 1980, et au-delà (Ramharai 1988 : 22).

sociolinguistique de l'anglais dans la société ne le permet guère et on peut supposer un fort sentiment d'insécurité linguistique pour les auteurs qui optent pour cette langue. Le français en revanche bénéficie de sa proximité langagière avec le créole, susceptible, par son émotivité, d'influencer fortement l'imaginaire des artistes et ainsi à contribuer au travail langagier. Mais surtout, il profite de son caractère, sa puissance, son prestige, son volume de capital linguistico-littéraire, bref sa littérarité (Casanova 2008 : 43). Il est considéré comme plus intellectuel et s'affirme comme le style de communication des Mauriciens cultivés et raffinés⁴¹⁹. Il continue donc à jouir de son image comme langue universelle des arts et de la culture, l'incarnation de la littérature même, un stéréotype que les écrivains aussi bien que la critique semblent parfois nourrir.

Qu'on veuille ou non acquiescer à cette distribution fonctionnelle comme seul facteur déterminant du choix d'écriture – ce que nous pensons –, force est de constater l'absence d'attachements aussi passionnels, voire charnels à l'écriture en langue française comme l'exprime Appanah⁴²⁰ chez les écrivains mauriciens qui écrivent en anglais. Devi qui a rédigé une thèse en anthropologie en langue anglaise⁴²¹, mais dont l'œuvre littéraire est quasi exclusivement écrite en un français d'une grande poéticité remarquée, ce qui n'étonne guère :

...le français, pour moi, est une langue éminemment poétique et musicale, que j'écris en entendant les sonorités des mots, et que quand je lis à haute voix, j'ai l'impression, en effet, de lire de la poésie. J'ai écrit en anglais des textes théoriques très froids, mais j'ai aussi tenté l'aventure de l'auto-translation et je me rends compte que je restitue la poésie en anglais également, mais que d'autres images apparaissent parce que la musique des mots est différente.⁴²²

Cette dichotomie dans l'attribution des imaginaires entre l'anglais et le français pourrait être élargie à d'autres cas. De Souza, tout en ayant exercé en tant que professeur de biologie et enseigné en anglais, écrit ses romans en français, de même que Sewtohol dont l'activité aux ambassades mauriciennes à l'étranger le fait baigner depuis longtemps dans un milieu anglophone⁴²³.

⁴¹⁹ cf. « the cultured and polished Mauritian society » (Baggioni & De Robillard 1990 : 154 citent Lutchmee Parsad RAMYEAD, *The Establishment and Cultivation of Modern Standard Hindi in Mauritius*, Réduit, Mahatma Gandhi Institute, 1985 : 266).

⁴²⁰ Appanah affirme dans une interview de l'hebdomadaire français *L'Express* (13 sept. 2007) avoir été prise à l'âge de treize ans par « le vertige [et] l'admiration totale » à la lecture de *L'Étranger* de Camus, faisant dorénavant du français sa langue d'écriture, « la peau de [son] imaginaire ».

⁴²¹ Cf. Ananda Devi NIRSIMLOO-ANENDEN, *The Primordial Link: Telegu Ethnic Identity in Mauritius* (Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute, 1990)

⁴²² Mar GARCIA, "Entretien avec Ananda Devi" (Genève, 27 août 2007) (in *La Tortue Verte. Revue en ligne des Littératures Francophones* : < <http://www.latortueverte.com/Entretien%20avec%20Ananda%20Devi.pdf> >)

⁴²³ Sewtohol habite effectivement depuis de nombreuses années dans des pays non francophones (Chine, Allemagne, Éthiopie) et est très influencé par la littérature postcoloniale anglo-saxonne et la culture médiatique anglophone.

À ces raisons souvent très subjectives, plus ou moins pertinentes selon les cas individuels et surtout enclins à nourrir de nombreux clichés gallocentriques – même au niveau de la critique –, se rajoutent bien évidemment d'autres. Car le choix de langue d'écriture n'est enfin pas du tout un mystère.

Les médias et encore davantage la presse généraliste, à grande majorité francophone, ont depuis très longtemps une influence considérable à Maurice et ont participé à une situation qu'on a pu décrire comme une « hégémonie culturelle » : « Le rapport de force entre français/anglais, français/créole et français/langues indiennes se fait toujours au profit du français » souligne Ramharai⁴²⁴. En outre, Carpooran (2003a : 238) affirme qu'il est de loin plus difficile pour un étudiant mauricien d'entrer dans une université anglaise que dans une université française étant donné que les frais universitaires en Grande-Bretagne sont très élevés et que la France accorde davantage de bourses. Si une telle exposition langagière intense entraîne pour Carpooran une redéfinition des comportements linguistiques des cadres mauriciens, pourquoi cela ne devrait-il pas également s'appliquer aux (futurs) écrivains ? Vu l'investissement matériel que nécessite l'entrée dans les universités de langue anglaise (notamment en Angleterre, aux États-Unis, au Canada, en Australie), on peut aussi émettre l'hypothèse que la plupart des étudiants choisissent des filières matériellement rentables. Ce raisonnement n'exclut évidemment pas que ces filières seraient automatiquement un obstacle à une carrière d'écrivain, de même qu'il ne suggère pas l'idée que la littérature ne puisse pas assurer une aisance financière...

Dans un sens plus large, le choix d'écrire en anglais ou en français doit être interprété selon les possibilités qui se présentent dans la topologie du système littéraire comme nous l'avons vu plus haut avec les travaux de Halen. Tout d'abord, il faut voir que si quelques rares écrivains se font publier en Angleterre dans les années 1980, cette pratique n'existe quasiment plus⁴²⁵, exception faite de Lindsey Collen. En outre, pour la littérature d'expression anglaise de l'île, il est difficile de parler de « palier régional ». L'Afrique du Sud et l'Australie montrent peu d'intérêt pour ces écrivains 'périphériques'. Si Smith (1984 : 71) constate dans les années 1980 l'isolement insulaire et le manque de stimuli venant de l'extérieur et dont les écrivains peuvent s'inspirer, cela semble toujours d'une certaine manière d'actualité, même à l'ère d'Internet et des grands

Toutefois, sa langue d'écriture littéraire reste le français ce qui date de son engagement d'adolescent pour cette langue et une prédilection particulière pour Proust et Baudelaire (Échange avec l'auteur, mars 2011).

⁴²⁴ Vicram RAMHARAI, "Identité nationale et littérature mauricienne" (in K. MADANAGOBALANE & R. KICHENAMOURTY (éd.), *Francophonie et littérature. Actes du 1er Congrès International de l'Association of Indian Teachers of French*, 1995, Chennai, Samhitha Publications, 1998 : 122)

⁴²⁵ Cf. Ramesh Dutt RAMDOYAL, *Tales from Mauritius* et *More tales from Mauritius* (London, Macmillan Press, 1979 et 1981), Sadasing DHUNVIR, *The bloodless battle* (Burnley, Collingwood House, 1983), Kamini RAMPHUL, *The Winter Palace* (London, Minerva Press, 1994), Raj BALKEE, *Not your day to die* (London, Minerva Press, 1995). Plus récemment, le recueil de poésie *At the Edge* de Kavi VADAMOOTOO (Ukyaar Ltd, 2002).

mouvements transcontinentaux. *Le Printemps Award* des éditions éponymes – attribué une seule fois depuis 2004 – inclut dans son appel à candidature des écrivains anglophones des pays membres du SADC⁴²⁶. Or force est de voir que les relations entre les champs mauricien et africain sont très faibles même si elles existent⁴²⁷. Souvent, les écrivains mauriciens qui publient en anglais se tournent vers l'Inde⁴²⁸, fait qui est aussi révélateur de l'appartenance des auteurs en question. Une grande partie de cette littérature reste alors confinée dans le « domaine satellite », donc au marché réduit des productions locales qui ne se destinent pas à un lectorat extrainsulaire⁴²⁹. Le bilan de l'écrivain Bismadev Seebaluck est sans ambiguïté : « d'habitude les auteurs font 200 à 300 copies et les livres restent »⁴³⁰. Que doit-on déduire de tels constats à la lumière des propos de Jean-Paul Sartre qui affirme que l'œuvre littéraire n'existe que dans et par la lecture ?⁴³¹

Les paliers régional et international qui jouent donc un rôle catalyseur aussi bien au niveau des prix littéraires et de l'édition pour les écrivains mauriciens d'expression française n'entrent que très rarement en scène dans le cas des auteurs anglophones. Bien évidemment, cela est en lien avec des politiques culturelles transnationales différentes, c'est-à-dire le très fort assimilationnisme linguistico-culturel français d'un côté contre une conception multiculturaliste anglo-saxonne de l'autre. Dans le cas mauricien, d'après Quet (1984 : 304), la promotion du créole dans les années 1970 et 1980 aurait par exemple été encouragée par les défenseurs de la francophonie afin de marginaliser l'anglais. Il est incontestable, nous l'avons vu, que les politiques culturelles françaises sont très fortement à l'œuvre dans l'île. Il paraît à ce sujet d'un

⁴²⁶ La *Southern African Development Community* avec but de promouvoir le développement d'Afrique australe existe depuis 1980 et a sous sa tutelle un certain nombre de pays anglophones : Afrique du Sud, Maurice, Tanzanie, Zimbabwe, Namibie...

⁴²⁷ Exception faite de la figure de Lindsey Collen dont l'œuvre est souvent inscrite dans la littérature africaine, on nommera à titre d'exemple la participation de Chintamane Chummum à 'Beyond Borders', le Festival d'écriture contemporaine africaine en Ouganda en 2005, ou celle de Farhad Khojraty au Caine Prize for African Writing au Kenya en 2007.

⁴²⁸ Cf. Deepchand BEEHARRY, *That Others Might Live. A Novel on the Tragic Life of Early Indian Immigrants in Mauritius* (Delhi, Natraj Prakashan, 1976) et *Three women and a president* (New Delhi, Orient, 1979), Ramesh BUCKTAWAR, *The sting of the wasp* (Ajanta Books, New Delhi, 1994), Ranjita BUNWAREE, *Green Mountains to Blue Ocean* (New Delhi, Ocean books, 2003) and *Loving to Hate* (New Delhi, Star Publications, 2006), Shakuntala HAWOLDAR, *Moksha* (Mumbai, Zen Publications, 2008)

⁴²⁹ Internet peut évidemment être un moyen d'améliorer sa visibilité, comme cela est le cas pour Raj Balkee qui propose le texte de ses deux romans en anglais en ligne (cf. < <http://pages.intnet.mu/rajbalkeehomepage/> >). Il en est de même pour le poète d'expression française Yusuf Kadel qui propose à travers la revue *Point Barre* de nombreux textes en ligne (cf. < <http://pages.intnet.mu/ykadel/> >) ainsi que pour les pièces en créole de Dev Virahsawmy sur le site Boukie Banané (cf. < <http://pages.intnet.mu/develog> >).

⁴³⁰ « ...Forcés de rejeter pas mal de textes » (in *L'Express*, Maurice, 16 fév. 2009)

⁴³¹ Cf. « Puisque la création ne peut trouver son achèvement que dans la lecture, puisque l'artiste doit confier à un autre le soin d'accomplir ce qu'il a commencé, puisque c'est à travers la conscience du lecteur seulement qu'il peut se saisir comme essentiel à son œuvre, tout ouvrage littéraire est un appel. » (Jean-Paul SARTRE, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948 : 53)

drôle de symbolisme qu'en 2010, le *British Council* à Maurice ferme (finalement⁴³²) les portes de sa médiathèque – faute d'inscriptions suffisantes, en raison de tarifs d'adhésion exagérés – tandis que dans la même année, et de plus à proximité de l'institution britannique, l'Institut français se réinvente dans un bâtiment flambant neuf. Lors d'une visite avant la fermeture du *British Council*, nous avons pu nous rendre compte que ses fonds bibliothécaires ne contenaient aucune publication d'un auteur mauricien et que la demande même de littérature mauricienne en anglais a été accueillie avec incrédulité par les employés. Un passage à l'IfM permet en revanche de constater tout le contraire. Peu importe l'opinion qu'on peut avoir au sujet de ces politiques culturelles, force est de constater que pour Maurice, cela entraîne une situation où le fait littéraire en français s'avère être beaucoup plus dynamique et stimulant et comme valorisant davantage le statut d'écrivain.

Les auteurs anglophones en revanche ont alors de grandes difficultés à « acquérir une “valeur littéraire” et à se créer un espace propre »⁴³³. Les possibilités de reconnaissance à travers des prix littéraires sont rares ou semblent inaccessibles. Il est ainsi caractéristique qu'on ouvre depuis peu le *President's Fund for Creative Writing in English* aux écrivains d'expression française⁴³⁴ (ce qu'on souhaite aussi faire pour le *Printemps Literary Award*). Or cela semble relever moins d'un décloisonnement symbolique et volontaire que de la qualité moyenne des textes proposés jusqu'alors. Il est vrai qu'on a pu parler récemment à juste titre d'un certain dynamisme et d'une jeune génération qui, contrairement à ses prédécesseurs des années 1960 et 1980, 'explore avec un nouveau sens d'ironie et de détachement la complexité de l'existence insulaire' (Bhautoo-Dewnarain 1999 : 24). Si, largement aidé par les publications dans la « Collection Maurice », cela a pu mener au lancement des quatre anthologies dont nous avons parlé plus tôt et d'une nouvelle revue, *Serendipity*, en novembre 2009, on verra ce qu'il adviendra des espoirs maintes fois exprimés de voir de jeunes auteurs de nouvelles devenir romanciers. On verra également ce qu'apportera l'avenir au nouveau prix bisannuel Kavi Vadamootoo⁴³⁵, qui, à sa première édition en 2009 et parmi une quarantaine de textes retenus, a encore – est-ce vraiment surprenant ? – primé Collen pour son roman *Mutiny* déjà publié avec

⁴³² Ramharai (1988 : 13) fait déjà allusion à l'éventuelle fermeture de la bibliothèque du *British Council*, faute de moyens financiers, dans les années 1980.

⁴³³ Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou (2006 : X) se réfèrent à Claude LAFARGE, *La Valeur littéraire. Figuration littéraire et usage sociaux des fictions* (Paris, Fayard, 1983). L'idée de « valeur littéraire » et ses multiples déclinaisons – « capital Culture ou Civilisation », « valeur nommée “esprit” », « or spirituel », « crédit littéraire »... – se trouvent déjà chez Ezra Pound, Valéry Larbaud et Paul Valéry (cités par Casanova 2008 : 31-38).

⁴³⁴ Depuis octobre 2010, le Fond présidentiel s'ouvre officiellement non seulement à des productions en français, mais aussi à toutes les autres langues d'écriture à Maurice – créole, hindi, ourdou, tamoul, télégou, mandarin. Nous devons cette information à Farhad Khoyratty (échange personnel, juin 2011).

⁴³⁵ À l'initiative du psychanalyste mauricien éponyme établi en Angleterre, le prix Kavi Vadamootoo doté de 100.000 Rs (2.500 €), récompense le meilleur auteur (« *Best Public Fiction in English* ») dans le cadre de la conférence de la *Mauritian Writers Association*. À côté de Collen, c'est la jeune Nikita Obeegadoo qui a reçu le *Special Jury's Prize* pour son polar *Mahima's Story* (2008).

succès par l'éditeur londonien Bloomsbury en 2001. On peut dire que le monde éditorial anglophone global, malgré sa multipolarité, paraît trop 'performant' ; des 'célébrités' telles que R.K. Narayan, V.S. Naipaul, Salman Rushdie, Amitav Gosh, Arundhati Roy ou Kiran Desai semblent totalement inaccessibles. Au contraire, si l'on veut croire les éditeurs, ce sont plutôt les écrivains mauriciens d'expression française qui s'apparentent à ces grands noms des lettres anglophones⁴³⁶. Il est évident que les écrivains de l'île n'ont que peu de capacités de s'inscrire dans ses circuits et ses esthétiques valorisées par « l'exotisme postcolonial » (Huggan 2001). Certes, on pourrait poser la question si ce fait les rend plus 'authentiquement' mauriciens, plus 'honnêtes', plus sincères' ou non – un débat très problématique, car il pourrait créer une auto-victimisation complètement déplacée. Quoi qu'il en soit, le spectre de l'invisibilité continue définitivement à hanter ces productions littéraires.

Tous ces aspects et éléments constitutifs du fait littéraire mauricien en anglais ne sont enfin pas sans laisser de profondes implications sur les poétiques et esthétiques ainsi que sur la conception de l'écrivain tout court, sachant que des exceptions confirment la règle, surtout quand elles s'appellent Lindsey Collen... Quitte à tomber dans des généralisations abusives, il nous semble qu'on peut faire le constat de certaines poétiques différentes entre les littératures d'expression française et anglaise qui se reflètent dans le travail sur le texte et la langue. Si la force centripète d'une France hexagonale « désespérément monolingue » et où l'on ne parle qu'avec « un accent légitime » (Robin 2002 : 222) n'est pas sans créer des ambiguïtés profondes – admiration et rejet – à l'égard de la centralité de sa langue et sa culture, ceci semble moins à l'œuvre dans les pays de langue anglaise. On peut alors postuler que ces dynamiques se reflètent dans le monde des lettres du côté francophone par un horizon d'attente des idéaux universalistes, une aisance dans l'emploi de l'abstraction, un art de la conversation, de l'ironie, de l'éloquence, du côté anglophone, par une attention au réel, aux individualités, à la narration (*storytelling*), une opposition que d'aucuns voient dans le stylisme de Senghor et de Césaire d'une part, dans le « goût du réel » chez V.S. Naipaul de l'autre⁴³⁷. Cette obnubilation par le style⁴³⁸ ne la voit-on pas dans le fait que même les auteurs de l'*Éloge de la Créolité* se réfèrent à

⁴³⁶ Cf. par exemple la quatrième de couverture du *Dernier frère* (2007) de Nathacha Appanah où l'on lit que l'auteure « a imposé une œuvre puissante proche d'Arundhati Roy et de J.M. Coetzee ».

⁴³⁷ Robin (2003 : 222) se réfère *Un à un* (1993) de Pierre Pachet.

⁴³⁸ Cf. par exemple l'acceptation institutionnelle traditionnelle de la littérature d'après Barthes : « Institutionnellement, la littérature de la France, c'est son langage, système mi-linguistique, mi-esthétique, auquel n'a même pas manqué une dimension mythique, celle de sa *clarté*. » (Roland BARTHES, "Écrivains et écrivants", in *Essais critiques*, Paris, Seuil, coll. « Tel quel », 1964 : 147).

Barthes pour appuyer leurs thèses ?⁴³⁹ Une telle distinction très générale au sujet du style et du travail sur la langue qui nous semble effectivement d'une pertinence au regard du champ francophone et anglophone se retraduit d'une certaine manière à Maurice. Le rapport des écrivains mauriciens anglophones à l'anglais, malgré (ou à cause de ?) une insécurité certaine, ne s'avère pas vraiment conflictuel, encore moins obsessionnel. À titre d'exemple, les questions d'interlangue semblent peu les concerner au-delà d'une inscription purement ornementale de mauricianismes, de xénismes créoles, hindis et souvent français. Ce qu'on peut considérer comme un certain 'détachement de la langue' n'est pas sans impliquer aussi un degré d'inventivité, de créativité, d'originalité esthétiques moindre. Ici, la littérature ne paraît parfois à peine plus qu'une 'simple' transcription du réel, qu'un miroir stendhalien au champ réduit et maladroitement détaillé. C'est le réalisme social, tel que nous le trouvons chez les grands romanciers anglais du XIX^e siècle et également chez des écrivains indiens comme Mulk Raj Anand, Raja Rao et R.K. Narayan qui semble s'avérer comme étant le modèle d'imitation dominant pour les romanciers mauriciens qui écrivent en anglais. Toutefois, cette *imitatio* est rarement réussie. Leurs esthétiques et postures – descriptives, exhaustives, didactiques, explicatives, digressives, ethnographiques, chroniqueuses, monophoniques, nostalgiques... – ont du mal à faire émerger une voix originale. Ces auteurs qui optent pour des récits mémoriels à la prétention d'authenticité et des témoignages de particularités ethno-culturelles et socio-historiques à des fins identitaires semblent produire des formes et discours qui instrumentalisent le fait littéraire. Par ce dépassement singulier des principes de la mimesis et leur brouillage des frontières génériques, ils correspondent quelque peu à ce qui a pu être considéré comme des « mauvais genres »⁴⁴⁰ littéraires. Il est pourtant essentiel de voir que nos auteurs n'ont justement ni les capacités à s'inscrire, d'un côté, dans la récente 'mode' postcoloniale postmoderniste des hybridités qui s'est transformée en une nouvelle convention 'normative', cette fois-ci quelque peu néo-exotique, néo-orientaliste et néo-marginale ; de l'autre, ils n'arrivent pas non plus à investir de façon originale les modèles et conventions du *storytelling* réaliste. À la marge à la fois de l'Europe et du nouveau canon postcolonial, ils opèrent dans un entre-deux maladroit et peu travaillé et restent donc généralement invisibles et ignorés par les instances de consécration. Cela dit, il est important de souligner que leurs postures et esthétiques littéraires témoignent d'un conservatisme et d'une certaine stagnation qui paraissent d'autant plus répétitifs et conformistes dans leur contraste total avec une

⁴³⁹ Cf. par exemple Bernabé *et al.* 1993 : 65, 67.

⁴⁴⁰ Cf. Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Les mauvais genres de la littérature" (in *La question des genres*, Actes du séminaire (N)TIC dans l'océan Indien, 5, 6, 7 avril 2004, Université de La Réunion, 2005d). L'auteure montre comment les romans dits 'ethnographiques' – à la typologie hybride, car 'contaminés' par d'autres formes et pratiques discursives et donc mettant en relation organique la littérature avec son contexte socio-historique –, sont susceptibles de dépasser les frontières génériques conventionnelles.

‘nouvelle vague’ de romans mauriciens écrits en français. Les analyses textuelles plus tard feront clairement ressortir ces orientations différentes.

Tout cela est certainement aussi en lien avec la conception de la littérature elle-même. Farhad Khoyratty, chercheur mauricien et auteur de nouvelles et de poèmes en anglais, affirme que la littérature mauricienne d’expression anglaise n’a pas conscience d’elle-même. D’ailleurs, la *Mauritian Writers Association* (MWA) ne regroupant, malgré son nom, *de facto* que des auteurs d’expression anglaise, se verrait par moments plutôt comme un mouvement social qu’une association d’écrivains⁴⁴¹. Voilà comme un écho à une interview de Seebaluck⁴⁴², vice-président de la MWA, qui laisse sous-entendre qu’un bon courrier de lecteurs dans la presse prédestinerait à écrire des livres... Il s’agit là d’une conception qui n’est pas sans pervertir l’idée de la littérature même, au moins telle qu’elle émane de l’histoire littéraire occidentale. Notons aussi l’amalgame aussi convenu que contestable entre la notion de *livre* et de littérature, de culture et de culte comme quand Seebaluck met en lien des œuvres de fiction et sa pièce épico-religieuse *Mahabharat the eternal conflict* (2002)⁴⁴³. Parmi la trentaine d’œuvres lancées par le MWA depuis sa fondation en 1999, on trouvera d’ailleurs aussi un certain nombre d’ouvrages historiques et politiques. Tout cela nous suggère que d’anciens obstacles à l’évolution de l’écriture littéraire en anglais, constatés déjà dans les années 1970, sont toujours d’une certaine actualité : « The Indo-Mauritian writer’s attitude to English is that of a borrower. He can speak English and write English – but his culture must find tones of adjustment with the language he uses to write literature »⁴⁴⁴.

Force est de voir des confusions autour de la question de littérarité et de l’idée de littérature ‘pure’ (autrement plus complexes, problématiques, voire illusoires⁴⁴⁵) et de constater une absence de conscience de soi dans les productions mauriciennes d’expression anglaise. Cela

⁴⁴¹ Échange personnel avec Farhad Khoyratty (février 2011).

⁴⁴² Cf. “...Forcés de rejeter pas mal de textes” (in *L’Express*, Maurice, 16 fév. 2009)

⁴⁴³ La pièce est certes une réécriture contemporaine de l’épopée hindoue qui lie des espaces-temps traditionnel et moderne dans une perspective religieuse transcommunautaire bienvenue. Cependant, elle regorge de moralisations et de prophéties et n’investit aucun antagonisme ou ambiguïté par rapport à son hypotexte. De ce fait, si son caractère fictionnel n’est pas à nier, le texte est à nos yeux à placer au rang de la littérature spirituelle. Notons enfin qu’une comparaison avec *Dropadi. Teks pur ên trazikomedi mizikal basé lor Mabharata* (1982), adaptation en comédie musicale tirée du *Mahâbhârata* de Virahsawmy, au sujet du rapport des pièces respectives avec leur texte d’inspiration, serait certainement intéressant.

⁴⁴⁴ Smith (1984 : 77) cite la fin d’une version non publiée de l’essai *Restless oars* d’Edoo Hossenjee qui est édité depuis par Le President’s fund for creative writing in English.

⁴⁴⁵ Cf. à titre d’exemple la critique de Boyer : « le terme “littérarité” [...est] quelque peu aventureux, incommode, en ce sens qu’il institue telles ou telles œuvres comme écart, déviation par rapport à une norme, et dans la mesure surtout où il renvoie à ce que la philosophie appellerait une *quiddité* – l’essence d’une chose, en tant qu’*exprimée* dans sa définition, par opposition à son *existence*. Par la clôture qu’il sous-entend, par l’*auctoritas* qu’il présuppose, il apparaît comme une figure *idéelle*, et ainsi il s’oppose à tout ce qu’on peut attendre, aujourd’hui, de la littérature » (2008 : 121). Casanova affirme, de son côté, que « [l]’idée pure d’une littérature pure qui domine le monde littéraire favorise la dissolution de toute trace de violence invisible qui y règne, la dénégation des rapports de force spécifiques et des batailles littéraires » (2008 : 73).

n'est pas sans susciter des doutes au sujet de la qualité et de l'esthétique des œuvres, sachant que cette question est bien évidemment liée intimement à des valeurs marchandes⁴⁴⁶. Ce n'est donc pas un jugement de valeur d'après des hypothétiques standards universels quant à la qualité ou l'importance relative dans la zone, mais juste le constat du fait qu'ils sont plus ou moins lus, qu'ils ont une influence sociale et esthétique plus ou moins grande. Comme le dit Halen (2001 : 61), la question n'est pas si tel ou tel écrivain écrit mal, mais s'il satisfait des attentes en fonction de tel ou tel contexte. Il nous semble donc impératif de garder en permanence en mémoire une différenciation réelle, mais pas déterministe entre écrivains diasporiques et locaux.

II.4 Quelques implications pour une analyse littéraire

Les réflexions sur les histoires ainsi que le champ et l'espace littéraires à Maurice ont révélé de nombreuses hétérogénéités et différences sur le plan matériel, institutionnel, artistique, scriptural, identitaire. Dans cette Babel insulaire, le choix de la langue d'écriture n'est pas évident et si l'on évoque souvent le mot d'Yvan Lagesse selon lequel l'île compterait autant d'écrivains que d'habitants, ces écrivains ne travaillent pas de la même manière, n'ont pas la même résonance et reconnaissance, leurs intentions et postures ne sont pareilles. À notre avis, ces constats doivent impérativement informer toute analyse comparative des œuvres littéraires en coprésence dans un espace-temps aux multiples convergences et divergences. Avec le manque de reconnaissance de la grande partie des productions littéraires mauriciennes en anglais (à l'exception, bien sûr, de Lindsey Collen), leur marginalité et quasi-invisibilité, leurs esthétiques particulières et conceptions ambiguës du fait littéraire, quelques interrogations s'imposent. Comme première étape – car en écho intime aux observations sur le champ que nous venons de faire –, une discussion de la notion controversée de *paralittérature* nous paraît instructive. Nous aborderons par la suite la séparation non moins discutable que propose Roland Barthes entre *écrivain* et *écrivant*. Notons d'ores et déjà que ces typologies peuvent être mises en lien avec notre distinction entre le *post-colonial* et le *postcolonial* que nous proposons comme grille d'interprétation générale pour notre corpus au Chapitre IV.

⁴⁴⁶ Cf. « the familiar fact that questions of what we call “aesthetic” value are crucially bound up with market value. » (Appiah 1991 : 338)

II.4.1 La notion de paralittérature

Alain-Michel Boyer⁴⁴⁷ définit les paralittératures selon deux axes généraux. D'une part, il s'agit d'un ensemble d'œuvres souvent qualifié indistinctement de « populaire » que le discours critique et les instances de légitimation de valeur esthétique et de capital culturel ne considèrent pas comme faisant partie de la littérature. Selon les codes préétablis des époques, ce sont là des critères de qualité qui excluent des romans sentimentaux ou roses, les romans d'épouvante et d'horreur, les romans policiers, les westerns, la littérature pour jeunesse, la science-fiction. Ces genres et textes sont vilipendés d'un point de vue moral, religieux, politique et scriptural (donc esthétique). Le deuxième trait des paralittératures est sa diffusion massive de même que sa grande consommation⁴⁴⁸ (Boyer 2008 : 7-8).

D'emblée, nos réserves doivent alors être doubles pour Maurice. Réflexion faite sur les contraintes matérielles du champ mauricien local et l'absence de l'idée de bestseller ou de grand public, nos auteurs ne correspondent incontestablement pas au deuxième volet définitoire. On peut même oser le paradoxe des paralittératures 'sans public'. En outre, ils ne fonctionnent (généralement) pas non plus – comme les genres mentionnés ci-dessus – d'après une écriture et lecture contractuelle (*ibid.* 47)⁴⁴⁹. Ce qui nous intéresse donc, c'est plutôt le statut qu'ont ces littératures, l'esthétique dont ils révèlent et la fonction qu'ils peuvent remplir.

Il est évident que de nos jours la littérature s'est démultipliée et que l'abondance de la production éditoriale contemporaine, sa 'démocratisation', a déstabilisé les fondations du panthéon plus ou moins immuable de ceux qui étaient naguère perçus comme les 'bons' auteurs. Ces développements s'opposent aux hégémonies classificatoires et définitionnelles qui se veulent souvent universelles et atemporelles. Car, l'universel peut effectivement être considéré comme une des fabriques les plus puissantes et les plus diaboliques du centre⁴⁵⁰. D'où la place et fonction singulières que peuvent prendre les paralittératures :

⁴⁴⁷ Alain-Michel BOYER, *Les Paralittératures* (Paris, Armand Colin, 2008)

⁴⁴⁸ Pour voir à quel point la paralittérature fait partie intégrante de l'industrie du livre, on peut renvoyer au genre du roman rose : « Aujourd'hui, l'éditeur Harlequin, qui contrôle 95 % du marché du roman rose, représente 28 % de la production littéraire française globale, 34 % des livres de poche, et il a vendu, en 2005, 180 millions d'exemplaires dans le monde » (Boyer 2008 : 63).

⁴⁴⁹ À l'égard d'une lecture contractuelle des textes que nous considérons comme paralittéraires à Maurice, on constate un aspect intéressant. Étant donné que ces œuvres ne s'adressent souvent pas à un public exogène ou non mauricien, elles ne s'inscrivent même pas dans le 'contrat' qu'on connaît des littératures 'périphériques' avec leur appareillage paratextuel et leurs gloses explicatives.

⁴⁵⁰ Cf. « L'universel est, en quelque sorte, l'une des inventions les plus diaboliques du centre : au nom d'un déni de la structure antagoniste et hiérarchique du monde, sous couvert d'égalité de tous en littérature, les détenteurs du monopole de l'universel convoquent l'humanité tout entière à se plier à leur loi. L'universel est ce qu'ils déclarent acquis et accessible à tous à condition qu'il leur ressemble » (Casanova 2008 : 227). Plus tard, Casanova cite le témoignage virulent du romancier nigérian Chinua Achebe qui dit : « Il va se soi que l'œuvre d'un écrivain occidental est automatiquement investie d'universalité. Il n'y a que les autres qui doivent lutter pour la conquérir.

... le caractère indéterminé de leur localisation, sur les marges du système littéraire, fait d'eux des espaces privilégiés d'interférences, propres à nous enseigner que la littérature est plurielle, qu'il importe de prendre en compte l'ensemble des productions, qu'elles ont droit de cité, pour être reconnues comme des modes d'expression parmi d'autres, des *manières*, des formes spécifiques prises par l'écrit. Pour nous rappeler qu'il n'existe pas *une* littérature absolue, mais des pratiques différentes dont l'unité ne se réalise qu'en certaines circonstances et qu'à ce titre, les paralittératures *sont* de la littérature, un des visages qu'elle a adopté. (*ibid.* 8-9)

Dans l'espace littéraire mauricien, éclaté et aux multiples formes, de plus pluriculturel et pluriethnique, il est difficile d'écarter de telles réflexions. Ainsi, les œuvres à l'ombre des instances de consécration peuvent jouer les rôles suivants : questionner les dichotomies littéraire/non-littéraire, canonique/non-canonique, légitime/non-légitime, déstabiliser une vieille conception de littérarité, révéler des mécanismes de production de valeur littéraire, et ainsi subvertir certainement l'idée d'*une* seule conception de la littérature. Il est évident que ces interrogations, cette mise en doute des catégories et formes valorisées et légitimées se dirigent dernièrement aussi envers les nouveaux canons du cosmopolitisme, du « néo-exotisme » (Moura 2003 : 199), de « l'exotisme postcolonial » (Huggan 2001) dont nous avons discuté le fonctionnement. Plutôt que de donner un jugement négatif, il faudra donc effectivement considérer ces œuvres sur les marges comme des modes d'expression et des *manières de dire* qui ne peuvent pas être soustraits au fait littéraire. Elles participent pleinement à l'espace littéraire mauricien avec toutes ses singularités.

En même temps, il importe bien évidemment de se garder de niveler toute évaluation critique dans un mouvement relativiste qui prendrait l'allure d'une uniformisation et d'un désengagement herméneutiques, comme le constate Boyer lui-même :

De fait, toute réflexion sur l'art, sur l'écriture, ne peut échapper aux modèles de hiérarchisation mis en place par les créateurs eux-mêmes, leurs éditeurs, leurs diffuseurs. Certes, dans son essence, la création se défie des appellations académiques, elle déjoue, dissout les classifications. Mais la littérature est aussi une institution qui joue un rôle actif dans la fixation du goût et dont les jugements s'imposent par l'entremise d'instances qui, exerçant une autorité, détiennent le contrôle des évaluations esthétiques et qui opèrent à

[...] J'aimerais que le mot d'universel soit banni des discussions sur la littérature africaine jusqu'à ce qu'on cesse de l'utiliser comme synonyme de particularisme étriqué et intéressé de l'Europe... » (*ibid.* 229-230). Edward Said se réfère dans son ouvrage majeur *Culture and Imperialism* (1993) également aux propos instructeurs d'Achebe et élargit cette opposition représentationnelle entre un Occident universaliste et un Non-Occident particulariste au niveau de la théorie. En comparant à titre d'exemple Foucault et Fanon auxquels il trouve de nombreuses similitudes, il constate que ce premier, comme la quasi-totalité des penseurs de l'Ouest, se dépolitise quant à la question (néo)coloniale pour s'abriter derrière la prétention d'un universalisme qui reste interdit à ce dernier et ses égaux (Edward W. SAID, *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994 [1993] : 335-337). Il n'est pas étonnant que l'opposition à un universalisme occidental soit aussi critiquée par Glissant (1990 : 117) et les auteurs de la *Créolité* qui parlent par exemple de la « croûte universelle totalitaire » et soulignent que « [l]a littérature créole se moquera de l'Universel, c'est-à-dire de cet alignement déguisé aux valeurs occidentales » (Bernabé *et al.* 1993 : 51, 50).

trois niveaux : admission et reconnaissance [...] ; contrôle et consécration [...] conservation et reproduction... (*ibid.* 17)

En ce sens, il nous semble possible de repérer dans nos romans 'mineurs' mauriciens des traits similaires à ceux qu'on attribue généralement aux paralittératures (*ibid.* 26-31, 58). D'un point de vue esthétique et thématique, sont critiqués le caractère non élaboré, simplificateur, répétitif et redondant sous toutes ses formes. À ceci s'ajoutent des ressassements et indigences narratives, des défaillances grammaticales, des intrigues et motifs stéréotypés, une pauvreté psychologique, des personnages et situations monologiques... De plus, on constate des imperfections matérielles et technico-formelles : mauvaises impressions, coquilles, brochages rudimentaires, polices et mise en pages irrégulières. Enfin, les œuvres paralittéraires ne doivent pas dépasser, tromper ou contredire l'attente du public. C'est là une problématique et un dilemme que nous connaissons des « mauvais genres » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2005d) et des romans 'du Sud' dont les inscriptions ethnotextuelles et autres procédés 'moins' littéraires font autant partie du contrat de lecture qu'ils peuvent être interprétés comme esthétiquement 'défaillants'.

Il nous paraît évident qu'une grande partie de la littérature mauricienne en anglais occupe non seulement la place minorée des paralittératures, mais qu'elle correspond aussi aux caractéristiques que la critique littéraire attribue à celles-ci. Reste à savoir si un tel jugement ne peut pas s'avérer problématique en amont. N'est-ce pas déjà une erreur ontologique que d'aborder ces œuvres par le prisme et les exigences du *littéraire*, donc d'« appliquer des critères artistiques à ce qui ne prétend point être considéré comme art » (*ibid.* 28) ? N'avions-nous pas dû remarquer plus haut que cette production n'a souvent pas conscience d'elle-même ? Cela semble comme un écho aux propos de Casanova qui constate que « [t]ous les dominés littéraires ne sont évidemment pas dans une situation similaire » et que « [l]eur commun état de dépendance spécifique n'implique pas qu'on puisse les décrire selon les mêmes catégories » (2008 : 129). Il est vrai que notre focalisation sur le genre romanesque vient relativiser quelque peu cet éventuel manque de conscience de soi des écrivains qui vaut probablement davantage pour des auteurs (peu importe la langue) qui produisent sporadiquement des textes courts en prose. Le travail du romancier, souvent long et fastidieux, semble plus susceptible d'entraîner une auto-perception et tant qu'écrivain. Et encore, même au niveau romanesque, il est vrai là aussi que nous ne pouvons pas aveuglement et facilement comparer les ouvrages disons d'Ananda Devi, Amal Sewtohol ou Barlen Pyamootoo et ceux de Ramesh Bucktawar, Bhageeruthy Gopaul ou Tarachun Bissoonauth – des mondes les séparent, comme nous allons le voir dans les analyses. Il importe donc ne pas oublier la nécessité de considérer toutes ces productions comme des œuvres qui s'inscrivent de façon singulière dans la culture, la société,

l'identité mauriciennes, et qui reposent ainsi sur des exigences différentes et particulières, ce qui vaut aussi pour leur lecture et analyse.

Or ne poussons pas ces réserves à l'égard de l'application des critères littéraires trop loin, car la quasi-totalité des romans mauriciens en anglais qui font partie de notre corpus – et de nombreux autres textes paralittéraires – affichent une claire conscience littéraire. Celle-ci se repère en général dans le paratexte⁴⁵¹. Il est frappant d'y voir le nombre d'inscriptions subtiles ou directes qui soulignent le caractère littéraire du texte (ou la volonté de le considérer comme tel selon les personnes impliquées). Se relèvent tout d'abord l'appellation de 'novel', des avertissements sur la non-fictionnalité des personnages du texte présent et la non-ressemblance avec une personne vivante ou morte, ainsi que des épigraphes avec des citations d'autres écrivains⁴⁵². On constate ensuite un grand nombre d'avant-propos, de deuxièmes ou quatrièmes de couvertures, de notes introductives et remerciements souvent exagérément élogieux. Ils évoquent d'éventuelles œuvres précédentes des auteurs et leur soi-disant renommée, viennent souvent d'autres écrivains, éditeurs et critiques, voire de hautes personnalités comme un ministre ou même le président de la République⁴⁵³. Il n'est pas rare non plus de voir ces paratextes évoquer des écrivains du panthéon littéraire occidental (et mondial) et ainsi vouloir inscrire les œuvres préfacées plus ou moins directement dans ces filiations ; une posture qui ne peut souvent être considérée que comme une imposture. N'oublions enfin pas que deux des auteurs ont reçu un prix littéraire qui est mentionné sur la couverture⁴⁵⁴. Sans aucun doute, on peut débattre de la signification identitaire, voire idéologique de ces inscriptions paratextuelles qui étonnent chez ces auteurs par leur nombre, leur redondance, leur accumulation. Elles semblent masquer une certaine insécurité et d'aucuns diraient – avec justesse à nos yeux ! – que celui/celle qui affirme trop ce qu'il/elle est, pallie un quelconque complexe d'infériorité... On

⁴⁵¹ Pour voir la fréquence de ces inscriptions paratextuelles, prenons comme exemple, à côté des textes de notre corpus – Gopaul 1995, Bucktawar 2000, Parmessur 2002, Bissoonauth 2003 – d'autres fictions qui ne seront pas considérées dans nos analyses : Soores RAGO, *Summer* (Rose Hill, Maurice, Éditions de l'Océan Indien, 1992), Isshack HASGARALLY, *When blooms the Talipot* (Moka, Maurice, Hilton Printing, 1994), Deepchand C. BEEHARRY, *That Others Might Live. A Novel on the Tragic Life of Early Indian Immigrants in Mauritius* (Delhi, Natraj Prakashan, 1998 [1976]), Chintamane CHUMMUM, *In The Tenth District* (Rose Hill, Éditions de l'Océan Indien, 2000), Raj BALLEE, *Harman Dahl's Legacy* (Rose Hill, Mauritius, Éditions de l'Océan Indien, 2001), Ramkarrun JOKHOO, *Sandora* (Mauritius Printing specialists, 2001), Wal Krishna BAPOO, *The stormy night* (Vacoas, Mauritius, Éditions Le Printemps, 2004), Ranjita BUNWAREE, *Loving to hate* (New Delhi, Star publications, 2006).

⁴⁵² L'appellation de 'novel' se retrouve chez Rago 1992, Bucktawar 1994 et 2000, Beeharry 1998, Chummum 2000, Balkee 2001, Parmessur 2002, Bunwaree 2006. Les avertissements sur la non-fictionnalité chez Rago 1992, Hasgarally 1994, Balkee 2001, Parmessur 2002. L'épigraphe avec des citations d'autres écrivains chez Gopaul 1995.

⁴⁵³ Les notes élogieuses, venant d'éditeurs, d'écrivains et de critiques se retrouvent chez Chummum 2000, Balkee 2001, Bissoonauth 2003, Bunwaree 2006 et Jokhoo 2001, celle venant de hautes personnalités chez Bapoo 2004 et Beeharry 1998. De plus, notons que les préfaces laudatives de la dernière anthologie en date, *Mauritian impressions* (2010), qui mettent d'ailleurs très fortement en lien construction nationale et littérature, sont des exemples flagrants de ces investissements paratextuels symboliques.

⁴⁵⁴ Mention est faite de grands auteurs canonisés chez Bissoonauth 2003, Bapoo 2004 et Bunwaree 2006. Les deux lauréats du Prix des Editions de l'Océan Indien sont Rago 1992 et Gopaul 1995.

pourrait donc lire ces pratiques comme une compensation par rapport à positionnement difficile dans les luttes sur la légitimité littéraire. Quoi qu'il en soit, il est cependant indéniable que ces paratextes traduisent une claire conscience de soi. En tant que lieux privilégiés de la « scénographie », ils « valident » les textes dans le sens de Maingueneau (1993 : 125), c'est-à-dire qu'ils les installent dans l'univers des savoirs et de valeurs du public. Une telle affirmation (ou un postulat) de littérarité doit donc dissiper les doutes quant à l'application des critères en question.

Notons enfin qu'un regard rétrospectif vers la critique du début des années 1970 et la notion de « contre-littérature » développée par Bernard Mouralis⁴⁵⁵ montre que les catégorisations évoluent, que ce qui est rejeté à la périphérie du système comme paralittérature n'est pas défini par des critères immuables. Le chercheur, dans son étude des modalités de divers processus de remise en question de l'équilibre littéraire, se focalise sur les productions naissantes en Afrique qui, par leur caractère engagé et idéologique, s'opposent à la fois à l'institutionnalisation et à l'assimilation⁴⁵⁶.

Cela dit, parler des traits distinctifs de la paralittérature et ses spécificités qu'elle peut suggérer pour raffiner une analyse de discours comparative, n'est pas sans évoquer d'autres notions de la théorie littéraire. Nous faisons ici référence à la distinction qu'opère Roland Barthes entre *écrivain* et *écrivain* à laquelle nous nous consacrons par la suite.

⁴⁵⁵ Bernard MOURALIS, *Les contre-littératures* (Paris, PUF, coll. « sup », 1975)

⁴⁵⁶ Dans sa critique du « dogmatisme et [de] l'ethnocentrisme littéraires » (Mouralis 1975 : 11), l'auteur répertorie les principaux moments de crise de conscience littéraire, les formes marginales par rapport à une culture dominante, les diverses subversions historiques des modèles européens. S'il ne parle ni de paralittérature ni d'infralettrature mais de *contre-littérature*, c'est parce qu'il s'intéresse à la relation conflictuelle des textes « en marge » vis-à-vis de l'institution littéraire qui les récuse : « Est susceptible d'entrer dans le champ des contre-littératures tout texte qui n'est pas perçu et transmis – à un moment donné de l'histoire – comme étant de la "littérature" » (*ibid.* 37). Les productions sont discréditées par rapport à la 'bonne' littérature en raison de leur supposée mauvaise qualité morale ou esthétique, leur forme fragmentaire perçue comme mal composée et le public de masse qu'ils visent (*ibid.* 60-61). Mouralis confère à ces textes une dimension subversive, car par leur seule présence, ils menacent l'équilibre du champ littéraire en révélant le caractère arbitraire de celui-ci (*ibid.* 10). Dans son analyse, il passe en revue la littérature orale, la littérature de colportage, le mélodrame et roman populaire, des formes 'contemporaines' – roman policier, science-fiction, bande dessinée, photo-roman –, pour se consacrer plus particulièrement aux productions africaines. Le critique constate dans ces littératures un développement qui va d'abord de la perception à la manifestation, puis à l'affirmation et à la revendication de la différence (*ibid.* 11). Le double objectif de ce processus est un positionnement des auteurs et textes comme adversatifs par rapport aux canons ethno-exotiques européens et une auto-valorisation et réhabilitation de leur propre espace d'énonciation. En conséquence, une analogie avec la notion du '*writing back*' des théoriciens des *postcolonial studies* pourra être établie, comme nous le verrons ultérieurement. Si les frontières pour penser les textes 'périphériques' du Sud se sont visiblement déplacées depuis 1975, un certain nombre de nos auteurs mauriciens restent inscrits dans la grille de la « contre-littérature », en ce qui concerne leur posture identitaire, leur forme et qualité esthétique et le lectorat auquel ils s'adressent.

II.4.2 « Écrivain » et « écrivant » : une distinction selon Roland Barthes

Certains éléments de la différenciation barthésienne entre *écrivain* et *écrivant*⁴⁵⁷ paraissent d'un intérêt particulier afin de porter un regard critique sur les productions littéraires mauriciennes – autant que sur tout autre champ littéraire. Lesquelles sont les significations respectives des deux notions ? Selon la thèse principale du sémiologue, l'*écrivain* est celui qui travaille sa parole, car il la considère comme sa matière, tandis que l'*écrivant* écrit pour transmettre un message se servant de la parole 'uniquement' comme un instrument, un véhicule. Si les *écrivains* ont été jusqu'à la fin du XVIII^e siècle les propriétaires incontestés du langage selon Barthes, c'est au long du XIX^e siècle que les fonctions de la littérature commencent à changer et que de nombreux auteurs s'approprient la parole littéraire à des fins politiques.

L'action de l'*écrivain* s'exerce sur le langage ; il est « celui qui *travaille* sa parole (fût-il inspiré) et s'absorbe fonctionnellement dans ce travail » (Barthes 1964 : 148). Il est tourné vers son œuvre et son but n'est pas d'expliquer ouvertement, donc de façon didactique, voire militante le monde : « l'écrivain est un homme qui absorbe radicalement le *pourquoi* du monde dans un *comment écrire* » (*ibid.*). Pour lui, sa propre structure et celle du monde s'activent dans la structure de la parole qui est 'par définition' ambiguë et qui neutralise donc la séparation idéologique du vrai et du faux. Par conséquent, l'*écrivain* s'interdit deux modes de parole, à savoir la doctrine et le témoignage, car sa « responsabilité véritable, c'est de supporter la littérature comme *un engagement manqué*, comme un regard moïseën sur la Terre Promise du réel » (*ibid.* 150).

En revanche, les *écrivants* sont pour Barthes « des "hommes transitifs" ; ils posent une fin (témoigner, expliquer, enseigner) dont la parole n'est qu'un moyen. Pour eux, la parole supporte un faire, elle ne le constitue pas » (*ibid.* 151). Le langage est ramené ici principalement à un instrument pour communiquer, pour véhiculer un argument, une pensée et une éventuelle attention à l'écriture – qui n'est toutefois pas exclue – ne touche pas à la moelle, à l'ontologie de la parole. C'est au contraire dans l'aspect critique et urgent que la parole de l'*écrivant* trouve sa justification. Notons par ailleurs que la notion d'*écrivant* surgit dans des travaux barthésiens antérieurs sous la forme de *scripteur*⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Roland BARTHES, "Écrivains et écrivants" (in *Essais critiques*, Paris, Seuil, coll. « Tel quel », 1964 : 147-154)

⁴⁵⁸ L'expression apparaît dans un chapitre du *Degré zéro de l'écriture* (1953) où le critique analyse le phénomène de l'écriture politique. Celle-ci se caractériserait par une « clôture de la forme », « un langage de la connaissance » un aspect univoque, voire tautologique (Barthes 1972 : 20-21). Il constate ainsi l'émergence d'un « type nouveau de scripteur, situé à mi-chemin entre le militant et l'écrivain, tirant du premier une image idéale de l'homme engagé et du second l'idée que l'œuvre écrite est un acte », d'où naîtrait une écriture intellectuelle, militante et « entièrement affranchi du style » (*ibid.* 23). Le sémiologue parle même « d'écritures éthiques, où la conscience du scripteur (on n'ose plus dire de l'écrivain) trouve l'image rassurante d'un salut collectif » (*ibid.* 24).

Le contraste entre *écrivant* et *écrivain* est alors substantiel : l'un « considère que sa parole met fin à une ambiguïté du monde, institue une explication irréversible [...] ou une information incontestable », tandis que l'autre sait au contraire que sa parole intransitive « inaugure une ambiguïté » (*ibid.* 151). À la fin de son article, Barthes signale une présence intensifiée d'individus qui se trouveraient dans l'interstice des deux postulations. Leur relation binaire est de moins en moins absolue et on pourrait constater l'accouchement « d'un type bâtard : l'écrivain-écrivant » (*ibid.* 153).

Avant de voir quels aspects d'une telle typologie nous paraissent pertinents pour le cas mauricien, il importe d'éviter de possibles malentendus. Les réflexions barthésiennes, issues du contexte structuraliste français des années 1950 et 1960, sont à nos yeux à maints égards trop puristes et schématiques et une grande partie de cette critique s'accorde difficilement avec une perspective postcoloniale dans laquelle nous nous inscrivons. Considérer le monde/l'histoire et la littérature comme incommensurables⁴⁵⁹ nous semble d'une schématisation douteuse. De plus, de nos jours, des propos élitistes par rapport à la littérarité et l'autonomie de l'art – le sémiologue parle d'une « para-littérature » qui serait l'équivalent d'une « aliénation » (*idem* 1972 : 24) – ont perdu de leur validité et autorité, et doivent donc clairement être nuancés. Nous souscrivons ici aux idées de Boyer qui souligne :

La littérature, dans ses forces vives, se déjoue des clivages, elle joue avec les lignes de démarcation, les altérités, elle se renouvelle par des apports étrangers à ce qui participe de son être même, dans les discours connexes qui sont souvent plus près d'elle, qui évoluent avec elle, et qui sont parfois ce qui permet à une parole *autre* de surgir. (2008 : 90)

Cela étant dit, pour Barthes – contrairement à ce qu'on pourrait croire –, l'*écrivain* n'est pas un simple esthète illuminé, libre de contraintes sociales, psychiques, esthétiques, pourvu d'un don surnaturel et enfermé dans sa tour d'ivoire. Au contraire, le critique se distancie clairement de l'idée de la littérature comme une « grâce » et du « mythe du *bien-écrire* » qui ne lui apparaissent finalement comme étant rien d'autre qu'une récupération de l'*écrivain* par la bonne société et un élitisme rétrograde⁴⁶⁰. Par ailleurs, en réponse à d'éventuels reproches

⁴⁵⁹ Cf. « D'une part le monde, son foisonnement de faits, politiques, sociaux, économiques, idéologiques ; d'autre part l'œuvre, d'apparence solitaire, toujours ambiguë puisqu'elle se prête à *la fois* à plusieurs significations [...] d'un continent à l'autre on échange quelques signaux, on souligne quelques connivences. Mais pour l'essentiel, l'étude de chacun de ces deux continents se développe d'une façon autonome : les deux géographies coïncident mal. » (Casanova 2008 : 484 cite Barthes, "Histoire ou littérature", in *Sur Racine*, Paris, Seuil, 1963 : 148)

⁴⁶⁰ Cf. « Naturellement, la littérature n'est pas une grâce, c'est le corps des projets et des décisions qui conduisent un homme à s'accomplir (c'est-à-dire d'une certaine façon à s'essentialiser) dans la seule parole : est écrivain, celui qui veut l'être. Naturellement aussi, la société, qui consomme l'écrivain, transforme le projet en vocation, le travail du langage en don d'écrire, et la technique en art : c'est ainsi qu'est né le mythe du *bien-écrire* [...]. Cette sacralisation du travail de l'écrivain sur sa forme a de grandes conséquences, et qui ne sont pas formelles : elle permet à la (bonne) société de distancer le contenu de l'œuvre elle-même quand ce contenu risque de la gêner, de le convertir en pur spectacle, auquel elle est en droit d'appliquer un jugement libéral (c'est-à-dire indifférent), de neutraliser la

hâtifs quant à un certain désengagement et narcissisme de l'acceptation barthésienne de l'écrivain, force est de voir que l'engagement et l'interrogation au monde de ce dernier reposent dans la littérature même qui est liée de façon indirecte et distante à la réalité. Il affirme qu'...

...en s'enfermant dans le *comment écrire*, l'écrivain finit par retrouver la question ouverte par excellence : pourquoi le monde ? Quel est le sens des choses ? En somme, c'est au moment même où le travail de l'écrivain devient sa propre fin, qu'il retrouve un caractère médiateur : l'écrivain conçoit la littérature comme fin, le monde la lui renvoie comme moyen : et c'est dans cette *déception* infinie, que l'écrivain retrouve le monde, un monde étrange d'ailleurs, puisque la littérature le représente comme une question, jamais, *en définitive*, comme une réponse. (Barthes 1964 : 149)

D'après un tel raisonnement, il faudrait donc souligner une *autre* forme d'engagement, plus voilée, moins directe. Il s'agirait là d'un engagement qui n'est pas sans rappeler des postulats de l'*agency* de la théorie postcoloniale selon Homi Bhabha⁴⁶¹ et les « politiques du postmodernisme » de Linda Hutcheon qui, nous le verrons, se retrouvent au cœur de débats très controversés et complexes où ils sont souvent contestés par des courants matérialistes.

Il est enfin évident que l'application de la typologie barthésienne à notre cas mauricien appelle à des réserves. D'abord, ceux que nous considérons comme des *écrivants* – une grande partie des auteurs mauriciens publiés uniquement dans l'île, et quelques-uns ailleurs – ne le seraient certainement pas aux yeux du sémiologue pour qui l'attitude de l'*écrivant* équivaut souvent à celle de l'intellectuel. Généralement, nos *écrivants* ne remplissent pas cette fonction intellectuelle, selon Barthes la manifestation immédiate « *de dire en toute occasion et sans retard ce qu'il[s] pense[nt]* » (1964 : 152). Avec leur retenu et le politiquement correct qui semble les caractériser, ils ne correspondent pas forcément à l'orientation militante et éthique du scripteur barthésien. Dépendant du point de vue qu'on adopte, ils ne se distinguent souvent pas non plus par une parole libre, provocante, voire scandaleuse. Peuvent-ils d'ailleurs vraiment jouer le rôle du « détenteur du langage public » (*ibid.* 148) ?

Stricto sensu, tous les auteurs de notre corpus s'avèrent être, au fil de leurs productions, ce type « bâtard » de l'*écrivain-écrivant* dont parle le critique. Il n'est alors pas question de déterminer qui serait 'bon' écrivain et 'mal' engagé ou bien 'grand' engagé et 'mauvais' écrivain, les deux à la fois ou ni l'un ni l'autre. Ce qui nous intéresse davantage c'est voir comment certaines des caractéristiques et fonctions divergentes de sa typologie peuvent nous éclaircir sur l'orientation (esthétique et idéologique) de nos textes (et de nos auteurs). En ce sens, il y a

révolte des passions, la subversion des critiques (ce qui oblige l'écrivain "engagé" à une provocation incessante et impuissante), bref de récupérer l'écrivain. » (Barthes 1964 : 150-151)

⁴⁶¹ Le constat barthésien que le travail et l'engagement de l'écrivain consiste en « le pouvoir d'ébranler le monde, en lui donnant le spectacle vertigineux d'une *praxis* sans sanction » (Barthes 1964 : 150) nous paraissent comme un écho aux réflexions poststructuralistes et postcolonialistes de Bhabha analysées ultérieurement. Dans *The Location of Culture*, Bhabha se réfère d'ailleurs à maintes occasions aux théories du sémioticien.

effectivement des écrivains mauriciens qui travaillent sensiblement la langue, s'embarquent dans des interrogations du *comment* écrire au lieu du *quoi* écrire et inaugurent surtout de nombreuses ambiguïtés. En revanche, nombreux sont également ceux qui s'emploient ouvertement au didactisme, (r)enseignent, militent pour une cause et confèrent à leur parole une fin de témoignage et d'explication du monde.

À ce sujet, il est intéressant de voir les motivations d'écriture des auteurs en anglais, comme Ramharai les résume à la fin des années 1980. On constate alors une volonté de compenser la méconnaissance du français et le complexe d'infériorité qui en découle ainsi que l'idée de transformer l'héritage colonial en termes de compétition culturelle envers les francophones – une curieuse forme de *writing back* si l'on s'imagine que dans l'espace post-colonial, une des langues de l'ex-colonisateur est instrumentalisée contre celle de l'autre ex-colonisateur. D'autres raisons se trouvent dans la neutralité de la langue, le prestige qu'elle confère ainsi que l'accès à la fonction publique que sa maîtrise permet (Ramharai 1988 : 20-21). Bien entendu, on ne pourra condamner généralement la légitimité de ces motivations d'écrire. Or leur dimension réactionnelle, passionnelle et très pragmatique doit interroger. Clairement, de telles postures sont susceptibles d'enlever aux œuvres en question la dimension de littérarité dans le sens des réflexions barthésiennes, à savoir leur aspect d'irréalisme, d'ambiguïté de la parole, car distante du monde réel. Selon Barthes, « la littérature est toujours irréaliste, mais c'est son irréalisme même qui lui permet de poser souvent de bonnes questions au monde – sans que ces questions ne puissent jamais être directes... » (1964 : 149). Il est incontestable que cette acceptation du texte littéraire – penser les ambiguïtés, les indéterminations, les ambivalences, les failles du monde à travers la polyphonie de la parole et du langage – ne concerne pas tous nos auteurs.

Après ces réflexions, le constat s'impose qu'aussi bien la typologie *écrivain* et/*vs* *écrivain* que certains traits distinctifs de la notion de paralittérature nous donnent des pistes de compréhension pour mieux aborder le champ littéraire éclaté mauricien. Il est vrai que les frontières de ces taxonomies sont poreuses, que les terminologies se déplacent, et que l'idée du relativisme culturel – aussi galvaudée que puisse paraître l'expression – s'est bien imposée dans notre ère postmoderne. Les canons d'ici et de là ne sont pas les mêmes et les instances de consécration n'opèrent pas selon les mêmes critères. Or tout discours critique doit nécessairement révéler un certain goût et une certaine tendance pour l'antithèse et donc impliquer un ordre (Boyer 2008 : 119). C'est pour cette raison que nous canaliserons les notions autour des caractéristiques et délimitations de l'écrivain et de la littérature dans la paire conceptuelle de *postcolonial* et *post-colonial*, une grille de lecture que nous développerons au

Chapitre IV pour mieux aborder les analyses de nos productions romanesques hétérogènes. Sans vouloir anticiper, nous verrons que cette grille s'établit également à la frontière, assez floue, entre des textes plus pragmatiques et univoques, à message plus ou moins clair d'un côté – perspective que nous qualifierons de *post-colonial* –, et des textes plus labyrinthiques, ambigus, paradoxaux, moins ouvertement engagés de l'autre – posture qui correspondra davantage à notre conception du *postcolonial*.

Cependant, avant d'élaborer cette proposition d'interprétation en plus de détail, nous procéderons à une réflexion théorique approfondie des notions de *violence* et d'*interculturalité* qui figurent comme les leitmotivs dans la littérature mauricienne contemporaine et que nous avons placées au centre du titre de notre travail.

DEUXIÈME PARTIE.

THÉORIES et CONCEPTS

Nous venons de discuter les complexités de l'espace et du champ littéraires mauriciens dont les clivages majeurs se situent le long de plusieurs lignes de démarcation : le choix de la langue, l'inscription dans différents lignages littéraires, l'édition locale et étrangère, des contraintes matérielles, la définition même de la littérature et de l'écrivain. Cet examen topologique a montré que le système constitue des conditions de possibilité pour l'énonciation littéraire, ce qui aura évidemment des effets sur les aspects esthétiques, poétiques et stylistiques. Or, avant de passer aux analyses des romans, il importe de clairement situer les théories et concepts mobilisés pour notre lecture. Il s'agit ici d'une tâche qui ne s'avère pas facile, car les notions qui seront au cœur du débat – la violence, l'interculturel, le postcolonial – abritent une multitude de significations et sont objets d'étude de nombreux théoriciens et écoles de pensée. Elles relèvent de processus et de logiques qui ont tantôt une portée presque anhistorique et globale, tantôt doivent être contextualisés pour l'espace-temps d'où émergent nos textes, donc la contemporanéité de l'île Maurice. La présente Deuxième Partie constituera donc un moment de transition théorique afin d'introduire et d'évaluer de manière critique les termes théoriques et outils conceptuels qui nous serviront pour mieux penser les enjeux socioculturels et artistiques ainsi que les thématiques identitaires mis en scène par nos auteurs. Notre approche se fera en deux chapitres d'orientation différente qui permettent toutefois des échos entre eux.

Au Chapitre III, on cernera d'abord les contours de cette vaste notion qu'est la *violence* pour en extraire les dimensions qui nous concerneront principalement, à savoir les antagonismes et conflits au niveau socioéconomique et ethnoculturel. Toute la complexité des constructions et négociations identitaires qui touche au contact et à la dynamique entre groupes culturels sera ensuite réfléchi à travers le concept d'*interculturalité* et les termes et phénomènes plus ou moins proches que le discours critique lui associe : *identité culturelle, multiculturalisme, métissage, créolisation, diaspora, hybridité* qui font à la fois consensus et discorde entre chercheurs de différents champs d'étude et disciplines. On devra donc rendre compte aussi bien des enjeux et potentiels que des faiblesses et limites de ces concepts qui jouissent d'une présence considérable dans le débat public populaire et savant. Ce faisant, on se positionnera aussi au sujet de quelques controverses et tendances opposées au sein des *postcolonial studies*.

Au Chapitre IV, on se focalisera davantage sur le littéraire afin de développer une méthode d'interprétation postcoloniale particulière pour nos textes. Cette grille de lecture s'organisera autour des notions contrastives du *post-colonial* et du *postcolonial*. S'appuyant sur les réflexions concernant le champ littéraire, l'interculturel et la notion de « scénographie postcoloniale », elle sera informée par certains traits distinctifs socio-esthétiques de la modernité et du postmodernisme ainsi que des outils critiques de la théorie postcoloniale. Elle permettra de mieux aborder l'hétérogénéité des productions littéraires actuellement en coprésence à Maurice et de tracer leurs convergences et divergences pour une lecture comparée.

Chapitre III

La violence et l'interculturalité : des leitmotivs identitaires antagonistes

Les articulations complexes des notions de la violence et de la domination ainsi que celles de l'interculturalité et de l'hybridité, sur les plans thématique et discursif, sont parmi les leitmotivs de la théorie et des littératures postcoloniales. Cela s'explique bien évidemment par le fait – peu contesté aujourd'hui – que la situation coloniale est d'abord un système (qui se veut) total⁴⁶², un système qui fonctionne selon des logiques de domination, d'oppression, de violence. Les divers processus de décolonisation et d'émancipation politique (aussi différents qu'ils aient pu être entre Haïti et l'Afrique du Sud, entre le Maroc et l'Indochine, entre Madagascar et Maurice) ont gardé en héritage plus ou moins conflictuel cette situation coloniale jusqu'à nos jours. Par exemple au sujet de la littérature africaine, Achille Mbembe souligne l'importance du topos de la colonie qui s'avère être à la fois une scène originaire et une matrice signifiante du langage. Ayant provoqué une diffraction originelle entre le moi et le sujet, la colonie est donc thématisée, réfléchie, déconstruite par les écrivains⁴⁶³.

Or n'oublions pas non plus que la situation coloniale est surtout aussi rencontre entre personnes, races, cultures, idées... Violences, dominations, conflits ne sont pas les seules formes de contact, et celles-ci ne se maintiennent pas *ad infinitum* comme dans un *perpetuum mobile*. Les inégalités, hiérarchies, exclusions mènent à des phénomènes de compétition, de friction, d'émulation, d'échange, de partage quelque conflictuels qu'ils soient. Des logiques totalisantes

⁴⁶² Déjà en 1951, Georges Balandier parle de la « nécessité impérieuse de considérer la *situation coloniale* comme un complexe, une totalité » où « les aspects économiques, politiques et raciaux sont étroitement liés. » (Georges BALANDIER, "La situation coloniale. Approche théorique", in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XI, 1951 : 44-79. Extraits choisis par Jean COPANS, in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. CX, 2001 : 9-29)

⁴⁶³ Cf. « Dans les écritures africaines de soi, la colonie apparaît comme une scène originaire qui ne remplit pas seulement l'espace du souvenir, à la manière d'un miroir. Elle est également représentée comme l'une des matrices signifiantes du langage sur le passé et le présent, l'identité et la mort. Elle est le corps qui donne chair et poids à la subjectivité, quelque chose dont on ne se souvient pas seulement, mais dont on continue de faire l'expérience, viscéralement, longtemps après sa disparition formelle. [...] À travers leur littérature, [...] les Africains ont donc développé une phénoménologie de la colonie qui rappelle, à bien des égards, ce qu'en psychanalyse on nomme « l'expérience du miroir. » [...] Dans ces textes, faire mémoire de la colonie, c'est presque toujours se souvenir d'un décentrement primordial entre le moi et le sujet. » (Achille MBEMBE, "De la scène coloniale chez Frantz Fanon", in *Rue Descartes*, n° 58, 2007/4 : 37)

(de domination, de hiérarchie, d'inégalité...) ont beau constituer l'objectif du maître, elles ne pourront se réaliser entièrement, car la colonie se caractérise aussi par ses profondes contradictions et ambiguïtés, les tensions qui lui sont inhérentes. Pulsions, désirs, fantasmes (Young 1995, McClintock 1995, Bhabha 2008) font partie de manière constitutive du fait colonial, et si la rencontre des races peut certes mener à la ségrégation, elle se manifestera également à travers des phénomènes de métissage, même s'il est bien sûr impératif de rappeler l'origine violente de ce dernier (Vergès 1999).

Traite, esclavage, engagisme, colonisations successives : l'histoire de Maurice est marquée de façon indélébile par le sceau de la violence et, la longue durée du passé, nous l'avons vu, continue à déterminer de nombreuses structures de la société et des mentalités. Dans la multiplicité des rapports raciaux et ethniques qui s'effectue non seulement dans un espace exigu et assez isolé, mais aussi en une période historique très courte, les phénomènes de violence dans l'île sont indissociables de la question du rapport constructif et créatif entre cultures et communautés. Malgré l'existence effective d'un certain nombre de confrontations et des conflits ethnoculturels, Maurice est à juste titre connue pour avoir progressé et évolué en une société qui 'gère' sa pluralité mieux que d'autres États (insulaires) d'une multiethnicité similaire. En même temps, comme les extraits romanesques cités et l'avant-propos l'ont montré – ainsi qu'une grande partie du Chapitre I –, il y a de nombreuses violences larvées et cachées derrière la toile du politiquement correct.

C'est cette observation de l'articulation très complexe entre violence et interculturalité qui nous incite à conceptualiser ces deux termes pour notre analyse scénographique des productions littéraires contemporaines à Maurice. La discussion des termes et concepts mobilisés se fera en deux étapes de longueur forte différente et ceci pour des raisons évidentes. Dresser les contours de la notion de violence doit en effet inévitablement mener vers le domaine des identités culturelles et les dynamiques complexes qui les caractérisent : leur construction, représentation, affirmation, mise en scène, instrumentalisation... Érigées elles-mêmes comme des logiques différentielles et hiérarchiques et inscrites de surcroît dans d'autres rapports de force (sociaux, de genre...), ces identités se retrouvent donc par définition dans un espace complexe aux multiples inégalités, antagonismes et conflits. Qu'il s'agisse d'une 'simple' cohabitation, d'un vivre-ensemble harmonieux ou d'un véritable partage, ces différentes formes de *non-violence* doivent continuellement se gérer et se négocier. L'idée de penser la violence et ses avatars émanera donc tout logiquement de la discussion détaillée que nous proposerons de l'interculturalité ainsi que des notions et concepts qui lui sont associés.

Un dernier commentaire s'impose par rapport au qualificatif d' 'antagoniste' que nous avons rajouté aux deux leitmotifs identitaires dans le titre du présent chapitre. Comme nous allons le

voir, leur caractère antagoniste est tout relatif et le terme n'est pas à interpréter naïvement comme instaurant une opposition binaire et incommensurable. Car la violence et l'interculturel ne se situent pas toujours aux antipodes et peuvent intimement s'entremêler, l'un s'avérer comme la fondation, le prolongement, la conséquence... de l'autre. De la même manière qu'on ne pourra pas rejeter aveuglément toute idée de violence comme négative – il existe des violences indispensables pour l'action créatrice –, l'interculturel n'érige en effet pas la non-violence comme maxime *sine qua non*. En d'autres mots, on ne saura de manière simpliste et candide ni mettre au ban l'une, ni chanter les louanges de l'autre ; elles doivent nécessairement être analysées comme étant inscrites dans une relation dialogique ouverte et permanente.

III.1 Penser la violence : contours d'une notion vaste

« Écouter le cri du monde »
(Édouard Glissant)

De Caïn qui tue son frère Abel de ses propres mains, aux violences postmodernes souvent perpétuées à travers des technologies qui n'exigent même plus de regarder l'ennemi en face et, comme le dit Zygmunt Bauman, sont reproduites dans les médias qui les popularise comme un 'carnaval de violence' quotidien⁴⁶⁴, la violence est une véritable constante anthropologique sous les formes les plus diverses. Comme un des phénomènes constitutifs, fondamentaux et universels de l'humanité, la violence est donc aussi depuis toujours un sujet central des réflexions savantes, philosophiques, religieuses et artistiques. En particulier la philosophie, les sciences sociales et la politologie l'abordent, comme le montre un survol sommaire – et donc forcément lacunaire – des quelques penseurs-clés en Occident.

Qu'il s'agisse de la logique *homo homini lupus* de Thomas Hobbes ou de l'idée de la guerre comme continuation de la politique par d'autres moyens de Clausewitz, du rapport intersubjectif dans la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave ou de révolution comme accoucheuse de l'histoire d'après Engels, la violence se trouve au cœur des interrogations. Martin Heidegger parle de violence « ontique » et « ontologique » et la psychanalyse freudienne oppose à la pulsion de l'*Éros* celle du *Thanatos*. On connaît les fameuses *Réflexions sur la violence* (1908) de

⁴⁶⁴ Cf. « Today we live in a constant carnival of cruelty; obviously, 'constant carnival' is a *contradiction in adiecto*, a carnival that is constant is no more a carnival – which means, in fact, that sightings of cruelty spilled over from the separated and isolated reserve into the mainstream of daily experience. » (Zygmunt BAUMAN, "Violence, Postmodern", in *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, 2004 [1995] : 149)

Georges Sorel sur le mythe de la grève générale prolétarienne comme violence purificatrice afin de prévenir la barbarie capitaliste, et la sociologie classique insiste avec Max Weber sur le monopole de la violence légitime de l'État. Walter Benjamin, dans un essai hautement complexe qui est loin d'avoir trouvé d'interprétation stable, articule la « violence divine » par contraste à la violence révolutionnaire ou mythique⁴⁶⁵. L'anthropologue René Girard souligne de son côté que

⁴⁶⁵ De nombreux théoriciens débattent de la signification très complexe de la « violence divine » qu'élabore Benjamin dans son essai fulgurant et hermétique "Pour une critique de la violence" de 1921. Tantôt on lit cette violence comme une forme vindicative et justicière, tantôt comme un caprice divin, le destin de Job en étant l'exemple archétypique. Slavoj Žižek consacre un chapitre entier à la question dans son ouvrage *Violence. Six sideway reflections* (New York, Picador, 2008 : 178-205), avant d'y revenir dans la postface de *In Defense of Lost Causes* (London & New York, Verso, 2008 [2009] : 463-488). Selon le philosophe slovène, la violence divine benjaminienne n'a rien à voir avec le fondamentalisme religieux contemporain, ni avec une quelconque explosion violente du ressentiment qui s'exprimerait dans un continuum allant de lynchages publics à la terreur révolutionnaire organisée. Il ne s'agit pas non plus d'un événement 'pur' qui ne se réalise jamais vraiment comme cela est présenté dans certaines rêveries gauchistes (*idem* 2008 : 185, 196). En même temps, on trouvera des formes de violence divine dans des actes désespérés de révoltes populaires qui réagissent, dans une suspension politico-religieuse de l'éthique, une sorte d'au-delà du bien et du mal, contre l'excès de violence systémique effectué par le pouvoir d'État (*idem* 2009 : 478-483). Cela dit, une lecture (en particulier de la fin) du texte de Benjamin donne des idées plus claires [pour les citations originales, cf. ci-dessous]. Le philologue allemand constate à la base deux formes de violence 'légales' : d'un côté, la violence exercée par les appareils d'État (la police...), de l'autre, une violence radicale essentielle pour imposer la loi elle-même, donc le crime 'illégal' qui est à l'origine obscure de toute loi. Benjamin appelle cette dernière violence *mythique* et la différencie surtout de la violence *divine*. La violence mythique exige l'établissement de la loi, amène à la fois culpabilité et pénitence ; elle veut légitimer et perpétuer les relations de pouvoirs. La violence divine au contraire détruit la loi et des frontières et n'amène pas d'expiation. Loin d'exiger la création d'un ordre juridique quelconque, elle est pure manifestation de la colère divine, rend immédiatement justice et tente de confirmer sa toute-puissance. La violence mythique menace et verse du sang, la violence divine frappe terriblement sans verser du sang. Par conséquent, le domaine de la violence divine pure est le domaine de la souveraineté où la mise à mort n'est ni pathologie, ni crime ou sacrifice. Ceux qui sont annihilés sont complètement coupables, coupables de la 'simple vie' c'est-à-dire qu'ils ne sont pas tournés en sacrifice. Tandis que la violence mythique est une violence sanglante contre la vie 'pure' et 'simple', la violence divine s'exerce contre toute vie en faveur du vivant ; la première exige le sacrifice, l'autre l'accepte. D'après Žižek (2008 : 198), cette logique ressemble au dispositif biopolitique des *Homini sacer* du grand exégète benjaminien Giorgio Agamben, c'est-à-dire la réduction d'êtres humains à rien que la vie même, leur exclusion totale de l'ordre civil, comme les victimes de l'Holocauste ou les prisonniers de Guantanamo. Enfin, si la violence révolutionnaire est donc la plus grande manifestation de la violence pure de l'homme – la véritable émancipation radicale et active contre le 'simple' populisme réactif (*idem* 2009 : 304) –, la violence divine ne sert pas de fin. En fait, la différence entre fin et moyens tombe et elle est totalement souveraine comme signe et sceau de l'action divine. Žižek se demande si l'intervention véhémement de l'ange de l'histoire de la IX^e thèse sur l'histoire chez Benjamin contre l'impact destructeur du 'progrès' n'est pas justement cette violence divine (*ibid.* 179). En s'inspirant d'Alain Badiou, il finit son analyse psychanalytique par l'assertion que la violence divine serait au fond un signe de l'impuissance divine, et conclut, en passant par Che Guevara et Kierkegaard, sur l'équation radicale que le domaine de la violence pure serait le domaine de l'amour (*ibid.* 201, 205). On voit donc qu'il s'agit d'une notion très hermétique qui continue à remuer les esprits. Voici les extraits du texte de Benjamin dans l'original correspondant à la synthèse que nous venons de faire : « Ist die mythische Gewalt rechtsetzend, so die göttliche rechtsvernichtend, setzt jene Grenzen, so vernichtet diese grenzenlos, ist die mythische verschuldend und sühnend zugleich, so die göttliche entschuldigend, ist jene drohend, so diese schlagend, jene blutig, so diese auf unblutige Weise letal. », « Die mythische Gewalt ist Blutgewalt über das bloße Leben um ihrer selbst, die göttliche reine Gewalt über alles Leben um des Lebendigen willen. Die erste fordert Opfer, die zweite nimmt sie an. », « ...so ist damit erwiesen, daß [...] die revolutionäre Gewalt möglich ist, mit welchem Namen die höchste Manifestation reiner Gewalt durch den Menschen zu belegen ist. » et : « Die göttliche Gewalt, welche Insignium und Siegel, niemals mittel heiliger Vollstreckung ist, mag die waltende heißen. » (Walter BENJAMIN, "Zur Kritik der Gewalt" (1921), in Rolf TIEDEMANN & Hermann SCHWEPPENHÄUSER (éd.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, vol. II, n°1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 : 199, 200, 202 et 203)

la violence est transposée et canalisée à travers le religieux et le sacré devenant ainsi un rituel purificateur par (et pour) les hommes⁴⁶⁶.

Il est peu surprenant que la deuxième moitié du XX^e poursuive de telles réflexions. Hannah Arendt fait le lien entre les systèmes totalitaristes du XX^e siècle – le nazisme et le stalinisme – et l'idéologie de l'impérialisme colonial, et parle en 1963, au sujet du procès d'Eichmann à Jérusalem, de « la banalité du mal »⁴⁶⁷. Les mouvements afro-américains, les luttes anti-impérialistes ainsi que les révoltes militantes pan-estudiantines ne manquent pas de conceptualiser la violence, souvent incorporant le combat armé. On pense aux révolutionnaires d'inspiration marxiste comme les Black Panthers et Malcolm X, Che Guevara, Amílcar Cabral, Mao Zedong, Hô Chi Minh, et surtout à Frantz Fanon. Dans *Les damnés de la terre* (1961), l'intellectuel martiniquais fait l'apologie de la violence anticolonialiste – notamment en Algérie où il exerce comme psychiatre –, même si ses admirateurs ainsi que Sartre dans la fameuse préface qu'il fait au livre sont plus enthousiastes et vont encore plus loin dans la glorification de la violence que Fanon lui-même⁴⁶⁸. Avant de conceptualiser la violence anticolonialiste, Fanon est surtout connu pour ses travaux sur la psychologie (ou la psychopathologie) du rapport entre colonisateur et colonisé, tel qu'il l'analyse dans son *Peau noire, masques blancs* (1952), ouvrage qui n'a pas perdu de son actualité de nos jours. Pour Fanon, une des armes essentielles des colonisateurs était d'avoir inculqué une image aussi dépréciative aux colonisés – niant même

⁴⁶⁶ Cf. René GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris, Grasset et Fasquelle, « Hachette Littératures », 2006 [1972])

⁴⁶⁷ Cf. Hannah ARENDT, *The Origins of Totalitarianism* (1951) et *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963)

⁴⁶⁸ Dans "De la violence", chapitre le plus connu des *Damnés de la terre*, Fanon exalte de manière quasi catégorique l'action violente émancipatrice, conséquence directe du joug colonial. Selon le psychiatre militant, « [l]a violence du régime colonial et la contre-violence du colonisé s'équilibrent et se répondent dans une homogénéité réciproque extraordinaire » (Fanon 2002 : 85). Il y a donc continuité, complicité et correspondance entre les répressions et brutalités coloniales et ce qu'il considère symptomatiquement comme « la violence pacifique » (*ibid.* 78), la lutte révolutionnaire. C'est ici qu'on peut faire un lien avec Žižek (2009 : 408) qui, en se référant à Badiou, conceptualise les actions de mouvements de libération et de solidarité comme de la « violence défensive ». Chez Fanon, il s'agit d'une « praxis violente [qui] est totalisante », d'un combat armé qui mobilise et « unifie le peuple » et qui, face à un ennemi commun et monolithique, « le jette dans une seule direction, à sens unique » (2002 : 90). Une telle atmosphère de violence continuera donc à dominer la vie nationale (*ibid.* 75). Dans des chapitres suivants, notamment dans "Grandeur et faiblesses de la spontanéité", la tonalité catégorique et rigoureuse est quelque peu nuancée. On entendra certes ici et là des propos non équivoques, tels que : « Le militant politique, c'est le combattant. Faire la guerre et faire de la politique, c'est une seule et même chose » (*ibid.* 128). Mais une fois les premiers élans insurrectionnels passés, les choses se compliquent. Fanon souligne donc que sans politisation dans le sens d'un éveil de l'esprit, cette violence insurrectionnelle et passionnelle n'est qu'un mirage qui « ne réalis[e] pas de véritables progrès dans la voie de la connaissance » (*ibid.* 133). De la même manière qu'il faut dépasser la racialisation des revendications, par exemple la Négritude, car quelque obligatoire qu'elle soit historiquement elle mène à un cul-de-sac (*ibid.* 204), il se rend compte que le racisme antiraciste et le désir de vengeance ne peuvent enfin alimenter un véritable mouvement de libération (*ibid.* 133-134). Selon le penseur martiniquais, il importe donc de canaliser la violence du peuple pour qu'elle ne se transforme pas en anarchie, tribalisme, répression aveugle. D'une part, il est conscient de l'injustice de gommer des subtilités et cas individuels au service de la cause révolutionnaire. De l'autre, il voit le risque d'une brutalité contre-révolutionnaire, « aventurière », pure et totale qui « si elle n'est pas immédiatement combattue, entraîne inmanquablement la défaite du mouvement au bout de quelques semaines » (*ibid.* 140). Ce ne sont là que quelques exemples qui montrent que Fanon est plus pondéré et émet plus de doutes quant à la violence que ses admirateurs, comme le dit Hannah Arendt (*On Violence*, Orlando Florida, Harcourt, 1969 : 14).

toute humanité – qu'elle s'est ancrée dans les esprits de ces derniers comme une prophétie autoréalisatrice. La violence et l'agressivité du regard du colonisateur figurent comme *alter ego* du désir et de l'obsession dans les identifications ambivalentes du rapport raciale entre colonisateur et colonisé. La lutte du colonisé est alors avant tout une lutte de récupération et de (re)valorisation de l'image de soi. On devra, bien évidemment, revenir aux réflexions aussi iconoclastes que complexes de Fanon ultérieurement.

Si la critique anti-impérialiste s'attaque à la colonisation comme la manifestation de violence par excellence, les (néo)marxistes s'appuient sur une contestation de la violence capitaliste, partageant avec la critique féministe l'idée de la nature phallogcentrique du capitalisme moderne. À la fin des années 1960, en effet, un véritable culte de la violence révolutionnaire se développe qui, en raison de son élan et pathos se voit sérieusement critiquée par d'aucuns, car il ne serait pas sans pervertir l'humanisme de gauche (Arendt 1969 : 12-25).

Les années 1970 et 1980 verront des débats autour des notions intimement liées de « violence structurelle » et de « violence culturelle » du sociologue norvégien Johan Galtung, figure-clé de l'irénologie, la science de la paix. Si la violence structurelle désigne des formes de violence – élitisme, ethnocentrisme, sexisme... – provoquées par les structures sociales ou des institutions, la violence culturelle se réfère à des éléments symboliques – religion, idéologie, langage, art... – qui peuvent être utilisés pour justifier ou légitimer des formes de violence directe ou structurelle⁴⁶⁹. L'idée de l'omniprésence de la violence dans la pratique sociale est prolongée par Pierre Bourdieu dans sa notion de « violence symbolique » où il montre que des hiérarchies de tout genre – l'oppression des femmes, la domination patriarcale... – sont naturalisées dans un sens commun partagé par le dominé et le dominant⁴⁷⁰. Nous en avons amplement parlé et il suffira alors de rappeler que les logiques de l'édition et du champ littéraire s'inscrivent dans de telles violences symboliques. En 1974, Henri Lefebvre s'intéresse aux violences inhérentes à l'abstraction et celles impliquées dans la production de l'espace⁴⁷¹, et c'est là aussi le moment de *Surveiller et punir* (1975) de Michel Foucault et ses analyses sur la

⁴⁶⁹ Cf. par exemple Johan GALTUNG, "Violence, Peace, and Peace Research" (in *Journal of Peace Research*, vol. 6, n° 3, 1969 : 167-191) et "Cultural Violence" (in *Journal of Peace Research*, vol. 27, n° 3, 1990 : 291-305)

⁴⁷⁰ Cf. par exemple Pierre BOURDIEU, "Social Space and Symbolic Power" (in *Sociological Theory*, vol. 7, n° 1, Spring 1989 : 14-25) et "Gendered and Symbolic Violence" (in Nancy SCHEPER-HUGHES & Philippe BOURGOIS (éd.), *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009 [2004] : 339-342). Pour une critique de la violence symbolique bourdieusienne, cf. Lahouari ADDI, "La violence symbolique et le champ politique" (chapitre 7 in *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*, Paris, La Découverte, 2002 : 156-179).

⁴⁷¹ Cf. par exemple : « ...il y a une violence inhérente à l'abstraction, à son usage pratique (social). [...] Les signes ont quelque chose de mortel, non pas par les "latences" et les forces dites inconscientes, mais au contraire par l'introduction forcée de l'abstraction dans la nature. La violence ne vient pas d'une force qui interviendrait à côté de la rationalité, en dehors d'elle ou par delà. Elle se manifeste dès que l'action introduit le rationnel dans le réel, de l'extérieur, par l'outil, qui toujours frappe, tranche, découpe, répète l'agression jusqu'à ce qu'elle aboutisse. Or l'espace est instrumental : le plus général des instruments. L'espace agraire, que le promeneur contemple en découvrant le naturel, résulte d'un premier viol de la nature. » (Henri LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, 2000⁴ [1974] : 333)

'gestion' de l'altérité dans la société à travers la répression étatique. Selon le philosophe, la représentation de la violence construit des individus *autres* qui menacent la communauté et dont la violence (majoritairement) physique doit être contrôlée et neutralisée à l'aide de violences structurelles ou physiques par l'appareil d'État. Les théories foucaaldiennes influenceront par la suite, on le sait, les travaux d'Edward Said qui, pour le contexte colonial, pose la question du pouvoir du discours et de la domination par la langue, les représentations artistiques, la littérature⁴⁷². Son fameux *Orientalism* (1978) sera suivi par *Culture and Imperialism* (1993) où il parle également de la « violence géographique » exercée par l'impérialisme occidental et ses entreprises d'explorer, de cartographier et enfin de contrôler virtuellement tout espace dans le monde (Said 1994 : 271)⁴⁷³. De manière similaire surgit la notion de « violence épistémique » de Gayatri Spivak qui l'utilise pour traduire la destruction de savoirs et de connaissances non occidentaux à travers la domination occidentale et son discours réifiant et fixant l'*autre* « sans voix » dans une identité essentialisante (d'oriental, de colonisé, d'indigène, d'exotique, de primitif, d'anthropologique...)⁴⁷⁴.

Dans une perspective encore plus contemporaine, Zygmunt Bauman analyse d'une part les violences de la société de consommation, souligne de l'autre l'existence d'une forme spécifiquement postmoderne de la violence qui émerge de la privatisation, dérégulation et décentralisation de problèmes identitaires⁴⁷⁵. C'est là aussi la perspective de Hans-Magnus Enzensberger qui parle de « violences moléculaires » pour décrire les nouvelles formes de violences capillaires omniprésentes – guerres ethniques, conflits de minorités, affrontements entre groupes sociaux, agressions gratuites – qui, après la chute du Mur de Berlin, se sont défaits de considérations idéologiques et constituent une sorte de guerre civile permanente⁴⁷⁶. Face aux terrorismes, épurations ethniques et génocides contemporains, Jacques Sémelin forge la notion de « violence extrême » et Étienne Balibar inclut la cruauté dans la phénoménologie de

⁴⁷² Cf. par exemple « Knowledge of the Orient, because generated out of strength, in a sense creates the Orient, the Oriental, and his world. [...]he Oriental is *contained* and *represented* by dominating frameworks. », ou : « Orientalism, which is the system of European or Western knowledge about the Orient, [...] becomes synonymous with European domination of the Orient » (Edward W. SAID, *Orientalism*, New York, Vintage, 2003 [1979] : 40, 197).

⁴⁷³ Martin W. LEWIS montre dans son article "Dividing the Ocean Sea" (in *Geographical Review*, vol. 89, n° 2, 1999 : 188-214) à quel point les cartographies océaniques ont toujours été des constructions fondamentalement intellectuelles reflétant ainsi le contexte épistémique de leur temps, des impérialismes classiques au capitalisme contemporain.

⁴⁷⁴ Cf. « Until very recently, the clearest available example of such epistemic violence was the remotely orchestrated, far-flung, and heterogeneous project to constitute the colonial subject as Other. » (Gayatri Chakravorty SPIVAK, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1999 : 266)

⁴⁷⁵ Cf. « the specifically postmodern form of violence arises from the privatization, deregulation and de-centralization of identity problems » (Bauman 2004 : 161)

⁴⁷⁶ Cf. Hans-Magnus ENZENSBERGER, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994)

la violence, en complément de la dialectique entre pouvoir et contre-pouvoir⁴⁷⁷. Certains versants de la sociologie abordent la violence dans son fonctionnement systémique et en tant que constante anthropologique de l'espèce humaine (Wolfgang Sofsky⁴⁷⁸), et encore d'autres approches mettent au cœur de leurs analyses la question de la subjectivité (Michel Wieviorka⁴⁷⁹). La réflexion savante à ce sujet d'actualité est abondante et l'on se contentera d'évoquer, à côté de Wieviorka, les travaux d'Yves Michaud, de Michel Maffesoli et le collectif autour de Françoise Héritier comme les exemples les plus visibles dans les humanités françaises⁴⁸⁰. Tout cela est bien évidemment lié aux innombrables travaux sur les violences de genre qui mettent au centre de leur analyse des phénomènes comme la 'double colonisation' (Gayatri Spivak), la folie (Shoshana Felman), l'abject (Julia Kristeva), la matérialité du corps (Judith Butler), la souffrance (Elaine Scarry), le viol (Rajeswari Sunder Rajan, Veena Das)... pour ne donner que quelques exemples d'une production abondante. Reste enfin à mentionner l'idée du « stade suprême de la violence » qui, selon Bernard Mouralis, peut résider dans le phénomène des morts sans sépulture et la disparition des traces qui auraient pu témoigner de l'existence. Cette violence correspond en effet à « une logique de déposséder les victimes de leur identité, de leur nom, de supprimer à jamais le lien qui les unissait à la société, en rendant impossible pour les survivants le travail du deuil »⁴⁸¹.

* * *

Face à l'ubiquité de la violence et de sa théorisation – très récemment, on publie même un *Dictionnaire de la violence* avec plus de 1500 pages⁴⁸² –, il y a, bien évidemment, des difficultés de définition. La plupart des penseurs classiques ne s'y hasardent pas et traditionnellement, la notion ne se trouve même pas dans les encyclopédies. Michaud souligne à ce sujet « l'élément de chaos, de déchaînement, de transgression qui fait le caractère indéfinissable de la violence »

⁴⁷⁷ Cf. par exemple Jacques SEMELIN, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides* (Paris, Seuil, 2005) et Étienne BALIBAR, "Violence : idéalité et cruauté" (in Françoise HERITIER (dir.), *De la violence*, Tome I, Paris, Odile Jacob, 2005 [1996] : 55-87)

⁴⁷⁸ Cf. « La violence est le destin de l'espèce. Ce qui change, ce sont ses formes, ses lieux, ses moments, l'efficacité technique, le cadre institutionnel et le sens qui prétend la légitimer » (Wolfgang SOFSKY, *Traité de la violence* [titre original : *Traktat über die Gewalt*, 1996, trad. par Bernard LORTHOLARY], Paris, Gallimard, 1998 : 200)

⁴⁷⁹ Face à l'hétérogénéité et le caractère souvent contradictoire des approches (sociologiques, historiques, politiques...), Wieviorka propose une typologie ouverte de cinq différentes formes du sujet correspondant à des logiques de violence : le « sujet flottant », « l'hypersujet », « le non-sujet », « l'anti-sujet » et « le sujet en survie » (Michel WIEVIORKA, *La violence*, Paris, Hachette, 2005b : 283-310).

⁴⁸⁰ Cf. Yves MICHAUD, *La violence* (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007⁶ [1986]), Michel MAFFESOLI, *Essais sur la violence banale et fondatrice* (Paris, CNRS, coll. « CNRS sociologie », 2009 [1984]) et Françoise HERITIER (dir.), *De la violence*, Tome I et Tome II (Paris, Odile Jacob, 2005 [1996 et 1999])

⁴⁸¹ Bernard MOURALIS, "La violence dans les littératures d'Afrique noire" (in Mouralis 2007 : 316). Cf. également Mouralis, "Les disparus et les survivants" (in *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, n° 148, « Penser la violence », 2002 : 10-16)

⁴⁸² Michela MARZANO (éd.), *Dictionnaire de la violence* (Paris, PUF, coll. « Quadrige Dicos Poche », 2011)

(2007 : 8). Les acceptations, floues et parfois contradictoires, peuvent varier selon les époques, les lieux, les évolutions et normes sociales, les développements techniques... Généralement, la violence est perçue comme s'opposant à la paix, à l'ordre, à la mesure. Mais le terme s'utilise aussi bien pour la violence entre individus que pour des phénomènes naturels, pour les actions criminelles et pathologiques et celles de l'État. Formes légales et illégales, légitimes et illégitimes, humaines, passionnelles et naturelles sont amalgamées dans une même grille. Une récente anthologie peut d'ailleurs passer presque sans transition de George Orwell parlant du snobisme de classe des Britanniques à des témoignages de pratiques nazies à Auschwitz⁴⁸³. Ses éditeurs font le constat suivant : « Violence [...] defies easy categorization. It can be everything and nothing; legitimate or illegitimate; visible or invisible; necessary or useless; senseless and gratuitous or utterly rational and strategic » (Scheper-Hughes & Bourgois 2009 : 2). La force physique – guerre, massacre, terrorisme, meurtre, torture... – est facilement catégorisée comme 'violence', mais qu'en est-il des violences 'ordinaires', de la violence 'sans visage' : une blague raciste ou sexiste, des violences politiques, structurelles, économiques, symboliques, culturelles ? Que faire de la violence par omission d'agir⁴⁸⁴ ? Comme on ne peut comprendre la violence uniquement en termes matériels, ce sont davantage les dimensions sociales et culturelles de la violence qui lui donnent son pouvoir et sa signification. La ligne est mince entre les différentes versions et variétés de violence : la souffrance physique peut mener à la souffrance psychique et vice-versa, la violence structurelle – pauvreté, faim, exclusion sociale et humiliation – se traduit généralement en violences domestiques et intimes au point que la famille peut devenir une des institutions sociales les plus violentes. Enfin, souvent les actes les plus violents consistent en des conduites socialement permises, voire encouragées comme un droit et un devoir moraux. Il est donc approprié de parler de 'chaînes', de 'miroirs' ou de 'continuums' de la violence (Scheper-Hughes & Bourgois 2009 : 1-5), ce qui rappelle bien évidemment les travaux de Bourdieu. De plus, contre son acceptation publique simplifiée, la violence n'est pas par définition négative ni réfutable dans son ensemble, même pas d'un point de vue éthico-philosophique : elle peut contribuer à l'affirmation identitaire, à résoudre des problèmes, à (r)établir des équilibres ; elle peut mener à l'amélioration d'un *statu quo* défaillant, à inciter à la création, être source de subjectivation. Autrement dit, la violence s'avère être un concept non linéaire, en même temps destructive que productive et reproductive. Il faudrait donc faire la différence – contestée par plus d'un – entre une violence 'bonne', 'positive',

⁴⁸³ Cf. Nancy SCHEPER-HUGHES & Philippe BOURGOIS (éd.), *Violence in War and Peace. An Anthology* (Oxford, Blackwell Publishing, 2009 [2004]). L'anthologie a comme objectif clairement affiché de troubler les distinctions habituelles entre des formes publiques et privées, visibles et invisibles, légitimes et illégitimes de la violence dans des situations qui, contrairement à ce que peut suggérer le titre de l'ouvrage, se passent dans des contextes *ni* de guerre *ni* de paix.

⁴⁸⁴ Il est symptomatique que Žižek termine son étude sur la violence par : « Sometimes doing nothing is the most violent thing to do » (2008 : 217).

expressive et affirmative de la vie et une autre, défigurée, ‘travestie’ qui se retourne contre la vie.

Pour voir davantage la dimension insaisissable et dédaléenne de la notion, il suffit de noter ce qu’en font d’autres langues que le français. Ainsi, son équivalent allemand – ‘*Gewalt*’ – peut désigner non seulement la violence, mais aussi ‘force’, ‘domination’, ‘pouvoir’, ‘puissance’, ‘autorité’ (par exemple *Staatsgewalt, höhere Gewalt, elterliche Gewalt*⁴⁸⁵). On peut également rappeler les distinctions en latin entre *potestas* et *violentia*, donc entre le pouvoir de l’État et la violence qui défie l’État. C’est ici la raison pour laquelle Arendt appelle à une distinction entre « pouvoir » (*power*) et « violence » (*violence*)⁴⁸⁶, ce qu’avait déjà proposé – quoique de manière différente – Elias Canetti dans *Masse et puissance* (1960) à travers sa métaphore du jeu du chat et de la souris⁴⁸⁷. Malgré la différenciation des formes de domination de la politologue – *power, strenght, force, authority, violence* –, la définition qu’Arendt propose de la violence est minimale : celle-ci reposerait surtout dans sa dimension instrumentale. Ultimement, la violence peut même être comprise comme un échec du pouvoir (1969 : 43-56). Malgré un tel resserrement, des schismes entre perspectives subjectivistes ou relativistes, entre prétentions objectives ou universalistes de la violence ne disparaissent pas et rares sont ceux qui tentent de davantage la cerner. En raison de la place centrale de la subjectivité dans le domaine de la violence, Wieviorka y voit « une part de mystère, qui ne se réduit jamais aux explications disponibles sur le marché des idées » (2005b : 15) et propose une définition assez floue. Pour le chercheur, la violence – à l’instar de la littérature (!) –, reposerait sur une « étrangeté » (*ibid.*), ce par quoi elle résiste à ce que Žižek appelle « la tentation herméneutique »⁴⁸⁸. En revanche, Héritier est plus explicite dans sa définition :

⁴⁸⁵ Cf. les équivalents en français : pouvoirs publics/ autorité publique/ autorité d’État, force majeure, autorité parentale.

⁴⁸⁶ Cf. « Indeed one of the most obvious distinctions between power and violence is that power always stands in need of numbers, whereas violence up to a point can manage without them because it relies on implements. [...] The extreme form of power is All against One, the extreme form of violence is One against All. » et : « Power needs no justification, being inherent in the very existence of political communities ; what it does need is legitimacy. [...] Violence can be justifiable, but it never will be legitimate. [...] Violence can always destroy power; out of the barrel of a gun grows the most effective command, resulting in the most instant and perfect obedience. What never can grow out of it is power » (Arendt 1969 : 41-42 et 52-53). Notons l’actualité de ces derniers propos quant à l’échec de la part de la superpuissance américaine d’imposer – comme elle l’appelle de ses vœux – la démocratie dans le Moyen Orient par la guerre.

⁴⁸⁷ Selon Canetti, le *pouvoir* (moment où le chat surveille sa victime et joue avec elle) est une notion plus générale et s’étend sur un espace plus large que la *violence* (moment où le chat attrape la souris). Si le pouvoir permet de s’éloigner de la victime tout en gardant le contrôle sur elle, la *violence* en revanche est plus dynamique, plus physique, plus immédiate et impérative. (Elias CANETTI, *Masse und Macht*, Frankfurt am Main, Fischer, 2003 [1960] : 333-334)

⁴⁸⁸ Pour Žižek, la violence peut effectivement s’avérer comme étant hautement irrationnelle et non forcément interprétable comme motivée ou instrumentalisée – ce pour quoi d’autres chercheurs invoqueraient probablement les notions de ‘brutalité’ ou de ‘cruauté’. La quête (compréhensible) d’une signification profonde ou d’un message caché derrière de telles violences ne saurait donc pas toujours aboutir (Žižek 2008 : 76).

Appelons violence toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la souffrance ou la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés... (2005 : 17)

Au-delà de ces questions définitoires, présentons enfin brièvement une lecture de la violence qui nous paraît très pertinente, particulièrement pour notre cas mauricien. Il s'agit de l'approche qu'on pourrait appeler *systémique* de Žižek (2008) qui canalise un certain nombre d'acceptations de la violence présentées jusqu'ici, et dont les éléments-clés se résument ainsi. Le philosophe et psychanalyste slovène distingue d'un côté, la violence *subjective*, de l'autre, la violence *objective* qui se diffracte de nouveau en violence symbolique et systémique. Ici, la violence émane d'un agent clairement identifiable (= subjective), là elle se manifeste dans la langue et les formes (= symbolique) ou consiste en les effets souvent désastreux du fonctionnement des systèmes économiques et politiques (= systémique). L'une est considérée comme 'anormale', car se posant par rapport à un arrière-fond (postulé, souhaité) de non-violence, les autres, 'normales', car invisibles, anonymes et (perçues comme) quasiment inhérentes à l'état 'normal' des choses. Ailleurs, Žižek (2009 : 469) évoque à ce sujet le caractère (in)visible de la violence quant à l'appartenance des classes : tandis que la brutalité policière (souvent quotidienne) contre les pauvres resterait cachée, toute perturbation de la routine des classes moyennes serait décriée comme violence. De manière générale, la cause ultime de la violence repose selon le philosophe dans la 'peur du voisin' (« *fear of the Neighbour* ») et est fondée sur la violence inhérente à la langue elle-même, qui, de son côté, est aussi le moyen pour éviter et aller au-delà de la violence directe. Le penseur marxiste appelle à un changement de perspective afin de percevoir clairement, mais sans aucun déterminisme, la 'vérité' dissimulée, à savoir les violences inhérentes dans le système (capitaliste) comme plus fondamentales⁴⁸⁹. La violence inhérente à la langue, la phobie devant l'altérité du voisin, la répression cachée contre les démunis, les violences systémiques qui sous-tendent les violences visibles et subjectives : de telles logiques sont bien évidemment nombreuses à se retrouver sous la plume de nos écrivains qui mettent en scène les négociations identitaires dans la « société du regard » au « consensus négatif » (Arno & Orian 1986) qu'est Maurice.

La complexité de la thématique de la violence repose, bien évidemment, aussi dans la multitude de notions et concepts qu'on lui associe. On comptera parmi eux le conflit, la brutalité, la cruauté, l'agressivité, la destruction, la terreur, le terrorisme, la barbarie, l'horreur, l'abject, le mal, la souffrance, la haine, l'excès, la transgression, enfin les 'glissements sémantiques' de viol et violation. Certains de ces concepts sont intimement liés à des chercheurs

⁴⁸⁹ La pensée de Žižek sur ce point se résume assez bien dans le slogan radical brechtien de *L'opéra de quat'sous* (1928) qu'il cite : « Est-il plus grave de voler une banque, que de fonder une banque ? »

spécifiques, par exemple la souillure (Mary Douglas), le stigmate (Erving Goffman, Jean-Luc Bonniol), l'exclusion multiple (Niklas Luhmann) et bien d'autres.

Au-delà des manifestations concrètes de la violence, il faut souligner l'importance de leurs représentations, car la violence, comme le dit Michaud (2007 : 121), ce n'est pas seulement des faits, mais aussi la manière d'appréhender ces faits, de les juger, de les voir et, le cas échéant, de ne pas les voir. Bien entendu, c'est là qu'entre en jeu (entre autres) la littérature comme manière de façonner des représentations spécifiques. Car depuis plus de deux millénaires, les effets et affects les plus puissants résultent de la représentation d'événements violents et transgressifs. Des tragédies grecques jusqu'au théâtre de la cruauté d'Antonin Artaud, des écrivains analysés par Georges Bataille dans son étude au titre symptomatique *La littérature et le mal* (1957) jusqu'aux romans sur le génocide au Rwanda, la réflexion sur les souffrances de l'existence (et la souffrance d'exister) est bien évidemment omniprésente dans la littérature. La fiction littéraire crée des espaces de liberté où la violence se déploie au niveau textuel, et donc *a priori* sans conséquence matérielle immédiate, même si l'histoire et le présent sont riches d'exemples de censures, d'autodafés de livres et de répudiations de leurs créateurs d'un côté et que les effets 'indirects' sur le réel peuvent s'effectuer d'après les logiques magistralement analysées dans *Orientalism* (1978) de Said. La dynamique de lecture nous permet de devenir étonnamment intime avec la violence et en ce sens, le positionnement de la littérature (et d'autres arts) par rapport au phénomène de la violence est ambivalent : elle travaille avec exactement le matériau qu'on prétend condamner. Souvent, par les codes du genre, elle met donc en scène une esthétique qui est porteuse de certaines fonctions : remuer, voire choquer afin de dresser une matrice morale, réfléchir sur ces complexités, ses antagonismes, ses apories pour permettre un regard plus mûr sur le monde.

On peut dire que la violence dans ses dimensions *grosso modo* pragmatique et esthétique qui se déterminent mutuellement, comme pratiques et discours, se donne à lire au niveau de l'œuvre littéraire sous une forme qui est maintes fois présentée par l'antimétabole « écriture de violence » et « violence d'écriture ». Ainsi, la violence apparaît bien évidemment au niveau thématique, mais aussi de façon moins évidente et visible, dans les stratégies discursives, stylistiques et narratologiques de la représentation. Marc Gontard parle à ce sujet dans un ouvrage connu de « la violence du texte »⁴⁹⁰. N'oublions pas non plus que ces violences au niveau du texte sont aussi souvent en lien avec les violences épistémologiques de l'espace ou du champ littéraires dont nous avons parlé plus haut. Il suffira de rappeler que Casanova (2008 : 27, 30, 186) utilise le terme de 'violence' pour des phénomènes qu'on a sinon tendance à considérer comme 'domination', 'dépendance' ou 'pouvoir'.

⁴⁹⁰ Cf. Marc GONTARD, *La violence du texte : études sur la littérature marocaine de langue française* (Paris, L'Harmattan, 1981)

Chez nos écrivains mauriciens, la violence se manifeste de manière très diverse et si l'on doit schématiser, on trouvera les thématiques suivantes : les violences de l'histoire – esclavage, engagisme, colonialisme –, la constitution difficile de la nation et les luttes sociales et idéologiques des années 1970 et 1980, les multiples exclusions sociales ainsi que des violences systémiques qu'exerce la mondialisation contemporaine sur l'île. Avant tout, les antagonismes entre communautés restent un sujet de prédilection, la domination patriarcale est particulièrement abordée ces dernières années de la part des écrivaines, et les logiques colonialistes s'avèrent à maints égards comme étant d'une persistance considérable dans la société mauricienne (comme dans toute société anciennement colonisée). Pour analyser ces formes collectives et individuelles de la violence, certaines des approches que nous venons d'évoquer pourront bien nous servir de grille, comme celle des violences systémiques (Žižek 2008) ou celle où le sujet fonde la violence non pas sur le social, mais sur son manque et ses carences (Wieviorka 2005b). Il est également clair que les entreprises mémorielles de mettre en récit des violences du passé qu'on trouve chez nos auteurs répondent à cette « violence suprême » de la disparition des traces, du manque d'archives qu'évoque Mouralis (2002, 2007). Une lecture scénographique impliquera aussi, bien entendu, comment ces violences au niveau thématique s'articulent sur le plan discursif. Enfin, peut-on dire avec Ananda Devi que la littérature mauricienne, comme toute littérature insulaire serait encline à déployer une violence particulière, car reflétant l'exiguïté spatiale, l'isolement, le désir de partir, un exil jamais vraiment achevé ? L'écrivaine dit :

[dans] la littérature des îles – qu'elle soit corse, haïtienne, caribéenne ou de l'océan Indien –, il y a une même intensité, je dirais presque une violence, par rapport au lieu, à la terre, du fait que l'île est un radeau qui nous protège de la noyade et en même temps un lieu d'enfermement. Ce paradoxe de l'enchaînement et du départ rêvé mais impossible parce qu'il est aussitôt contredit par l'envie de retour est une constante dans toute cette littérature, c'est la blessure de l'écrivain des îles, sa hantise profonde et secrète. (Sultan 2001)

De toute évidence, dans le cas mauricien, la question de la violence est intimement liée au domaine des identités collectives. Depuis les dernières années du XX^e siècle et le déclin de l'affrontement idéologique entre les blocs occidental et soviétique – qu'on adhère ou non à l'idée de la fin de l'histoire de Francis Fukuyama⁴⁹¹ –, on constate une certaine recrudescence de violences religieuses et culturelles. Ces nouvelles formes de violence dites « métapolitiques » (Wieviorka 2005b : 61-64) sont expliquées à l'aune de la question identitaire qui polarise

⁴⁹¹ Cf. Francis FUKUYAMA, *The End of History and the Last Man* (New York, The Free Press, 1992)

considérablement les chercheurs. Il suffira de nommer ici les travaux d'orientation antagoniste de la thèse conservatrice de *The clash of Civilizations* (1996) du politologue Samuel Huntington, et celle, de théoriciens libéraux, à l'œuvre dans *Les identités meurtrières* (1998) d'Amin Maalouf et *Identity and Violence* (2006) d'Amartya Sen⁴⁹². L'idée quelque problématique qu'elle soit de Huntington que 'le rideau de fer de l'idéologie' aurait été remplacé par 'le rideau de velours de la culture'⁴⁹³ anime en effet de multiples débats partout dans le monde. Il suffira ici de nommer la posture anti-culturaliste de Homi Bhabha qui appelle à voir le culturel non pas comme *source* de conflits entre soi-disant *différentes* cultures, mais plutôt comme *l'effet* de pratiques discriminatoires opérées par des tentatives autoritaires de *différenciations* culturelles⁴⁹⁴. Pour réfléchir sur des phénomènes de violence et de conflit, les penseurs des *postcolonial studies* ont depuis longtemps vu l'importance d'articuler les déclinaisons identitaires majeures que sont l'ethnicité et la race (euphémisés sous le terme de 'culture'), la classe et le genre⁴⁹⁵. C'est là aussi notre perspective, car comme nous l'avons déjà vu au sujet du communalisme, c'est au confluent de ces trois notions – dans leur entremêlement, leur interdépendance, leurs hiérarchies – que se cristallisent les phénomènes de domination et de violence.

Entre incantation et anathème, la violence polarise. Elle suscite (et suscitera toujours) des postures qui vont de sa justification, son apologie, son éloge voire sa sublimation d'un côté, à sa désapprobation, sa condamnation, son rejet de l'autre. La violence est une condition humaine et présente (comme capacité inhérente) en nous autant que son contraire, le rejet de la violence. Se pose alors la question de sa 'résolution', de la sortie de violence qui se manifeste souvent par des postures de non-violence. Héritier souligne à ce propos, à juste titre, que « le non-violent n'est pas un résigné passif [qu'il] recherche au contraire le scandale et provoque l'opresseur, en acceptant le martyr [et qu'à] travers son sacrifice, la violence se condamne elle-même » (2005 :

⁴⁹² Cf. Samuel P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York, Simon & Schuster, 1996), Amin MAALOUF, *Les identités meurtrières* (Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 1998), Amartya Kumar SEN, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny* (London, Penguin, 2006). Édouard Glissant, dans une terminologie qui rappelle celle de Huntington, parle également de « la violence moderne, née du choc des cultures » (*Poétique de la relation*, Paris, Gallimard, 1990 : 213) contre laquelle il oppose tout son projet esthético-politique que nous discuterons ailleurs.

⁴⁹³ Cf. « As Huntington put it, after the end of the Cold War, the iron curtain of ideology has been replaced by the velvet curtain of culture » (Žižek 2008 : 140-141).

⁴⁹⁴ Cf. « To see the cultural not as the *source* of conflict – *different* cultures – but as the *effect* of discriminatory practices – the production of cultural *differentiation* as signs of authority – changes its value and its rules of recognition. » (Bhabha 2008 : 163)

⁴⁹⁵ Bien évidemment, ils ne sont pas les seuls et de nombreux chercheurs d'autres disciplines et écoles de pensée adoptent une perspective similaire. Cf. par exemple Etienne BALIBAR & Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës* (Paris, La Découverte, coll. « Poche », 2007 [1988]).

27). En même temps, si les projections de la non-violence deviennent utopiques⁴⁹⁶, elles semblent condamnées à leur propre échec, à l'instar d'autres utopies et leurs logiques perfectionnistes et totalisantes. On ne pourra pas se défaire de la violence et n'est-ce pas symptomatique que Wieviorka finisse son ouvrage sur le sujet par la question : « un monde sans violence, une humanité délestée de ses figures perverses ou inverties du sujet sont-ils concevables ? » (2005b : 318). Par ailleurs, on peut souligner avec Žižek que se précipiter pour condamner la violence comme 'mauvaise' est une opération idéologique et mystifiante qui rend souvent invisibles les formes fondamentales de la violence sociale⁴⁹⁷. Certains chercheurs démythifient d'ailleurs la croyance en la civilisation pour résoudre la violence et mettent à mal la fameuse thèse de Norbert Elias dans *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939) sur la pacification des mœurs à travers le progrès civilisationnel. Sofsky qui relève l'indissociabilité entre culture et violence est un des représentants les plus connus de ces voix pessimistes⁴⁹⁸. Mais déjà plus tôt, Benjamin ne disait-il pas dans ses fameuses thèses "Sur le concept de l'histoire" qu'il n'est pas de document de la culture qui ne soit pas être en même temps un document de la barbarie ?⁴⁹⁹ On peut donc affirmer que vivre avec et assumer consciemment la violence inhérente de l'homme est enclin de créer une société plus juste : « Finalement, la société la plus acceptable serait celle qui veillerait moins à se reproduire dans la sécurité qu'à se produire comme contestable, révisable » (Héritier 2005 : 21). Derrière une telle affirmation se cache le vieux mot philosophique sur la violence qui cesse quand débutent le dialogue et la négociation. C'est là aussi que se déploie la notion de conflit tel que Wieviorka (2005b : 23-46) la développe. Contrairement aux idées traditionnelles, le conflit ne va pas de pair avec la violence et relève d'une logique distincte, voire contraire, car il ouvre la discussion, rend possible le débat et l'échange, et s'oppose ainsi à l'idée de la rupture ou du seul rapport de force. Penser la sortie de violence signifie alors penser (et chercher) le conflit qui, tout en affrontant, dynamise et peut enfin rapprocher.

⁴⁹⁶ Notons d'ailleurs que d'après Étienne Balibar, en ayant recours à Freud, il n'y a *stricto sensu* pas de non-violence dans la métapsychologie occidentale, car elle côtoierait toujours au moins symboliquement l'autodestruction. Il s'agirait donc plutôt, par la mise en œuvre d'idéaux, de 'gérer' la violence (Balibar 2005 : 61, 87).

⁴⁹⁷ Cf. « to chastise violence outright, to condemn it as "bad," is an ideological operation par excellence, a mystification which collaborates in rendering invisible the fundamental forms of social violence. » (Žižek 2008 : 206)

⁴⁹⁸ « La violence est inhérente à la culture. [...] Bien loin de modeler le genre humain dans le sens d'un progrès moral, la culture multiplie le potentiel de violence. » (Sofsky 1998 : 194). Žižek souligne également cette contradiction semblable : « the ultimate source of barbarism is culture itself » (2008 : 141). Bien évidemment, d'un point de vue anti- ou postcolonialiste, ceci devient encore plus évident et de nombreux penseurs ont fait ressortir que la prétendue 'mission civilisatrice' vient accompagnée d'un appareil militaire, comme le dit Fanon : « ...si c'est au nom de l'intelligence et de la philosophie qu'on proclame l'égalité des hommes, c'est en leur nom aussi qu'on décide leur extermination » (1975 : 22).

⁴⁹⁹ Cf. « Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. » (Benjamin 1977 : 254)

Avec le rapport omniprésent et quotidien entre différentes cultures à Maurice et donc ses réalités forcément conflictuelles, cette négociation de la sortie de violence peut s'effectuer dans ce que nous appelons, dans le sillon de certains chercheurs, l'interculturel ou l'interculturalité.

III.2 Penser l'interculturalité : contours et enjeux d'un concept à la mode

« Les identités culturelles viennent de quelque part, elles ont des histoires. Toutefois, comme tout ce qui est historique, elles font aussi l'objet de transformations constantes. »

(Stuart Hall)

« Racial hierarchy is still with us. »

(Paul Gilroy)

« Faute de penser l'autre, on construit l'étranger. »

(Marc Augé)

Encore davantage que la notion de violence, celle de l'interculturalité jouit d'une véritable explosion dans les sciences sociales. Si en France les 'premiers pas' du terme sont timides, c'est à partir de 1984 et les manifestations de l'Arice (Association pour la recherche interculturelle) que la situation s'améliore sensiblement, au point que certains éditeurs consacrent des collections entières au sujet. Ainsi, l'Harmattan a publié près de 50 ouvrages depuis 1989 dans la collection « Espaces Interculturels » et Anthropos/Economica est connu pour sa collection « Exploration interculturelle et science sociale »⁵⁰⁰. L'interculturalité est présente dans de nombreuses disciplines, entre autres, dans le champ et les études littéraires, la linguistique, la communication et surtout les sciences de l'éducation⁵⁰¹. Des reproches quant à son utilisation inflationniste – à

⁵⁰⁰ Parmi les titres caractéristiques de ces collections, on trouvera les suivants. Chez l'Harmattan : *Perspectives de l'interculturel* (1994), *Construire l'interculturel ? De la notion aux pratiques* (2001) et *Le métissage interculturel : créativité dans les relations inégalitaires* (2005). Le catalogue d'Anthropos/Economica contient des ouvrages tels que *Complexités des cultures et de l'interculturel* (1996), *Ethnosociologie des échanges interculturels* (1998), *Parcours, passages et paradoxes de l'interculturel* (1999), *L'histoire interculturelle des sociétés* (2002), *Les sentiments. Des outils d'exploration interculturelle* (2009).

⁵⁰¹ Cf. par exemple : Michel ESPAGNE & Michael WERNER (éd.), *Philologiques III. Qu'est-ce qu'une littérature nationale ? Approche pour une théorie interculturelle du champ littéraire* (Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1994), Michael HOFMANN, *Interkulturelle Literaturwissenschaft. Eine Einführung* (Paderborn, Wilhelm Fink Verlag, 2006), Pierre DUMONT, *Interculturel dans l'espace francophone* (Paris, Harmattan, 2001), Hans-Jürgen LÜSEBRINK, *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer* (Stuttgart, Metzler, 2008), Martine ABDALLAH-PRETCEILLE, *L'éducation interculturelle* (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005 [1999])

l'instar d'autres termes 'en vogue' et contestés dans les sciences humaines et sociales tels qu'"hybridité" et 'multiculturalisme', voire 'identité' et 'altérité'... – est donc quelque peu compréhensible.

Aborder l'interculturalité appelle à la prudence, car la notion complexe possède une terminologie mal stabilisée et difficilement stabilisable. Mais, comme le dit l'intellectuel franco-libanais Amin Maalouf, « [q]u'une réalité soit imprécise, insaisissable et fluctuante ne veut pas dire qu'elle n'existe pas » (1998 : 52). Si l'on considère l'interculturalité de manière très vaste comme un dialogue et une interaction entre cultures ou communautés culturelles, on se rend vite compte que toute une panoplie d'autres notions et concepts voisins lui est associée. Bien évidemment, de nombreux débats polémiques se font autour des diverses étiquettes critiques et épistémologiques qui souvent se distinguent autant qu'elles se ressemblent.

L'interculturel fait en effet partie d'un certain carnaval terminologique où, selon les contextes, disciplines et chercheurs, on appréhende de manière différente des réalités et phénomènes similaires, voire identiques. À titre d'exemple, Charles Taylor, Ulf Hannerz et Martine Abdallah-Pretceille préfèrent le terme de 'diversité' à celui de 'différence' tandis que Homi Bhabha opte pour la perspective contraire. Le 'métissage' est pour François Laplantine ce qu'est pour d'autres critiques le 'rhizome' (Deleuze & Guattari), le 'branchement' (Jean-Loup Amselle), le 'tiers-espace' ou l'"hybridité" (Bhabha). Stuart Hall élabore sa notion de 'diaspora' d'après une logique particulière qui ressemble au concept de 'créolisation' chez d'autres chercheurs (Glissant, Vergès & Marimoutou). La question du multiculturalisme est traditionnellement plus présente dans le débat (universitaire) des pays de langue anglaise et elle est souvent schématisée de façon abusive par une perspective française prônant un universalisme au-delà des différences culturelles et ethniques. Si le terme d'"ethnité" – également peu utilisé dans l'anthropologie française (Eriksen 2002 : 177) – a parfois remplacé dans un élan de politiquement correct celui de 'race'⁵⁰², celle-ci se retrouve de nos jours 'privée' de sa dimension essentialiste, voire souvent remodelée sous la notion de 'culture',

⁵⁰² Notons que dans l'université anglophone, le terme continue à faire partie intégrante des activités de recherche. On peut se référer à différents travaux dans notre bibliographie qui contiennent le mot dans le titre (cf. Donaldson 1992, Gilman 1996, hooks 1992, JanMohamed 1985, Lionnet 1991, McClintock 1995, Young 1995) même si c'est parfois pour mieux le dépasser (Gilroy 2001). On remarquera aussi la présence de revues d'envergures telles qu'*Ethnic and Racial Studies* ou *Race & Class*, et le fait que diverses anthologies et encyclopédies, comme celles dans le domaine des *postcolonial studies*, réservent à 'race' une entrée séparée de celle d'"ethnité" (cf. Ashcroft *et al.* 2000, 2006). L'"ethnité" n'est non seulement un concept plus dynamique et plus spécifique que celui de race, lourdement hypothéqué, mais également plus 'en vogue', gommant ainsi des connotations (et dénominations) biologiques plus controversées sur la naturalisation des différences. En France, comme le souligne Vergès, de nombreux dictionnaires qui font autorité ne contiennent pas d'article sur 'la race' de même qu'on cherchera en vain un chapitre sur l'esclavage dans les fameux *Lieux de mémoire* dirigés par Pierre Nora (Françoise VERGES, "« Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » Frantz Fanon, esclavage, race et racisme", in *Actuel Marx*, n° 38, 2005 : 53-54). Il est donc symptomatique que le terme y soit davantage utilisé par des chercheurs d'orientation (post)marxiste, et ceci souvent avec une dette particulière aux travaux fondateurs de Fanon (par exemple Taguieff 1987, Balibar & Wallerstein 1988, Todorov 1989, Bonniol 1992, Vergès 2005, Mbembe 2007, Dorlin 2009).

prétendument libérée de ses vieilles valeurs essentialisantes. Or la ‘race’ – écrite sans ou avec apostrophe pour marquer son caractère construit – reste, comme le dit Paul Gilroy (2001 : 286), un problème inconfortable pour les humanités et a atteint le statut d’un secret ouvert. Car malgré le fait que la classification raciale est à plusieurs égards illusoire et mythique, elle est bien trop réelle dans ses effets sociaux dévastateurs⁵⁰³.

Les débats terminologiques des différentes notions concernent, bien évidemment, la morphologie et des dénotations et connotations partiellement divergentes émanant des préfixes ‘multi-’, ‘pluri-’, ‘inter-’, ‘trans-’ qui précèdent les termes comme ‘culturel’ et ‘ethnique’. La discussion s’étend aussi aux suffixes et divers chercheurs postulent à raison pour certaines notions une différenciation entre un état et un processus (par exemple créolité vs créolisation, hybridité vs hybridation) ou un état et un programme politique/social (par exemple multiculturalité vs multiculturalisme). Tous ces notions et concepts sont investis dans les débats autour de l’interculturel.

Afin de cerner ce que nous entendons par l’interculturalité ou l’interculturel dans le cadre précis de notre travail sur l’île Maurice, il nous semble indispensable d’aborder par étapes ne serait-ce que sommairement un certain nombre de notions et concepts-clés qui apparaîtront tout au long des analyses des productions littéraires. Il s’agit de *l’identité culturelle et ethnique (l’ethnicité)*, du *multiculturalisme*, de la *diaspora*, de *l’hybridité* et de la *créolisation*. Notons d’ores et déjà que le flou qui caractérise ces termes et qui complique leur définition permettra de davantage et pleinement ‘saisir’ leur caractère construit. Parmi la multitude d’approches et de perspectives que proposent les chercheurs, force est naturellement de nous tenir à quelques unes d’entre elles, de sonder leurs contours, enjeux et limites comme outils d’interprétation, d’une part de manière générale, de l’autre adaptés à la situation mauricienne. Il deviendra vite clair que les notions et phénomènes que nous discuterons révèlent tous un potentiel de conflit et le lien avec la violence (et son contraire) s’imposera tout logiquement. Soulignons enfin qu’il importe de voir ces notions à la fois dans leur matérialité comme réalités sociopolitiques et ethnoculturelles et dans leur dimension conceptuelle. Comme le souligne Aisha Khan en se référant à Clifford Geertz, il faut être conscient de la relation entre des « *models of* », donc des modèles de sociétés descriptifs ou analytiques, et des « *models for* », c’est-à-dire des modèles affirmatifs et programmatiques sur la question de savoir comment une société devrait devenir. Car les liens entre processus (historique, empirique, culturel) et concept (idéologique, théorique, métadiscursif) sont complexes⁵⁰⁴. Autrement dit, avec les notions que nous discuterons, il s’agira

⁵⁰³ Cf. « [D]espite the fact that racial classifications may be at several levels a ‘delusion’ and a myth, we need to remember that it is all too real in its pernicious social effects » (Ania LOOMBA, *Colonialism/Postcolonialism*, London & New York, Routledge, coll. « *the NEW CRITICAL IDIOM* », 2008² [1998] : 106).

⁵⁰⁴ Aisha KHAN, “Creolization Moments” (in Stewart 2007 : 238, 240)

souvent de théories, de pensées et de grilles de lecture pour interroger des questions identitaires complexes qui doivent certes être mesurées à l'échelle d'une mise en pratique concrète et 'réelle', mais pas systématiquement être invalidées par l'argument 'passe-partout' de cette applicabilité.

III.2.1 Questions d'identité (culturelle et ethnique)

III.2.1.1 *Identité(s) culturelle(s)*

Le terme d'« identité » en général et celui d'« identité culturelle » en particulier ne va pas de soi et appelle à quelques précisions. Identité et culture sont des concepts centraux dans les sciences sociales qui courent le risque permanent, en raison de leurs hypothèses intellectuelles, d'être exposés à une fétichisation, réification ou naturalisation, à des regards d'intemporalité et d'universalisme et une élévation à l'absolu. En même temps, l'identité ne peut échapper à une dimension à la fois objective et subjective et est donc nécessairement saturée d'idéologie⁵⁰⁵. Si Serge Gruzinski affirme que le concept de culture est « une sorte de fourre-tout de plus en plus difficile à cerner »⁵⁰⁶, une évaluation critique s'impose. Il est aujourd'hui généralement admis que les cultures sont dynamiques et véhiculées par des individus, et que la réalité culturelle ne s'appréhende pas par des concepts et analyses normatives, mais par des représentations. La culture est « une nébuleuse en perpétuel mouvement » (Gruzinski 1999 : 46), idée qui revient chez Jean-Loup Amselle qui la considère comme « une solution instable dont la perpétuation est par essence aléatoire »⁵⁰⁷. Homi Bhabha se prononce de son côté contre les dualismes traditionnellement associés aux cultures : « cultures are never unitary in themselves, nor simply dualistic in the relation of Self to Other » (2008 : 52). Si l'on définit la culture avec Sélim Abou comme « l'ensemble des modèles de comportement, de pensée et de sensibilité qui structurent les activités de l'homme dans son triple rapport à la nature, à la société, au transcendant »⁵⁰⁸, l'identité culturelle telle que nous l'entendons n'est pas un simple résultat et dépôt du passé. Plus que d'un patrimoine, il s'agit d'une conception de la culture comme une activité vivante.

⁵⁰⁵ Jean-Luc BONNIOL, *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs* (Paris, Albin Michel, 1992 : 25)

⁵⁰⁶ Serge GRUZINSKI, *La pensée métisse* (Paris, Fayard, 1999 : 45)

⁵⁰⁷ Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (Paris, Payot, 1990 : 57)

⁵⁰⁸ Sélim ABOU, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation* (Paris, Anthropos, 1981 : XIII)

Depuis les années 1980, de nombreux chercheurs en anthropologie sociale reconsidèrent, voire réfutent le concept de culture. Ils critiquent ses connotations persistantes d'immobilité, d'enracinement et de différence, comme le fait Ulf Hannerz⁵⁰⁹. Il en est de même de l'identité qui a abandonné son acception traditionnelle. Selon Stuart Hall, elle n'est plus une simple unité identique connotant « une similitude inclusive, continue, sans différenciation interne », mais un « produit de la différence »⁵¹⁰ qui est en construction permanente⁵¹¹. Cette idée d'une dynamique évolutive est aussi soulignée par Robin :

Une identité n'est supportable que lorsqu'elle constitue un espace souple, des jeux d'aller et retour, lorsqu'elle évite l'épingleage, l'assignation automatique, lorsqu'on peut s'y prendre et s'en déprendre, lorsque au-delà du donné on peut se construire des jeux d'identifications partielles multiples, lorsqu'on est capable d'un dedans/dehors créateur. (1994 : 217)

On conçoit facilement les difficultés, voire les apories de définition d'un terme (et d'une réalité) multiple qui tout en étant composite ne se résume pas à un simple assemblage. C'est ce qu'affirme également Maalouf :

L'identité ne se compartimente pas, elle ne se répartit ni par moitiés, ni par tiers, ni par pages cloisonnées. Je n'ai pas plusieurs identités, j'ai une seule, faite de tous les éléments qui l'ont façonnée, selon un « dosage » particulier qui n'est jamais le même d'une personne à l'autre. [...L']identité est faite de multiples appartenances ; mais [...] nous la vivons comme un tout. L'identité d'une personne n'est pas une juxtaposition d'appartenances autonomes, ce n'est pas un « patch-work ». (1998 : 8, 34)

Mais cette idée du multiple doit être placée sous le signe du conflit potentiel et de la possible perte, car « [e]n tout homme se rencontrent des appartenances multiples qui s'opposent parfois entre elles et le contraignent à des choix déchirants » (*ibid.* 10). Est-il besoin de rajouter que cet aspect de la multiplicité de l'appartenance devient encore plus complexe dans un espace (post)diasporique en pleine construction identitaire, comme c'est le cas à Maurice ; un espace où les identités ne peuvent souvent que partiellement ancrer dans une continuité historique, comme le montre Hall pour les Caraïbes : « Paradoxalement, nos identités culturelles, dans une forme achevée, sont devant nous. Nous sommes toujours dans le processus de formation culturelle. La culture n'est pas affaire d'ontologie, d'être, mais de devenir »⁵¹². D'après la

⁵⁰⁹ Ulf HANNERZ, *Transnational connections: culture, people, places* (London & New York, Routledge, 2010 [1996] : 30-43)

⁵¹⁰ Stuart HALL, « Qui a besoin de l'« identité » ? » (in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008a [2007] : 271).

⁵¹¹ Bien évidemment, un regard constructiviste sur le domaine n'est pas automatiquement émancipateur. Cependant, il démystifie un grand nombre de discours (dominants), car il dévoile derrière des phénomènes dont la relation (l'opposition, l'antagonisme) est construite sur l'idée fixe et déterministe de *différence*, plutôt des stratégies discursives de *différenciation*.

⁵¹² Stuart HALL, « Penser la diaspora : chez soi de loin » (in Hall 2008d : 346)

perspective postcoloniale, le sujet de la représentation et de la signification de la culture se complexifie donc davantage. La valeur culturelle se mesure aujourd'hui non plus par des dimensions holistiques ou organiques, mais à l'aune de la traduction au sens métaphorique du terme et d'un transnationalisme qui prenne en considération la longue durée d'une histoire coloniale partagée, selon Bhabha :

Culture as a strategy of survival is both transnational and translational. It is transnational because contemporary postcolonial discourses are rooted in specific histories of cultural displacement, whether they are the 'middle passage' of slavery and indenture, the 'voyage out' of the civilizing mission, the fraught accommodation of Third World migration to the West after the Second World War, or the traffic of economic and political refugees within and outside the Third World. Culture is translational because such spatial histories of displacement – now accompanied by the territorial ambitions of 'global' media technologies – make the question of how culture signifies, or what is signified by *culture*, a rather complex issue. (2008 : 247)

Le transnationalisme et les multiples histoires de déplacement rendent en effet la signification-même de 'culture' très complexe. Force est aussi de constater que si tout un appareillage – catégories, typologies, grilles... – existe bel et bien, l'identité culturelle n'est pas vécue de façon *catégorique*, mais de façon *pratique*. C'est là aussi la question de la séparation de la culture avec deux fonctions, une ontologique et une instrumentale (Abdallah-Pretceille 2005 : 9). S'il importe donc de souligner le caractère construit, relationnel et mobile de l'identité culturelle, les débats à ce sujet ont sensiblement évolué – comme la citation de Bhabha vient de le montrer – avec les phénomènes transnationaux et la mondialisation⁵¹³, en particulier dans le domaine de l'anthropologie sociale⁵¹⁴. D'un côté, des choix individuels (culturels, religieux) se *produisent* nouvellement et vont fortement à l'encontre des vieilles logiques de *reproduction* et de transmission identitaires et sociales ; peu importe le cadre ethnoculturel, l'accomplissement et la méritocratie deviennent des réalités. En même temps, on sait que l'expansion et la valorisation (postmodernes) de l'individualisme et du sujet sont parallèles au (et constitutives du) nouvel essor des identités collectives. Il faut admettre que la visibilité et la présence accrues de *l'autre* ne mènent pas forcément à une meilleure compréhension mutuelle. L'information n'est pas la communication ou le dialogue, comme l'affirme Dominique Wolton dès l'incipit de son ouvrage :

La mondialisation de l'information rend le monde tout petit, mais très dangereux. Chacun voit tout, sait tout, mais réalise aussi ce qui le sépare des autres sans avoir forcément envie de

⁵¹³ Il faut évidemment prendre en considération qu'au-delà de l'habituelle « cocacolonization » et ses logiques marchandes et tendances homogénéisantes, il existe plusieurs mondialisations qui s'entrecroisent, s'entremêlent.

⁵¹⁴ Cf. entre autres, Hannerz 2010 et Arjun APPADURAI, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization* (University of Minnesota Press, 1996).

s'en rapprocher. L'Autre, hier, était différent, mais éloigné. Aujourd'hui, il est tout aussi différent, mais omniprésent.⁵¹⁵

Abou souligne à juste titre que l'ethnocentrisme et l'« esprit de la demeure close » – notion empruntée à l'ethnologue Roger Bastide – s'accroît non pas en dépit, mais à cause de la multiplication des contacts. Car s'il est inhérent au besoin archaïque de tout homme de s'enraciner dans la culture de son groupe qui le reconnaît, l'accepte, l'estime et le valorise, lui conférant ainsi une protection réelle durant sa vie et une sécurité symbolique contre la mort (Abou 1986 : X), il n'est pas étonnant que ce besoin s'amplifie face à une ouverture perçue comme dédaléenne et insaisissable. Si la mondialisation comme décloisonnement matériel et logistique effectif ne mène pas automatiquement à un décloisonnement des mentalités, elle peut comporter, bien au contraire, parallèlement une voie passéiste de fermeture. Elle contribue, entre autres, à la montée des « tribus planétaires » (Maalouf 1998 : 97) que sont les phénomènes de repliement ethnoculturel et surtout religieux qui s'avèrent être le particularisme le plus global, excédant les cadres de la nation, de l'ethnie, de la race et de la classe. Ces logiques identitaires ont tendance à s'ancrer dans des conceptions collectives, exclusives, sectaires, absolues, ainsi que des postures de catégorisation partiales et réductrices. Maalouf, qui rédige son essai avant le 11 septembre 2001 et les verrouillages identitaires qui ont apparus depuis, met en garde – avec un optimisme et idéalisme qu'on ne peut que partager – contre les identités qui peuvent finir par s'avérer « meurtrières ». Comme le besoin d'une identité stable, de points de repère est grandissant au fur et à mesure d'une mobilité et d'une circulation accrues d'images, de valeurs, d'idées et de marchandises, on a besoin d'une politique de la « cohabitation culturelle » (Wolton 2003 : 79) qui reconnaisse la diversité culturelle des sociétés et qui crée une entente d'identités multiples sur une base de principes universels afin d'éviter une radicalisation des questions identitaires. Une telle politique est avant tout une question de la représentation, donc une représentation appropriée de l'hétérogénéité des sociétés contemporaines⁵¹⁶. On ne peut qu'adhérer à cette injonction de Wolton pour le cas de Maurice où certains groupes socialement désavantagés, mais pas pour autant minoritaires d'un point de vue numérique, ne sont que peu présents dans les représentations publiques.

Ces réflexions sur la question des identités culturelles nous mènent à celle de l'ethnicité.

⁵¹⁵ Dominique WOLTON, *L'autre mondialisation* (Paris, Flammarion, 2003 : 9)

⁵¹⁶ Cf. « C'est tout l'enjeu de nos sociétés multiculturelles où le système de la *représentation* politique, des médias et, plus largement, des institutions ne reflète pas la réalité socioculturelle. [...] Si la communication sociale et culturelle ne reflète pas l'hétérogénéité sociale, les groupes "non visibles" s'effacent, sans faire de bruit, en attendant de faire retour, ultérieurement, avec fracas. » (Wolton 2003 : 55-56)

III.2.1.2 *Identité(s) ethnique(s)*

Si dans les sociétés dites 'primitives', l'homogénéité de race, de langue, de culture est quasi totale (Abou 1981 : 30), le problème de l'identité de tout genre apparaît alors avec la différence. Une fois quittée cette « harmonie primitive [qui] est dans l'absence d'altérité »⁵¹⁷, se crée le besoin d'affirmation comme autodéfense, car la différence est souvent perçue comme menace et le sentiment de sécurité et de cohésion risque d'être troublé. C'est à ce moment que l'identité culturelle, en raison du flou qui l'entoure – tantôt elle se réfère à la culture d'un groupe, tantôt à celle de la nation, voire à une instance supranationale –, se voit souvent rattrapée par la notion d'identité ethnique ou de l'ethnicité.

L'ethnicité est une notion assez récente, davantage utilisée dans la critique anglo-saxonne et faisant partie, avec 'class' et 'gender', de la trinité analytique des *postcolonial studies*. En anthropologie, le terme 'groupe ethnique' a remplacé et discrédité dans les années 1960 celui de 'race' dans une évolution terminologique que d'aucuns critiquent comme un élan de politiquement correct. Il en est de même pour la notion de 'tribu', réalité plus isolée, qui se voit ainsi substituée, et dans les pays de langue anglaise en particulier, on parlera désormais au lieu d'« aborigènes » de 'minorités ethniques' car connotant généralement l'idée de contact et de relation dynamique (Eriksen 2002 : 10). Si l'ethnicité s'oppose certes à la conception de l'humanité divisée en des types biologiques génétiquement déterminés et fixés, cela n'a pas fait reculer les anthropologues, comme le souligne Mary Douglas, devant leur tâche de distinguer et de classer des formes de variation humaine⁵¹⁸. Et, bien évidemment, ethnicité ne veut pas dire que l'esprit plus ou moins fermé de la tribu est automatiquement dépassé.

Le terme d'ethnicité vient du mot grec *ethnos* ('nation') dérivé de celui de *ethnikos* ('païen'). La notion se rapproche de celle de 'peuple' (qui n'est pas moins floue) et l'ethnicité est considérée comme étant plus spécifique que la 'race', car un groupe 'racial' est censé pouvoir contenir plusieurs groupes 'ethniques'. On peut définir un groupe ethnique comme « un groupe dont les membres possèdent, à leurs propres yeux et aux yeux des autres, une identité distincte enracinée dans la conscience d'une histoire ou d'une origine commune » (Abou 1986 : 32). Similairement, Eriksen souligne que l'ethnicité se réfère à des aspects de relation entre groupes qui se considèrent eux-mêmes, et sont perçus par les autres comme culturellement distincts⁵¹⁹. Amselle est plus spécifique, en listant quelques grandes caractéristiques qui définissent un

⁵¹⁷ Françoise HERITIER, *Masculin-féminin. II : Dissoudre la hiérarchie* (Paris, Odile Jacob, 2002 : 23)

⁵¹⁸ Marie DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London & New York, Routledge, 2007 [1966] : 93)

⁵¹⁹ Cf. « ethnicity [...] refers to aspects of relationships between groups which consider themselves, and are regarded by others, as being culturally distinctive. » (Eriksen 2002 : 4)

groupe ethnique : « la langue, un espace, des coutumes, des valeurs, un nom, une même descendance et la conscience qu'ont les acteurs sociaux d'appartenir à un même groupe » (1999 : 18). Hall attire l'attention sur la dimension fondamentale et vitale de l'ethnicité, car elle « reconnaît la place de l'histoire, de la langue et de la culture dans la construction de la subjectivité et de l'identité, ainsi que le fait que tout discours est placé, positionné, situé, et que tout savoir est contextuel »⁵²⁰. Comme l'idée d'un groupe ethnique isolé n'a pas de sens, l'ethnicité est essentiellement relationnelle. Couvrant à la fois des aspects de gain et de perte dans l'interaction ainsi que des aspects de signification dans la création des identités, elle a donc une portée politique et symbolique. Des groupes ethniques ont un mythe d'origine commun qui offre un sens de continuité avec le passé et encouragent généralement l'endogamie. Il y a une logique classificatrice de 'nous' et 'eux', souvent perpétuée dans une forte utilisation des stéréotypes, mais la catégorie de 'nous' peut s'épandre et se réduire par rapport à la situation, les frontières ethniques peuvent évoluer et varier. Amselle parle à ce sujet du « flou caractéristique » de la réalité ethnique, affirme que « le cadre ethnique ne coïncide que rarement avec la formation politique de base » et finit par décrire l'ethnie comme « un composé spécifique, en équilibre plus ou moins instable, de culturel et de social » (1999 : 17). L'anthropologue postule donc de considérer les frontières ethniques avant tout « comme des barrières sémantiques ou des systèmes de classement, c'est-à-dire en définitive comme des catégories sociales » (*ibid.* 34). D'où la nécessité d'envisager des ethnonymes – nous en avons parlé au sujet du terme 'créole' à Maurice – comme des « signifiants flottants » (*ibid.* 37). Notons également que si l'ethnicité est traditionnellement associée à un élément extérieur de la nation (occidentale) ou bien à l'altérité (non occidentale), les présupposées souvent négatives et de marginalité que cela connotait dans les discours colonial et ethnographique ont donc tout sauf disparu. Dans l'industrie de consommation contemporaine des pays du Nord, l'ethnique fait partie intégrante d'une panoplie d'objets, de courants, de styles, de modes qui peuvent frapper par leurs aspects exotiques. Tout cela fait oublier que, d'un point de vue de l'anthropologie sociale, des populations majoritaires et dominantes ne sont pas moins ethniques que des minorités, et également qu'il ne faudrait pas cantonner le regard critique dans un passé colonialiste. Autrement dit, les Basques et les Bavarois sont aussi 'ethniques' que les Yoruba ou les Zoulous.

La plupart des chercheurs des années 1980 et 1990 analysent l'ethnicité en lien avec la question de la nation et le nationalisme (Anderson, Gellner, Hobsbawm, Ranger...). Comme pour d'autres concepts analytiques, l'île polyethnique qu'est Maurice échappe *a priori* à ces interprétations, car on y constate un « nationalisme sans ethnicité » (Eriksen 2002 : 115-118),

⁵²⁰ Stuart HALL, "Nouvelles ethnicités" (in Hall 2008b : 293)

c'est-à-dire que deux tendances complémentaires ostensiblement non ethniques – dans le sens traditionnel – y prévalent : la supra- ou transethnicité et le multiculturalisme sur lequel nous reviendrons. Mais bien évidemment, l'ethnicité est en lien avec d'autres identifications collectives, tels la race, la classe, la religion, le genre. Si la notion de race est aujourd'hui souvent remplacée par celle de 'culture', sa persistance est indéniable, ne serait-ce que par détour à travers l'utilisation du terme de racisme. Il est fondamental de voir que la race (ou au moins l'idée fixée et déterministe de celle-ci) existe comme une construction culturelle et sociale nonobstant sa possible réalité 'biologique' et 'objective' (2002 : 5). Cela devient visible à l'exemple des nouvelles formes de racisme⁵²¹. Ces 'néo-racismes', s'ils préfèrent investir la différence culturelle au lieu des traits de caractère inhérents, sont utilisés pour les mêmes desseins, à savoir la justification d'un ordre hiérarchique des groupes dans une société. À Maurice, si l'on parlait autrefois du préjudice de la race ou de la couleur pour dire la discrimination en termes ethniques, ce phénomène, on le sait, est aujourd'hui appelé communalisme. Notons enfin en passant qu'au-delà des liens évidents entre l'ethnicité et la race et la nation d'un côté, il est nécessaire de distinguer clairement entre ethnicité et classe sociale même s'il y a une forte *corrélation* entre elles (Eriksen 2008 : 5-8), comme l'exemple de Maurice le montre de nouveau clairement.

Dans les débats sur l'ethnicité, une notion non moins vague et instable fait son apparition permanente. Il s'agit de celle du multiculturalisme.

III.2.2 Questions de différentialisme ethnique

III.2.2.1 *Le multiculturel, le multiculturalisme et...*

Le multiculturalisme peut être considéré comme l'appréciation de l'acceptation et de la promotion de multiples cultures surtout à un niveau organisationnel (institutionnel, politique, juridique) de la société afin de respecter ce qui est généralement appelé hétérogénéité ou diversité ethnique (Wieviorka 2005a : 82-102). Ces mesures pour gérer harmonieusement le vivre-ensemble dans un espace multiculturel ainsi que la philosophie et la doctrine qui les sous-tendent sont profondément contestées de tous les bords, de la droite conservatrice aux

⁵²¹ Cf. « new racism » (Gilroy 2001) « néo-racisme » (Balibar 1997b) et « racisme différentialiste » (Taguieff 1990), développé également, entre autres, par Todorov (1989), Wieviorka (2005a). Hall (2008f : 392) soutient dans ce sens que « le racisme biologique et le différentialisme culturel constituent ainsi non pas deux systèmes différents, mais deux registres de racisme ».

progressistes libéraux, des modernisateurs aux antiracistes. Soulignons toutefois avec Hall, qui décrit le phénomène comme « une variété de stratégies politiques et de processus qui sont partout inachevés », qu'il est réducteur de parler simplement d'une logique multiculturaliste. Il faudrait plutôt voir la multiplicité des multiculturalismes (Hall 2008f : 375) ce dont Maurice est bien évidemment un exemple. L'île est non seulement une société polyethnique (Eriksen 2002 : 24), mais elle correspond aussi au modèle d'une société multiculturelle polycentrique⁵²². Il est difficile, à la différence d'autres espaces multiculturels qui sont le plus au centre des recherches dans le domaine – États-Unis, Canada, Australie, Europe... –, d'y voir de ce qui est appelé ailleurs, non sans susciter des polémiques bien entendu, *une seule Leitkultur*, donc 'culture dominante'. Il importe alors de relativiser certaines observations que les théoriciens font sur le fonctionnement et les logiques des espaces multiculturalistes.

Contrairement à la 'race' qui se fonde sur des présupposées biologiques (même s'il s'agit d'une construction politique et sociale), le multiculturalisme suscite un discours qui fonde la différence sur des traits culturels et religieux. Il rend possible une valorisation de l'altérité ethnique avec son entremêlement dynamique de traits d'identification qui est devenue un lieu d'identité très fort de nos jours. Il perturbe les classifications socioculturelles traditionnelles et pousse vers une reconsidération des vocabulaires politiques existants. Le multiculturalisme va souvent de pair avec la notion de « diversité culturelle » ou de la « mosaïque des populations » ainsi que l'impératif de la défense des identités culturelles face à la mondialisation. La promotion de la diversité culturelle est prônée par des organismes tels que l'UNESCO et Ulf Hannerz se prononce également dans un chapitre au titre programmatique – “Seven arguments for diversity” (2010 : 56-64) – clairement en sa faveur tout en étant conscient de ses écueils. Pour Hall, la question multiculturelle qui prend en compte l'irruption des marges au centre est alors devenue « une force disruptive »⁵²³ dans les sociétés aux projets traditionnellement plus centralisateurs. D'après le sociologue anglo-jamaïcain, cette force opère à trois niveaux. Elle déconstruit, d'une part, les catégories traditionnelles de l'ethnicité et de l'autre les conceptions culturelles binaires entre particularisme et l'universalisme issues des Lumières, et enfin les discours dominants occidentaux sur l'État libéral. La question multiculturelle qui permet d'après Hall d'inclure une réflexion sur des phénomènes hybrides et diasporiques, aide donc à penser et « définir la démocratie *comme un espace authentiquement hétérogène* » (Hall 2008f : 408). Avec Ernesto Laclau, on pourrait rajouter ici que la dynamique multiculturelle ne signifie pas seulement la subversion d'une conception ethnique traditionnelle des groupes dominants, mais que les groupes marginaux, dans leur positionnement sociétal, doivent impérativement négocier

⁵²² Cf. Lüsebrink (2008 : 17) qui se réfère au politologue allemand Claus Leggewie.

⁵²³ Hall (2008f : 384) se réfère à Barnor Hesse.

entre particularisme et perte d'une identité distincte⁵²⁴. *De facto* et *de jure*, l'île Maurice est logiquement, de par sa constitution démographique, allée vers l'idée d'un espace hétérogène depuis son indépendance. Le 'projet centralisateur' du règne colonial a été abandonné en faveur d'un pluralisme politique qu'il est fréquent de désigner comme multiculturalisme. Si l'on pourrait alors y applaudir cette valorisation du différentialisme ethnique, il importe de voir ses faces cachées, comme nous l'avons vu au sujet du communalisme. Car dans le discours dominant le multiculturalisme équivaut souvent à la promotion et reproduction de formes de clôture exclusives racialisées et ethnicisées.

III.2.2.2 ... ses dérives et apories

Dans l'espace multiculturel, mettre l'accent avec insistance sur l'ethnicité comporte de nombreuses dérives. Un multiculturalisme trop prononcé peut effectivement mener à ce qu'on peut appeler une *injonction à la différence*, c'est-à-dire que le droit à la différence est transformé en une exagération et survalorisation d'une l'altérité normative⁵²⁵. Ainsi, on reproduit souvent les logiques conservatrices que nous connaissons des vieilles utilisations de la 'race' et de la 'culture', à savoir l'homogénéisation, la fixation, l'essentialisation identitaires, ce qui peut mener à ce que Gilroy appelle des 'absolutismes ethniques' (2001 : 253). Nombre de discours sur la « diversité culturelle » ne cachent que mal une logique multiculturaliste aux différences culturelles et traditions ancestrales figées, ce pour quoi ils sont violemment fustigés, entre autres par Bhabha⁵²⁶ et Glissant⁵²⁷, respectivement les chantres de l'hybridité et de la créolisation. Hall voit également les dangers d'un retour d'une ethnicité 'absolutiste' qui « sur-

⁵²⁴ Selon Laclau, *tout* groupe marginal qui affirme son identité dans un environnement où les groupes dominants sont ouvertement ou implicitement réfractaires à ces affirmations court deux risques opposés et symétriques. Soit, si le groupe tente de maintenir son identité initiale telle quelle, il est susceptible de se condamner à une existence perpétuellement ghettoisée. Soit, si le groupe tente en revanche d'échapper à sa marginalisation, il doit s'engager dans une pluralité d'initiatives politiques, ce qui comporte le danger de diluer, voire de perdre l'identité différentielle originelle. Selon le politologue, il n'y pas de véritable solution dans ce cas, sauf des tentatives incertaines et précaires de négociation (« *precarious and contingent attempts of mediation* »), qui s'inscrivent donc dans l'idéal démocratique (Laclau 2007b : 49). Cet idéal est en conséquence un défi particulier dans l'espace multiculturel.

⁵²⁵ Cela rappelle (est en lien avec) la notion de « l'injonction de la mémoire » de Paul Ricoeur sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

⁵²⁶ On peut renvoyer ici, à titre d'exemple, à sa formulation du paradigme de la postcolonialité qu'il voit ainsi : « an *international culture*, based not on the exoticism of multiculturalisme or the *diversity* of cultures, but on the inscription and the articulation of culture's hybridity. » (Bhabha 2008 : 56)

⁵²⁷ Cf. «...une théorie moderne du multiculturalisme ne permettrait-elle pas en réalité de mieux camoufler le vieux réflexe atavique, en présentant le rapport entre cultures et communautés, à l'intérieur d'un grand ensemble [...] comme une juxtaposition rassurante et non pas comme une imprévisible (et dangereuse) créolisation ? » (Édouard GLISSANT, *Traité du Tout-monde*, Paris, Gallimard, 1997 : 39)

essentialise la différence culturelle, fixe des binarités raciales, les pétrifie dans le temps et l'histoire, donne le pouvoir à une autorité établie, privilégie "le père et la loi" et conduit à policer la différence » (2008f : 409). Le multiculturalisme peut même tendre vers la ghettoïsation et le fondamentalisme culturaliste, voire politique. Dans les cas les plus extrêmes, il mène à l'apartheid au cœur duquel repose une pure logique de la différence qui – soulignons le – est toutefois *de facto* impossible à réaliser (Laclau 2007b : 48-49). Les *politiques* identitaires multiculturalistes, qui frappent selon Eriksen par leur caractère quasi universel, fonctionnent selon des logiques simplificatrices, ne reflétant ainsi aucunement les véritables complexités de l'*expérience* multiculturelle⁵²⁸. Là où l'État encourage fortement des politiques identitaires – comme c'est le cas à Maurice –, des groupes et individus sont souvent obligés (plus ou moins directement) à correspondre aux labels ethniques. Le problème quasi inhérent de la création de définitions et de taxonomies ethniques 'objectives' et 'non ambiguës' dans des situations où l'on confère à des groupes des droits particuliers, consiste à savoir comment procéder avec ceux qui ne correspondent pas à ces taxonomies. C'est là le caractère conflictuel et le potentiel iconoclaste des métissages et des créolisations comme nous le verrons plus loin. Notons d'ailleurs que derrière l'idée du respect de l'*autre* généralement évoqué dans la logique multiculturaliste, il ne se dévoile souvent rien d'autre que celle de la tolérance. Or, celle-ci s'avère être assez douteuse, comme l'affirme de façon aussi provocatrice que pertinente Žižek, critique acerbe du multiculturalisme libéral et ses bases idéologiques⁵²⁹. Dans un pays où la

⁵²⁸ D'après Eriksen (2002 : 158-160), les politiques identitaires misent généralement sur les aspects suivants : le colportage d'une mauvaise distribution des ressources ; l'accent sur la ressemblance culturelle qui l'emporte sur l'égalité sociale ; l'invocation d'images passées de souffrance et d'injustice ; l'amalgame entre expérience personnelle et expérience groupale ; la mise en contraste entre premiers arrivés et envahisseurs ; enfin, la réduction de la complexité sociétale à de simples dichotomies.

⁵²⁹ Dans le raisonnement radical de Žižek, la logique de la tolérance coïncide avec celle de l'intolérance : « Today's liberal tolerance towards others, the respect of otherness and openness towards it, is counterpointed by an obsessive fear of harassment. In short, the Other is just fine, but only insofar as his presence is not intrusive, insofar this Other is not really other [...]olerance coincides with its opposite » (Žižek 2008 : 41). Le philosophe slovène consacre aussi un chapitre entier à la tolérance comme une « catégorie idéologique » (*ibid.* 140-177). Il se demande pourquoi tant de problèmes contemporains sont perçus comme des problèmes d'intolérance plutôt que de problèmes d'inégalité, d'exploitation, d'injustice, et, par conséquent, pourquoi la solution proposée est toujours l'idée de tolérance plutôt que celle d'émancipation ou de lutte politique. Les réflexions de Žižek joignent celles de Pierre-André Taguieff sur le racisme et l'antiracisme qui peuvent fonctionner comme une « antinomie fondamentale » avec l'un partageant *nolens volens* les logiques du phénomène auquel il s'oppose (*La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles* (Paris, Gallimard, 1990 [1987] : 29). D'après une logique similaire, Hall investit des notions anti-essentialistes d'identité afin de libérer le concept d'ethnicité de son 'simple' paradigme antiraciste celui-ci souvent connotant la différence immuable de l'expérience des minorités (Hall 2008b). C'est donc dans ce sens que nous devons comprendre les limites de la tolérance cosmopolite dont parle Kwame Anthony Appiah qui affirme de manière directe : « Toleration requires a concept of the *intolerable* » (*Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, London, Penguin, 2007 [2006] : 144). Si nous partageons entièrement ces idées sur la convergence systémique des logiques et des structures fondamentales de positionnements politiques à première vue antagonistes ainsi que la nécessité de démystifier le caractère soi-disant émancipateur de certains positionnements libéraux et politiquement corrects, l'idée de la tolérance n'est sans aucun doute *pas* à rejeter aveuglement. Elle paraît certes défailante par rapport à un véritable dialogue entre acteurs et une valorisation de l'altérité, mais elle constitue en revanche dans de nombreux contextes un avancement indéniable par rapport à des logiques de discrimination et d'exclusion ouvertes. Les homosexuels, handicapés, albinos et autres identités

valeur normative majeure est la tolérance (Eriksen 1994 : 557), de telles réflexions peuvent être très fructueuses. De manière générale, on constate que le différentialisme ethnique peut se transformer en un mécanisme décisif d'exclusion et d'inclusion et nous sommes de nouveau confronté à (ne serait-ce que la potentialité de) la violence.

Il n'est donc pas surprenant qu'à cause de sa complexité et de son interdépendance avec d'autres concepts et phénomènes, la notion de l'ethnicité reste problématique. Si le groupe ethnique se fonde sur un certain nombre d'éléments partagés plus ou moins objectifs – langue, religion, phénotype ou race, traits culturels, territoire, institutions –, les choses sont plus compliquées que cela. D'un côté, on peut se suffire d'une donnée objective, mais de l'autre, aucune n'est indispensable. De plus, les données objectives ne prennent sens qu'à l'intérieur de la conscience collective. Enfin, les facteurs fondamentaux que sont la race, la religion et la langue sont en même temps des réalités qui possèdent un fort symbolisme et donc un puissant potentiel d'idéologisation et de mythisation : la race tourne autour de fantasmes d'origine, de sexe et de sang, la religion invoque la question problématique des valeurs et la langue contient le pouvoir de nomination et d'expression. L'emphase exagérée sur l'ethnicité équivaut souvent à l'utilisation de préjugés basés sur l'ethnique pour la construction identitaire. C'est dans cette subjectivité que réside donc tout logiquement le caractère conflictuel de l'ethnicité. Cependant, de la même manière qu'il est trop facile de réfuter l'utilisation générale et essentielle des systèmes classificatoires et des stéréotypes qui, comme nous dit l'historiographie et l'anthropologie sociale, contribuent à situer sa place et celle des autres en société⁵³⁰, cette subjectivité potentiellement discriminatrice doit être réfléchie.

La ténacité historique et la renaissance du sens d'ethnicité sous de formes nouvelles, s'expliquent à cause du besoin de l'homme d'une solidarité organique qui le lie à un groupe où il se sent chez lui, en sécurité, connu et reconnu. On le sait, l'identité devient crucialement importante à partir du moment où on la perçoit comme étant menacée. L'idéologie ethnique

marginal(isé)es de certains états africains (et ailleurs) se contenteraient sans aucun doute d'une *tolérance* face aux exactions dont elles sont victimes... Rappelons aussi que le multiculturalisme et l'apartheid s'appuient *théoriquement* aussi sur un fondement similaire sinon identique, mais qu'*en pratique*, les deux formes *gèrent* la différence ethnoraciale différemment. Bien évidemment, nous sommes là au cœur de la discussion épineuse entre théoriciens de logiques systémiques et praticiens pragmatiques, telle qu'elle est menée par exemple au sein des *postcolonial studies* entre le courant (néo)marxiste et matérialiste d'une part et poststructuraliste de l'autre, un sujet sur lequel nous reviendrons.

⁵³⁰ Cf. « Le stéréotype perpétue un sens de la différence qui nous est indispensable : différence entre le moi et l'objet, lequel devient l'«Autre» dans nos représentations mentales stéréotypées. » (Sander GILMAN, *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la Race, de la Sexualité et de la Maladie*, Paris, PUF, 1996 : 14) et : « ...stereotypes help the individual to create order in an otherwise excruciatingly complicated social universe. They make it possible to divide the social world into *kinds* of people, and they provide simple criteria for such a classification. They give the individual the impression that he or she understands society. » (Eriksen 2002 : 25)

possède alors un attrait immédiat, car elle offre des réponses à des problèmes ‘éternels’ (et surtout irrationnels et donc non-idéologiques) de la vie : des questions d’origine, de destin et, finalement, du sens de l’existence. Elle a beau mener à des exclusions et inclusions, ce sont celles-là même qui donnent des repères clairs et donc souvent rassurants pour des schémas comportementaux. Cela est alors directement en lien avec le fait que l’identité est toujours limitée (« *bounded* ») et particulière et nous aide avec ses divisions et frontières à rendre le monde intelligible (Gilroy 2001 : 98). On peut se demander si une position structuraliste comme celle de Claude Lévi-Strauss, à savoir que « l’ethnocentrisme est un sentiment universel, inéliminable : dans certaines limites, il faut donc l’accepter et le légitimer »⁵³¹ – peut réellement être déclarée comme dépassée de nos jours poststructuralistes. Peut-on la dépasser d’ailleurs ? Ne trouve-t-elle pas un écho dans la « reconnaissance troublante » de Hall sur la construction des identités uniquement à travers la différence et les capacités, voire les nécessités à exclure que cela comporte ?⁵³² Il est également vrai qu’au sein d’un État-nation, une politisation trop forte de l’ethnicité peut éroder la substance de la citoyenneté. Mais, de nouveau, que veut dire ‘trop fort’, car bien évidemment, comme toute identité, l’ethnicité est ultimement politique, même si elle opère souvent au niveau de l’inconscient. Si les catégories identitaires ne sont donc pas absolues, objectives, stables, voire ne correspondent pas forcément à une ‘réalité’, elles servent toutefois – et c’est là leur puissance et danger – à légitimer des revendications pour accéder à des droits et des biens et comme une ressource dans la compétition sociale. De plus, l’appartenance ethnique a beau être flexible puisqu’elle subsume différents traits identitaires, en revanche, il ne faut pas enjoliver le fait que les frontières des groupes ethniques sont souvent (instrumentalisées et perçues comme) imperméables et qu’il est difficile d’y entrer et d’en sortir. Et ceci non seulement en raison de logiques qu’on aurait tort de considérer trop facilement comme discriminatrices, mais tout simplement parce que l’idée de culture comporte en elle, par définition, ne serait-ce qu’un noyau inébranlable de collectivité, de particularisme et d’exclusivité. C’est donc l’individu, le *locus* paradoxal entre l’universel et le particulier qui sera finalement l’agent pour dépasser ces rigidités identitaires (Žižek 2008 : 141).

Tout compte fait, qui dit ethnicité doit être conscient du fait des problématiques inhérentes du sujet. Pour ne pas tomber dans des idéalismes aveugles, il importe donc de prendre en

⁵³¹ Tabboni (1996 : 236) se réfère à Claude LEVI-STRAUSS, *Race et histoire* (Unesco, Paris, 1952).

⁵³² Cf. « Par leur capacité à exclure, mettre à l’écart, rendre “extérieur”, les identités peuvent fonctionner, au gré de leur parcours, comme des points d’identification et d’attache. Chaque identité possède sa “marge”, son excès, quelque chose de plus. L’unité, l’homogénéité interne, que le terme d’identité qualifie de fondatrice, n’est pas une forme naturelle de clôture, mais, au contraire, une construction ; et chaque identité nomme comme son autre nécessaire, quoiqu’occulté et réduit au silence, ce dont elle “manque”. » (Hall 2008a : 271-272)

considération le danger de l'ethnisme et de l'ethnisation. Qu'il s'agisse de l'acceptation multiculturaliste dominante conservatrice ou du contre-courant antiraciste, toute identité ethnique, comme le dit à juste titre Hall, « n'est pas vouée à survivre [...] en marginalisant, en dépossédant, en déplaçant et en oubliant les autres ethnicités » (2008b : 294). C'est là un véritable postulat pour la situation mauricienne. Afin de contrer l'ethnicité et ses possibles abus particularistes, on évoque souvent – en particulier dans la pensée française (et francophone) – les notions d'égalitarisme et d'universalisme. Celles-ci sont toutefois plus conflictuelles qu'elles ne semblent, comme nous le verrons par la suite.

III.2.3 Questions sur l'universel et le particulier, l'égalité et la différence

Dans un contexte pluriculturel, la notion de culture suscite une ambivalence qui est difficile à résoudre. On oppose souvent un universalisme privilégiant l'individu à un particularisme (ou multiculturalisme) privilégiant le groupe, sachant que les théoriciens en faveur d'une des positions dans sa forme pure sont assez rares. Si la notion de différence (culturelle, ethnique...) a le mérite indéniable d'avoir mis fin aux conceptions traditionnelles homogènes, monologiques, monadiques des identités, son hypertrophie et exagération peuvent s'avérer dangereuses, comme nous venons de le montrer. Toutefois, l'épée de Damoclès plane également au-dessus d'une conception qui se veut complètement universaliste. La dialectique entre différence et universalité ne se focalisant que sur l'un ou l'autre et se polarisant excessivement – une infranchissable altérité d'un côté, un égalitarisme absolu de l'autre – est donc porteuse d'ambiguïtés. Ici, la radicalisation et moralisation des différences, là, l'interprétation des différences en termes de déficit ; ici des hiérarchisations, là, la fossilisation par décontextualisation. Selon Taguieff, « le couple "rejet de la différence/éloge de la différence", s'il n'a guère de valeur de connaissance, a un visage idéologique déterminant » (1990 : 29). L'opposition entre un multiculturalisme normatif et un individualisme 'pur' doit alors être dépassée.

Il est compréhensible que la question du comment gérer la différence polarise violemment les esprits. De nombreux chercheurs soutiennent l'idée que la différence culturelle est tôt ou tard indissociable de la hiérarchie sociale et donc des exclusions. Simonetta Tabboni pense ce sujet de façon pertinente dans un article au titre programmatique "Il n'y a pas de différence sans

inégalité⁵³³. Elle souligne d'emblée que c'est une donnée universelle anthropologique et sociologique que « les hommes ne peuvent penser la différence sans lui associer un jugement de supériorité ou d'infériorité » (Tabboni 2001 : 73-74). L'ambition du projet démocratique de la différence 'neutre' serait alors extrême, sinon impossible. Mais ceci ne doit pas nous faire renoncer, d'après la chercheuse, à rendre moins destructrices les conséquences de la pensée enracinée de la hiérarchisation des différences. Tabboni appelle donc de ses vœux à ne pas tomber dans des extrêmes. Elle souligne que le postulat de la différence peut devenir purement défensif et donc conduire au rejet de tout universalisme qui est identifié à une domination. En même temps, précise-t-elle, appeler à l'égalité peut effectivement s'avérer être un instrument de domination, car nivelant les différences et donc faisant régner en son nom les intérêts du plus fort. Le philosophe anglo-canadien Charles Taylor, dans son fameux essai de 1992 sur le multiculturalisme, réfléchit également sur ces deux politiques et leurs postures antagonistes⁵³⁴ et par ailleurs, le débat nord-américain oppose à ce sujet les *communitarianists* et les *liberalists*⁵³⁵. Ainsi, pour Tabboni, la solution ne peut résider que dans le pragmatisme de la logique démocratique, c'est-à-dire dans un respect mutuel et une conscience fine, en d'autres mots dans l'acceptation qu'il n'y a pas de solution idéale, que l'ambivalence à l'égard de l'égalité et de la différence, de l'universel et du particulier, est en fin de compte normale. Ce respect mutuel ne serait pas donné, mais devrait être négocié et débattu en permanence afin d'obtenir et de nourrir une sensibilité à ces problématiques cruciales (Tabboni 2001 : 83-84). Dans un article antérieur, la chercheuse avait affirmé que si le dépassement du paradoxe entre égalité des droits et reconnaissance de la différence peut se faire à un niveau individuel, au niveau public, le conflit entre l'universalisme et identités culturelles, serait inéliminable⁵³⁶. Il importerait donc de reconnaître ceci et de contrôler démocratiquement le débat entre les groupes majoritaires et minoritaires en coprésence qui oscille en permanence entre des principes

⁵³³ Simonetta TABBONI, "Il n'y a pas de différence sans inégalité" (in Michel WIEVIORKA & Jocelyne OHANA (éd.), *La différence culturelle : une reformulation des débats*, Paris, Balland, 2001 : 73-99). Des idées similaires ont été développées précédemment par Louis DUMONT (par exemple *Homo hierarchicus : Le système des castes et ses implications* [1966] et *Homo aequalis : Tome 1, Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* [1976]) et Clifford GEERTZ (par exemple *The Interpretation of Cultures* [1973]). Wieviorka (2005b) les reprendra également dans ses travaux.

⁵³⁴ Cf. « Ces deux politiques [= de la différence et du libéralisme égalitariste], toutes deux fondées sur la notion de respect égal, entrent ainsi en conflit. Pour l'une, le principe de respect égal implique que nous traitons tout le monde en étant aveugles aux différences. L'intuition fondamentale – les humains commandent ce respect – s'attache à ce qui est identique en tous. Pour l'autre, on doit reconnaître et même favoriser la particularité. Le reproche que la première politique fait à la seconde est de violer le principe de non-discrimination. La seconde reproche à la première de nier toute identité en imposant aux gens un moule homogène qui ne leur est pas adapté. » (Taylor 2009 : 62-63)

⁵³⁵ Cf. Eriksen (2002 : 146-148), Wieviorka (2005a : 52-66) et Michael SANDEL "Les limites du communautarisme" (in *Le libéralisme et les limites de la justice* [1982, trad. par Jean-Fabien SPITZ], Paris, Seuil, 1999 : 11-21)

⁵³⁶ C'est ce qui nous semble comme un écho à l'opposition que pose Kipling [→note 147] entre un rapprochement des différences culturelles au niveau personnel opposé à un écart différentiel impossible à combler au niveau collectif.

opposés (*idem* 1996 : 248-249). L'engagement pour une voie authentiquement démocratique serait de « maintenir en vie un dialogue et une confrontation incessante entre des inspirations qui restent et qui doivent rester opposées, qui ne doivent jamais remporter une victoire complète » (*ibid.* 250). Cette ambiguïté irréconciliable comme base de la démocratie est aussi la conclusion succincte de Laclau dans un de ses articles :

The universal is incommensurable with the particular, but cannot, however, exist without the latter. How is this relation possible? My answer is that this paradox cannot be solved, but that its non-solution is the very precondition of democracy.⁵³⁷

L'identité dans tout cela ne peut donc être considérée que comme une pratique sociale dynamique de construction et négociation permanentes qui est porteuse d'entente et de construction, mais aussi de dysfonctionnement et d'échecs de communication. Complémentarité de l'égalité universaliste et des différences ou insolubilité de leurs interrogations : voilà également la définition de démocratie de Taylor, qui, comme Tabboni, se prononce en faveur de politiques mesurées de redistribution (donc, la discrimination dite positive ou inverse), pour non pas résoudre, mais *gérer* la question des identités différentielles. Mais comme l'existence humaine étant essentiellement une existence dialogique et interactive, c'est en particulier la notion de reconnaissance qui s'amalgame d'après Taylor très fortement à la question identitaire et qui peut s'avérer un domaine extrêmement conflictuel en cas de son absence ou déni⁵³⁸. Le philosophe canadien s'avère alors être un hybride conceptuel, c'est-à-dire un libéral individualiste en faveur de la reconnaissance de la différence culturelle. C'est à ce carrefour que réside aussi pour Hall l'exigence de la « question multiculturelle », à savoir...

de trouver un moyen innovant et inédit de combiner la différence et l'identité, de réunir sur le même terrain ces incommensurables formels des vocabulaires politiques – la liberté et l'égalité avec la différence, « le bien » avec « le droit »...

...avant de conclure que : « Formellement, cet antagonisme ne peut peut-être pas trouver de solution dans l'abstrait. Il peut cependant être négocié en pratique » (Hall 2008f : 407). Nous sommes là de nouveau dans un antagonisme entre *de jure* et *de facto*, entre théorie et pratique.

⁵³⁷ Ernesto LACLAU, "Universalism, Particularism and the Question of Identity" (in *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, 2007a : 35)

⁵³⁸ Il n'est pas surprenant que Taylor (2009 : 88) se réfère à ce sujet aux thèses de Fanon dans *Les damnés de la terre* sur la violence qui émane du manque de reconnaissance dans le contexte colonial.

Il nous semble assez évident qu'une séparation manichéenne entre le particulier et l'universel (et l'ethnique et le post- ou transethnique) est non seulement peu réaliste et faussée⁵³⁹, mais, d'un point de vue éthique et pragmatique, ces deux termes et réalités doivent aussi trouver une articulation non oppositionnelle pour dépasser les « identités meurtrières ». Nous avons vu qu'un traitement égalitariste des minorités peut s'avérer aussi problématique qu'un traitement différentiel. Afin de ne pas faire stagner les identités, toute société en situation pluriculturelle ne peut réellement fonctionner que s'il y a un dialogue perpétuel et équitable entre les communautés, comme l'affirme Lévi-Strauss :

La communication entre identités collectives développe toute sa richesse quand elle sait maintenir, sans sortir du champ des tensions, un déséquilibre raisonnable qui permet à la fois la protection de l'identité et sa mise en discussion.⁵⁴⁰

S'il est vrai que les idées lévi-straussiennes d'univers aux groupes et identités séparés et à l'intégrité culturelle ne tiennent que difficilement au regard des multiples phénomènes de mélanges de nos jours, certaines de ses logiques ne semblent aucunement révolues⁵⁴¹. N'est-ce d'ailleurs là pas une perspective qui rappelle celle de Žižek qui, tout en étant très sceptique par rapport aux logiques multiculturalistes, souligne l'importance d'une certaine « aliénation » dans le rapport avec *l'autre*. Il comprend celle-ci comme une distance tissée dans la texture sociale quotidienne, une l'interaction et fréquentation avec *l'autre* sans connaissance profonde : « sometimes a dose of alienation is indispensable for peaceful coexistence. Sometimes alienation is not a problem but a solution » (Žižek 2008 : 59)⁵⁴². Pour Maurice et ses logiques sociétales de l'évitement, du compromis, du « consensus négatif » (Arno & Orian 1986) et des « dénominateurs communs » (Eriksen 1998), les questions cruciales sont bien évidemment : que veut dire « déséquilibre raisonnable », quelle est cette « dose d'aliénation », qu'est-ce un dialogue équitable entre groupes ? En tout cas, il s'agit là d'une quête incessante et sisyphienne

⁵³⁹ Cf. « It is not only that every universality is haunted by a particular content that taints it; it is that every particular position is haunted by its implicit universality, which undermines it. » (Žižek 2008 : 155)

⁵⁴⁰ Tabboni (1996 : 237) résume ici la pensée de Claude LEVI-STRAUSS (*Race et histoire*, Unesco, Paris, 1952)

⁵⁴¹ N'est-ce pas parlant que même Gruzinski, chantre de « la pensée métisse », reprend les réflexions de Lévi-Strauss qui affirme : « Entre deux cultures, entre deux espèces vivantes aussi voisines qu'on voudra l'imaginer, il y a toujours un écart différentiel et [...] cet écart différentiel ne peut pas être comblé » (Claude LEVI-STRAUSS, *L'Identité*, Paris, P.U.F., 1977 : 322, cité par Gruzinski 1999 : 12)

⁵⁴² C'est là un parallèle avec l'opacité de Glissant qui souligne dans sa *Poétique de la Relation* (1990 : 207) qu'afin de se sentir solidaire de *l'autre*, d'entrer dans un dialogue constructif et vivre avec lui, il n'est pas nécessaire de le *comprendre*, *comprendre* dans le sens glissantien se référant au projet ethnographique occidental et ses exigences de transparence (cf. « dans *comprendre* il y a l'intention de prendre, de soumettre ce que l'on comprend à l'aune, à l'échelle de sa propre mesure et de sa propre transparence. » [Glissant 1994 : 126]). Il nous semble même possible de voir dans cette opacité glissantienne et l'aliénation selon Žižek une convergence avec l'idée de différence de Bhabha et une des notions-clés de cette pensée, à savoir la possible *incommensurabilité* entre différents groupes culturels (par exemple Bhabha 2008 : 254, 313, et "The Third Space: Interview with Homi Bhabha", in Jonathan RUTHERFORD (éd.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1991 : 208-209).

comme le rappellent les beaux propos de Zygmunt Bauman : « You cannot make this world kind and considerate to the human beings who inhabit it, and as accommodating to their dreams of dignity as you would ideally wish to be. But you must try » (2008 : 83). Autrement dit, dans notre monde postmoderne des flux transnationaux et des conflits interculturels, plus que jamais nous avons alors besoin d'éthique afin de gérer l'altérité⁵⁴³, et Taylor (2009 : 98) évoque l'exigence (toujours floue) de la morale à la fin de son essai sur le multiculturalisme. Cela ressemble à la proposition de François Laplantine et Alexis Nouss de prendre en compte une « éthique du métissage » par rapport aux logiques différentialistes et universalistes : « Avec le métissage, il ne peut y avoir à proprement parler de victoire d'un camp sur un autre, rien n'est jamais définitif, absolu, stabilisé, fixé dans l'espace d'un territoire...»⁵⁴⁴.

Ces propositions et mots d'ordre de la gestion de l'altérité en situation interculturelle sur une base démocratique-éthique impliquent donc d'abandonner des idées fixes de centre-périphérie, de totalité et une pensée catégorielle et classificatoire inflexible. Ils appellent non seulement à prendre en compte l'ambivalence à la base de toute idée d'identité, mais aussi à penser des phénomènes qui rendent la négociation identitaire encore plus complexe, à savoir des processus du métissage, d'hybridité, de diasporisation et de créolisation. Ainsi s'impose une transition vers d'autres formes de gestion et de conceptualisation des identités.

III.2.4 Jonctions et transitions : vers des modèles d'analyse pour penser les identités plus complexes

Nous avons parlé jusqu'à présent du 'simple' rapport identité-altérité et sa complexité inhérente ainsi que du phénomène du multiculturalisme et les débats que le différentialisme ethnique suscite. La situation se complique sensiblement avec le nombre grandissant de phénomènes qu'Eriksen considère comme « anomalies ethniques »⁵⁴⁵. Pour reprendre les

⁵⁴³ Cf. par exemple : Emmanuel LEVINAS, *Éthique et infini* (Paris, Fayard, coll. « L'Espace intérieur », 1982) et Zygmunt BAUMAN, *Postmodern Ethics* (Malden & Oxford, Blackwell, 1993).

⁵⁴⁴ François LAPLANTINE & Alexis NOUSS, *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir* (Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997 : 81)

⁵⁴⁵ Eriksen (2002 : 62-65) se réfère aux travaux anthropologiques séminaux de Mary Douglas qui, partant de l'idée de la viscosité qui se présente comme anormale et ambiguë par rapport aux états de solidité et de liquidité, analyse les comportements humains – inclusion, exclusion, rejet... – avec et face à l'anormal (Douglas 2007 : 47-50). *Nolens*

termes utilisés par certains sociolinguistes, on pourrait aussi parler de « franges périphériques instables » par rapport aux « noyaux durs ». De plus en plus de personnes ne rentrent effectivement pas dans des schémas de classification ethnique habituels. Dépendant de la situation, il s'agit de profils liminaux qu'on traduirait par l'idée de 'ni l'un, ni l'autre' ('*neither-nor*') ou, au contraire, 'l'un et l'autre' ('*both-and*'). Si cela concerne de façon accrue (mais pas exclusive) des populations en situation diasporique – Eriksen prend l'exemple typique de la deuxième ou troisième génération d'immigrés en Europe ainsi que des descendants de couples mixtes –, le fait se complexifie en particulier dans les contextes pluriculturels des terres post-esclavagistes et des îles créoles. Dans ces lieux, des siècles de « transculturation »⁵⁴⁶ ont eu des effets syncrétiques qui dépassent grand nombre de grilles d'analyse. Il est évident que ces phénomènes n'invalident pas les analyses et débats présentés jusqu'alors, loin de là. Ils rajoutent toutefois des dimensions supplémentaires, avec tout ce que cela comporte en termes de potentiel à la fois de conflit et de création.

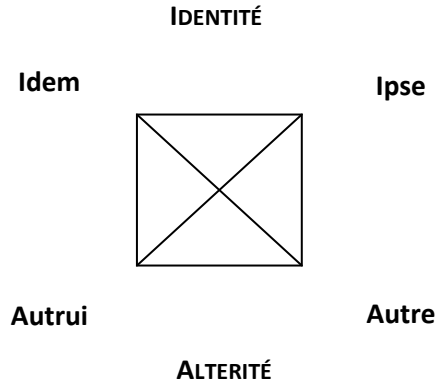
Un modèle d'analyse qui semble particulièrement apte à visualiser la complexité identitaire et les étapes conceptuelles qui mènent du 'simple' rapport entre *même* et *autre* vers le métissage, l'hybridité et la créolisation vient de Marc Gontard⁵⁴⁷. S'appuyant, entre autres, sur Paul Ricœur, Jean Baudrillard, Victor Segalen et Édouard Glissant, Gontard propose ce qu'il appelle une « sémiotique du même et de l'autre » (2002 : 137) qui non seulement brise avec les théories modernistes et dichotomiques de l'altérité, mais les diversifie à la lumière de la créolisation. Le couple différentiel souvent galvaudé 'identité-altérité' est en effet plus complexe que ce que ses sollicitations rapides et presque inflationnistes laissent supposer. Gontard hétérogénéise donc ces notions et fait ressortir la dimension sémantiquement ambiguë et disjonctive de l'identité et

volens, l'expression d'« anomalie ethnique » peut paraître assez malheureuse, car impliquant un écart à une quelconque 'norme' ethnique et les présupposés que cela peut connoter. Il est de même de l'idée douglasienne encore plus forte de la « pollution » ou « souillure » que ces anomalies signifient. Toutefois, s'il s'agit là de métaphores crues, elles ne sont pas dénuées de signification pour des phénomènes d'hybridation et leur possible vécu conflictuel comme nous verrons lors de nos analyses romanesques. Il n'est pas anodin que certains chercheurs, à l'instar de Hall, se réfèrent à la notion de « ce qui n'est pas à sa place » (*matter out of place*) de Douglas pour conceptualiser le racisme. Francis Affergan, en analysant les sociétés hybrides des Antilles, en parle aussi en tant qu'« anomalies au sein du paradigme classique de la démarche anthropologique » et, de manière plus générale, d'« impuretés » pour décrire des apports culturels exogènes, le métissage... (*La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel, 1997 : 220 et 235). Une telle terminologie relève donc en définitive des catégories d'analyse traditionnelles de l'ethno-anthropologie.

⁵⁴⁶ Le terme de transculturation est créé dans les années 1940 par le sociologue cubain Fernando Ortiz (*Contrapunto Cubano (1947-1963)*, 1978) en relation à la culture afro-cubaine et afin de remplacer les concepts réducteurs et métropolitains d'acculturation et de déculturation. Il est repris et développé par Mary Louis Pratt pour décrire les influences réciproques des modes de représentation et des pratiques culturelles dans des 'zones de contact' (colonies, mégalo-poles). Malgré cette réciprocité, des relations grandement asymétriques de dominance et de subordination existent dans la zone de contact qui est décrite ainsi : « "contact zones" [...] are social spaces where disparate cultures meet, clash, and grapple with each other, often in highly asymmetrical relations of domination and subordination – like colonialism, slavery, or their aftermaths as they are lived out across the globe today » (Marie Louise PRATT, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London & New York, Routledge, 1992 : 4).

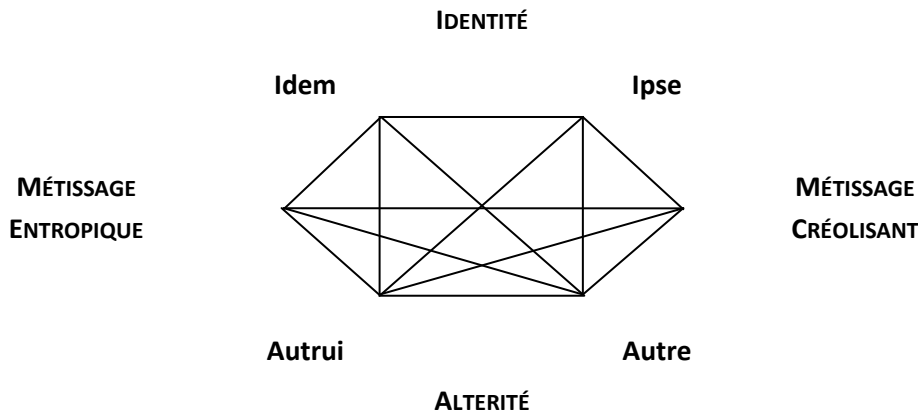
⁵⁴⁷ Marc GONTARD, « Métissage et créolisation, une théorie de l'altérité » (in Georges VOISSET & Marc GONTARD (éd.), *Écritures Caraïbes*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Plurial », 2002 : 137-144)

de l'altérité. Ainsi, la dialectique du *même* se sépare en « Idem vs Ipse », tandis que l'altérité se coupe en « Autrui vs Autre », perspective qui fournit le carré sémiotique suivant (*ibid.* 139) :



L'*identité-idem* désigne ici une forme collective d'identification tandis que l'*identité-ipse* est au contraire une forme personnelle d'identification. L'une concerne le sujet dans sa ressemblance et reconnaissance à un collectif, une classe, un groupe... ; l'autre voit le sujet dans un procès d'individualisation. Ainsi, l'ambiguïté de l'identité – entre l'identité ethnique, culturelle... (= le *même*) et l'identité individuelle (= le *différent*) – repose sur « une double relation d'opposition et de complémentarité, où le procès d'individuation se fait selon un paradigme de différenciation sur fonds collectif de ressemblance » (*ibid.* 138). Cette même polysémie se retrouve dans l'altérité : ici, l'*autrui* comme ce qui peut se comprendre dans l'*autre*, son « étrangeté assimilable », là, l'*altérité radicale*, la « différence irréductible », l'« inassimilable », l'« impensable », bien connus de la pensée de Segalen. Quitte à généraliser abusivement, on pourrait dire que ce schéma avec ses logiques différentialistes peut correspondre à un contexte multiculturel tel qu'il est souvent analysé aux États-Unis, au Canada, en Europe, en Australie, en Inde...

Or le modèle à quatre positions se complique dans des situations dynamiques de contact de culture, de métissage et de créolisation. Il s'agit là de processus créateurs – à raison ou à tort interprétés comme postmodernes – qui s'opposent à la dialectique « meurtrière » (Maalouf 1998) du *même* et de l'*autre* sur laquelle s'est fondée, entre autres, l'histoire de la modernité. Gontard (*ibid.* 142) élargit alors son modèle identité/altérité de la manière suivante :



Dans ce modèle hexagonal, sur fond de maintien de l'écart (*ipse*) ou de l'assimilation (*idem*), on distingue deux formes de métissage : le métissage acculturant ou entropique et le métissage créolisant, producteur d'une identité nouvelle et composite. S'il n'est pas question d'entrer à cet endroit dans les différents liens possibles entre les pôles et catégories, il suffira de dire que les phénomènes fusionnels complexifient sensiblement le carré sémiotique des identités. Les modèles visualisent bien que plusieurs dynamiques identitaires se cachent derrière ce qui est trop souvent faussement réduit à une *seule* logique. Ils mettent en garde contre le piège des simplifications et malentendus fréquents dans les discours sur l'altérité et l'interculturel qui se focalisent sur des dialectiques et binarismes réducteurs sans prendre en compte des évolutions plus hétéroclites.

Un grand nombre de théoriciens ont travaillé autour des concepts de *métissage*, de *créolisation*, de *diaspora* et d'*hybridité*, cette dernière notion étant davantage ancrée dans l'université anglophone. C'est en particulier l'espace caribéen et les métropoles (ou mégalo-poles) multiculturelles et cosmopolites, mais également d'autres aires de contact tel l'océan Indien qui ont donné lieu à la conceptualisation des phénomènes sociaux et ethnoculturels hétérogènes. Homi Bhabha, Édouard Glissant, Stuart Hall, Paul Gilroy, Robert Young, Robin Cohen, Jean-Luc Bonniol, Jean Benoist, Francis Affergan, François Laplantine, John Hutnyk, Nikos Papastergiadis, Serge Gruzinski, Carpanin Marimoutou, Françoise Vergès, Issa Asgarally, Anjali Prabhu et Rosabelle Boswell ne sont que quelques noms connus d'une panoplie de chercheurs ayant pensé ces concepts à un niveau global ou géographiquement plus restreint, en l'occurrence l'espace caribéen et indiaocéanique. Bien entendu, dans ce que nous avons présenté plus haut comme le *hype of hybridity*, la 'vogue de l'hybridité', des précisions s'imposent. Loin d'une simple mode de conceptualisations autour du composite, du fusionnel,

de l'hétérogène, il s'agit là d'indispensables outils pour penser le monde contemporain. Dans une progression vers ce que nous entendons par l'interculturalité pour la littérature et l'espace mauriciens, nous proposons donc par la suite une présentation et évaluation de ces modèles d'analyse composites.

III.2.5 Questions de métissage, de créolisation, de diaspora, d'hybridité

Dans le brassage et l'influence réciproques contemporains entre cultures et groupes ethniques, des phénomènes de modification, de transformation, d'altération, de dissolution et d'assimilation, de fusion sont omniprésents. Le débat du multiculturalisme laisse souvent de côté ces questions de mélange, de métissage, d'hybridité, de la créolité ou de la créolisation qui déconstruisent fortement toute idée de stabilité, d'homogénéité et d'étanchéité culturelle. Rompant avec les illusions rassurantes des logiques identitaires, ces notions sont non seulement complexes, mais aussi, pour cette même raison, souvent ambivalentes, perçues comme étant à la fois prophétiques et inquiétantes. Tous ces phénomènes très diversifiés et en perpétuelle évolution échappent encore davantage à des tentatives de définition que les notions discutées jusqu'alors. Si, pour prendre le cas du métissage, sa « la grande et seule règle [...] consiste en l'absence de règles, [qu'a]ucune anticipation, aucune prévisibilité ne sont possibles, [que c]haque métissage est unique, particulier et trace son propre devenir » (Laplantine & Nouss 1997 : 10), nous nous essayons toutefois à cerner quelques éléments centraux de ces concepts et notions qui ne font pas toujours l'unanimité parmi les chercheurs. Notamment, l'université française semble à maintes reprises en désaccord avec les courants dans le monde anglophone et on établit et maintient des frontières conceptuelles là où il y a à notre avis davantage de convergences que de divergences. Ils peuvent se manifester sous la forme la plus matérialisée et tangible ou bien comme conceptualisations et paradigmes. Les malentendus et confusions sont donc aussi grands pour la simple raison que les phénomènes de métissage, d'hybridité, de créolisation et ses diverses déclinaisons se réfèrent à des phénomènes biologiques, linguistiques, culturels, artistiques, voire épistémologiques.

III.2.5.1 *Métissage(s)*

Dans un article sur la littérature réunionnaise, on lit l'affirmation suivante : « Histoire métisse, espace métis, corps métis, culture métisse, langue métisse, et, pourquoi pas, texte métis ! »⁵⁴⁸ Née dans le domaine de la biologie pour s'étendre à celle de la linguistique (créolisations) et des religions (syncrétismes), la notion de métissage (et de *mestizaje*⁵⁴⁹) fait en effet son entrée en anthropologie et dans les arts, voire, non sans hésitations, dans la science et l'épistémologie. Si l'on peut généralement dire que les logiques et projets du métissage s'opposent à l'idée de la simple cohabitation et juxtaposition de groupes hermétiques et séparés les uns des autres, les choses sont plus difficiles que cela. On constate une multiplicité sémantique du terme et de son application à des situations très disparates, tels le mélange, la fusion, des pratiques syncrétiques... En raison de son caractère respectivement conscient ou inconscient, objectif ou partial, permanent ou provisoire, la notion n'est pas sans souffrir de ses variabilités. De toute évidence, les difficultés et confusions reposent dans le fait qu'on parlera de choses qui sont tantôt des réalités (biologiques, culturelles, ethniques...) concrètes, tantôt des concepts, des idéaux, des projets identitaires, voire des pratiques d'interprétation contestataires. Il suffit de lire la définition interdisciplinaire et postcoloniale que propose Françoise Lionnet du métissage :

Métissage is a form of *bricolage*, in the sense used by Claude Lévi-Strauss, but as an aesthetic concept it encompasses far more: it brings together biology and history, anthropology and philosophy, linguistics and literature. Above all it is a *reading practice* that allows me to bring out the interreferential nature of a particular set of texts, which I believe to be of fundamental importance *for the understanding of many postcolonial cultures*.⁵⁵⁰

On ne peut que partager ce postulat d'analyse composite afin de lire et comprendre les cultures postcoloniales et leurs productions littéraires. À l'instar de la notion de 'créolité' qui s'avère « l'objet de marchandages sur le marché du sens » (Marimoutou 2004b : 29), la rhétorique du métissage est également devenue un « idiome planétaire » (Gruzinski 1999 : 34) qui, en raison de ses incertitudes, ambiguïtés et imprécisions conceptuelles n'est pas dénuée d'antagonismes. On le lie à une profusion de vocables – mêler, mélanger, brasser, croiser, télescoper, superposer, juxtaposer, interposer, imbriquer, coller, fondre... – qui font régner le vague et l'imprécision. Le renvoi au mot mélange est problématique, comme le dit Gruzinski sans mâcher ses mots : « Perçue comme un passage de l'homogène à l'hétérogène, du singulier au pluriel, de l'ordre au désordre, l'idée de mélange charrie donc des connotations et des *a priori* dont il convient de se

⁵⁴⁸ Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU, "Écrire métis" (in Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU & Michel RACAULT (éd.), *Métissages : Littératures-Histoire*, Cahiers CRLH-CIRAOI, vol. 7, Saint Denis de La Réunion, L'Harmattan, 1992 : 247)

⁵⁴⁹ Cf. Gloria ANZALDUA, *Borderlines/La Frontera. The New Mestiza* (San Francisco, Spinsters/Aunt Lute Books, 1987)

⁵⁵⁰ Françoise LIONNET, *Autobiographical voices. Race, gender, self-portraiture* (Ithaca Cornell University Press, 1991 [1989] : 8, nous soulignons)

méfier comme de la peste » (*ibid.* 36). En raison de certaines incertitudes et ambiguïtés⁵⁵¹, le chercheur va jusqu'à exprimer sa compréhension vis-à-vis de ceux qui rejettent la notion lourdement connotée. Tentons toutefois de saisir certains de ses contours.

Pour François Laplantine et Alexis Nouss, le métissage met à mal l'opposition entre la mosaïque multiculturelle et les logiques assimilatrices et fusionnelles du *melting pot* :

Il s'offre comme une troisième voie entre la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différentialiste de l'hétérogène. [Il] est une composition dont les composantes gardent leur intégrité. (1997 : 8-9)

Le métissage s'opposerait donc non seulement à la simplification, la séparation, la clarification, la purification (de la langue, culture, mémoire...), mais aussi à leur totalisation, un nivellement uniforme, standardisant et banal, une réduction à une unité indifférenciée. Si cela paraît quelque peu idéaliste, force est de constater que selon les chercheurs, le métissage ne suppose pas seulement de la plénitude, des attractions, des conjonctions, mais aussi du vide, des répulsions, des disjonctions : « Le métissage n'est pas la fusion, la cohésion, l'osmose, mais la confrontation, le dialogue » (*ibid.* 10). Idéalistes ou non, à première vue de telles thèses vont jusqu'à se contredire⁵⁵². Mais ces incohérences nous semblent non seulement témoigner de la complexité du sujet, mais davantage relever de l'amalgame et l'intrication complexe entre différentes dimensions (matérielle, conceptuelle) du métissage. D'une part, les auteurs se focalisent sur les langues, la culture, les arts – tout en étant conscients du caractère (historiquement) conflictuel de la multi-appartenance biologique (*ibid.* 30-31) ; mais ce que l'anthropologue et le linguiste visent avant tout, c'est de faire du métissage un véritable paradigme, une « pensée métisse ».

Afin de sortir le métissage même de son ancrage dans le biologique et la matérialité, ils l'érigent en logique, voire comme concept, validant de ce fait le constat philosophique qu'« [i]

⁵⁵¹ Ainsi, Gruzinski (1999 : 37) déconstruit les distinctions habituelles faites entre le « métissage biologique » et le « métissage culturel ». Il affirme d'abord que leur rapport mutuel est tout sauf clair, puis que l'un et l'autre sont lourds d'ambiguïtés – respectivement autour de l'idée controversée de groupes humains et de cultures purs –, enfin que les liens bien existants avec le social et le politique sont souvent évacués.

⁵⁵² On note d'abord que leur composition métisse garde l'intégrité de ses composantes et qu'ils parlent de multiplicité, mais en même temps, il y aurait du vide (Laplantine & Nouss 1997 : 10). Comment d'ailleurs maintenir cette intégrité si l'évolution et la non-finition sont la règle du métissage (*ibid.*), si celui-ci est « un processus sans fin de bricolage » (*ibid.* 75) ? Mais surtout, l'exemple qu'ils donnent des Caraïbes et des Mascareignes, où ils constatent « un mouvement générateur de cultures [...] absolument irréductibles à la somme de leurs "composantes" [...] où le flux des imbrications est tel qu'il devient vain de se demander à quel fleuve principal appartiennent les différents affluents [...] car la culture vers laquelle on va l'emporte sur la culture dont on vient » (*ibid.* 31-32) est en nette contradiction avec leur perspective des « composantes gard[a]nt leur intégrité » (*ibid.* 9). L'approche de Vergès et Marimoutou (2005) est plus précise à ce sujet.

n'y a pas de concept simple »⁵⁵³. Ils s'opposent à la fois à la tentation différentialiste et universaliste et défendent l'idée d'un entre-deux, comme « troisième voie entre la fusion et le morcellement » (Laplantine & Nouss 1997 : 68). Toute forme primordialiste, fondamentaliste et totalitariste est rejetée en faveur d'un processus permanent de tension, d'oscillation, de mobilité, de négociation :

[L]a pensée métisse brouille [...]es catégories binaires, elle déclassifie, décatégorise. [...] Ce n'est pas une pensée de la source, de la matrice ni de la filiation simple, mais une pensée de la multiplicité née de la rencontre. C'est une pensée dirigée vers un horizon imprévisible qui permet de redonner toute sa dignité au devenir. (*ibid.* 83)

Ces propos qui rappellent les postulats du dynamisme démocratique plus haut sont tournés vers un futur de l'imprévisible et de l'indétermination. Les auteurs terminent alors leur essai comme une vision : « Le devenir jamais ne se devine : telle est la dynamique, vibrante et fragile, du métissage » (*ibid.* 114).

Tout en inscrivant le métissage dans un cadre difficile à établir dans la pratique, Laplantine et Nouss participent d'un courant d'une nouvelle anthropologie dont la pensée de l'intermédiaire se traduit déjà dans les titres des ouvrages : « logiques métisses » (Amselle 1990), « pensée métisse » (Gruzinski 1999), « pluralité des mondes » (Affergan 1997)⁵⁵⁴. Ces voix se démarquent plus ou moins explicitement de l'anthropologie culturaliste américaine et du structuralisme d'un Lévi-Strauss⁵⁵⁵. Si leurs observations concernent des processus plus objectifs et observables que les conceptualisations dont nous venons de parler, leurs préoccupations ne sont pas moins complexes, comme le montre l'interrogation d'Affergan :

Comment pratiquer l'anthropologie de mondes de plus en plus métis, dont les valeurs désordonnées et interchangeableables ne sont plus à même de tracer les lignes de force démarquant des territoires d'objets et de connaissances bien délimités ? (1997 : 219)

Affergan n'est pas le seul à être conscient d'une telle problématique. Jean-Loup Amselle, expert de l'Afrique de l'Ouest et l'un des premiers à utiliser la notion de métissage en anthropologie,

⁵⁵³ Gilles DELEUZE & Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?* (Paris, Minuit, 2005 [1991] : 21)

⁵⁵⁴ On verra que les notions de ces auteurs ont une forte ressemblance conceptuelle avec ce que Glissant appelle « la pensée archipélique » (1997 : 31).

⁵⁵⁵ Cf. « Certes, les anthropologues culturalistes américains tout comme Lévi-Strauss ont eu raison, face à toutes les philosophies de l'histoire et autres sagas du progrès de mettre l'accent sur les spécificités et le caractère relatif des valeurs promues par chaque société ; mais le corollaire de cette attitude généreuse est l'érection de barrières culturelles étanches qui enferment chaque groupe dans sa singularité » (Amselle 1990 : 34). Plus loin, Amselle va jusqu'à affirmer que le fondamentalisme représenterait la quintessence du culturalisme (*ibid.* 62-66). Gruzinski se positionne, lui aussi, contre « les thuriféraires de la *political correctness* et des *cultural studies* [qui] développent la conception d'un monde rigidifié en communautés étanches et autoprotégées à l'abri des citadelles universitaires de l'empire américain » (1999 : 11).

avait déjà dressé plus tôt un bilan assez iconoclaste des pratiques et théories scientifiques de sa discipline. Amselle (1990 : 9) remet en cause ce qu'il appelle la « raison ethnologique », à savoir « la démarche discontinuiste qui consiste à extraire, purifier et classer afin de dégager des types » sur laquelle la domination européenne et le discours colonial se sont traditionnellement appuyés. Face à ces postures qui décontextualisent à des desseins typologiques, il appelle à une perspective interculturelle, censée interpréter le fonctionnement des pratiques et entités sociales davantage en termes de mouvement, de plasticité, de mise en relation, de négociation. Il s'agit d'« une approche continuiste qui [...met] l'accent sur l'indistinction ou le syncrétisme originaire » qui rend compte de phénomènes de transition entre des « chaînes de sociétés » (*ibid.* 10), une sorte de continuum culturalo-linguistique. Amselle se prononce en faveur de « logiques métisses », d'une analyse qui soit sensible à la « problématique de la reproduction du Même dans l'Autre » ainsi qu'à « un syncrétisme originaire, un mélange dont il est impossible de dissocier les parties » (*ibid.* 248). Selon une telle perspective, il n'existe pas de cultures isolées ou discrètes ; elles sont toutes déjà d'une certaine manière métisses, hybrides. Dans des travaux ultérieurs, Amselle renonce à la métaphore du métissage, d'une part, car elle serait galvaudée à travers son emploi généralisé dans des champs très différents, de l'autre, à cause du poids biologique (et racialement) du polygénisme et de la zootechnique (et leurs théories raciales de la pureté des cultures). Il met en garde contre ce qu'il appelle le « fantasme du métissage », que cela soit inspiré par des motifs généreux ou simplement mercantiles, et affirme qu'on pourrait conserver le terme uniquement en le voyant comme « une métaphore libre de toute problématique de la pureté originaire et du mélange des sangs et donc un axiome renvoyant à l'infini l'idée d'une indistinction première »⁵⁵⁶. Avec un tel scepticisme, l'anthropologue substitue alors au métissage le concept de « branchements »⁵⁵⁷.

Gruzinski, dans la continuité des travaux d'Amselle qu'il considère comme pionnier dans le domaine, opte pour une approche différente qui, comme il l'affirme, « porte sur le processus de construction des métissages » (Gruzinski 1999 : 38). Pour l'anthropologue, la « pensée métisse », loin d'être un phénomène nouveau de la postmodernité ou postcolonialité, trouve ses multiples manifestations déjà dans des époques bien antérieures, nées de la rencontre et des chocs culturels entre l'Ancien et le Nouveau Monde. S'il applique donc la notion de métissage aux phénomènes de contact du XVI^e en Amérique et parle à ce propos de « mélanges [...] entre des êtres, des imaginaires et des formes de vie issus de quatre continents » (*ibid.* 56-57), il finit son ouvrage par une analyse des phénomènes de métissage plus contemporains. Sa conception devient alors tout à fait opératoire pour des contextes les plus différents. En conclusion, il affirme :

⁵⁵⁶ Jean-Loup AMSELLE, « Préface à la deuxième édition » (in Amselle & M'Bokolo 1999 : IX)

⁵⁵⁷ Jean-Loup AMSELLE, *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures* (Paris, Flammarion, 2001)

Le métissage apparaît donc comme mobile, instable, rapidement incontrôlable. On ne peut le contrer qu'en tentant de l'annihiler [...] ou en lui opposant un nouveau mélange, une nouvelle formule, qui finira d'ailleurs à son tour par échapper à ses promoteurs. La complexité des métissages et la méfiance qu'ils suscitent tiennent probablement à cette « nature » capricieuse [...]. Phénomènes sociaux et politiques, les métissages agencent en fait un tel nombre de variables qu'ils brouillent le jeu habituel des pouvoirs et des traditions... (*ibid.* 301-302)

Mobilité, instabilité, imprévisibilité, variabilité, déconstruction de traditionalisme, mais aussi extravagance et étrangeté : nous retrouvons là de nouveau des éléments-clés pour ce qui résulte du contact et choc interculturels.

Cette équivocité conceptuelle et ces flottements sémantiques autour des notions de culture et d'identité sont particulièrement saillants dans l'espace créole. Les sociétés créoles permettent au niveau microscopique de simuler les changements qui s'accomplissent de nos jours à l'échelle planétaire et ont de ce fait pu être perçus comme « le prototype du monde postmoderne »⁵⁵⁸.

Affergan qui 'définit' une culture créole comme « celle qui, par greffes successives, adjonctions et inventions permanentes, a surgi à partir d'une crise originelle » (1997 : 166), lance le défi – à travers le cas de la Martinique qu'il étudie – de repenser drastiquement les notions essentielles de l'ethnologie. On trouve dans le DOM français en effet une situation où la majorité des dichotomies identitaires habituelles sont dépassées, où « l'Un est dans l'Autre », où « le bouillonnement de sociétés et de cultures [est] en train de se faire et de se défaire simultanément » (*ibid.* 214, 218). Affergan qui lit l'émergence et le vécu des cultures créoles à travers la grille de la polyphonie carnavalesque, du dialogisme et de l'hybridation bakhtiniens (*ibid.* 203-217) n'est pas certain que le modèle antillais puisse servir de nouveau paradigme global. Celui-ci devra toutefois inciter à porter davantage le regard ethnologique sur des modalités de relation et de réciprocité.

Jean Benoist et Jean-Luc Bonniol sont parmi les chercheurs qui se sont le plus consacrés aux phénomènes de métissage dans les îles créoles⁵⁵⁹. Leur thèse principale au sujet du métissage tourne autour de l'inséparabilité du biologique et du social⁵⁶⁰, et en effet, les deux dimensions

⁵⁵⁸ Joseph J. LEVY, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques* (Montréal, Liber, 2000 : 150)

⁵⁵⁹ Cf. à côté de Bonniol (1992) et Levy (2000), par exemple : Jean BENOIST, "Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique" (in Jean-Luc ALBER, Claudine BAVOUX & Michel WATIN (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992 : 13-22) et "Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives" (in *Études créoles*, vol. XIX, n°1, 1996 : 47-60).

⁵⁶⁰ Voilà ce qui nous semble faire écho à un tout autre domaine, à savoir celui des *cultural studies* et des *gender studies* nord-américaines, où une telle posture est défendue avant tout par Judith Butler et ses travaux constructivistes sur les formations discursives de la matérialité (du corps, du sexe, de la race...) (Cf. Judith BUTLER, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, [orig. *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*, 1993], Paris, Éditions Amsterdam, 2009)

s'interpénètrent de façon très complexe. Benoist constate que derrière le fait biologique qu'est le métissage, c'est la différence phénotypique telle qu'on la perçoit culturellement qui est en question. Le métissage s'appuie donc sur la perception socialement significative d'une apparence physique. De ce fait, il peut être considéré comme « la manifestation biologique d'événements sociaux » (Lévy 2000 : 122) générés par la société de plantation. Benoist postule donc de ne pas interpréter les conduites sociales face au métissage comme « la sociologie d'un fait biologique », mais plutôt comme « la biologisation d'un fait social, comme un détour idéologique qui transfère à la nature un fait de culture » (*ibid.* 130). Sous cet angle, le métissage, quel que soit sa manifestation biologique, s'enracine dans le social. Il est ainsi « un lieu d'intégration de toutes les dimensions de la vie humaine : biologie, société, culture, valeurs » (Benoist 1992 : 13). Or, cette idée du métissage comme « métaphore du social » (*ibid.* 19) entraîne d'autres interrogations.

Le chercheur observe que lors de multiples transferts terminologiques dans divers domaines (anthropologie, linguistique, histoire), certains concepts ne sont pas assez « déréalisés » et qu'ils courent ainsi le risque de véhiculer des messages masqués (*idem* 1996 : 47)⁵⁶¹. Le métissage comme métaphore prend en effet ses origines dans le biologique renvoyant initialement à l'hybridation (des plantes, des animaux) et donc portant en lui de façon dissimulée les images dépréciatives d'impureté. Il en est de même pour le terme du syncrétisme (généralement utilisé pour des phénomènes religieux) qui a tendance à connoter l'altération de formes pures, la reconstruction hétéroclite, bref la décadence et la perte d'identités. Ce qui est bien sûr problématique, comme l'affirme Benoist, c'est que ces notions impliquent l'opposition entre une quelconque pureté initiale et le mélange qui la remet en cause. À la question de savoir comment est pensé le pur, on se rend compte qu'il est pensé comme cohérent, inaltéré, d'une identité affirmée et indiscutable et avec ses prolongations : la morale, l'éthique, l'esthétique. Tout logiquement, le métissage se pense alors comme mélange, bricolage, fragmentation, et ses prolongations négatives évidentes (*ibid.* 51-52).

Si le métissage permet donc de voir la perméabilité des groupes ethniques, la possibilité d'affiliations multiples, la circulation entre les cultures et les modes de vie, ce qui est susceptible de créer une sensibilité culturelle à la différence, une aptitude à varier les registres, il est aussi porteur d'ambiguïtés et peut s'avérer comme problématique. Notre analyse textuelle montrera cet aspect avec insistance.

⁵⁶¹ C'est aussi l'approche de Young (1995) concernant le terme de l'hybridité.

Il faut en effet se garder d'une euphorie automatique, susceptible d'oublier les violences systémiques entre cultures, communautés, hommes. La morphologie du terme 'métissage' – avec son préfixe 'négatif' – ne peut-elle pas suggérer que le processus de tissage implique l'idée de défaut, de défaillance, de disharmonie, d'éventuel manque, d'incomplétude, d'absence et de perte⁵⁶² ? L'appartenance double (ou plurielle) n'est certainement pas toujours vécue comme bénéfique, peut mener à des interrogations existentielles, voire induire la schizoïdie, car le contact des cultures qui est à la base du mélange culturel et biologique est loin de toujours s'opérer sur un pied d'égalité. Le résultat des unions forcées pendant la domination coloniale n'est qu'un des exemples les plus saillants d'une telle inégalité et de véritables 'traumas' identitaires que cela peut susciter et de nombreux auteurs ont travaillé sur le lien entre métissage et rapports de domination sexuels (Fanon 1975, Bastide 1961⁵⁶³, Bonniol 1992, Vergès 1999, 2002). Ce qui peut s'avérer difficile à assumer, c'est qu'une partie de soi participe de la couleur et de la culture des esclaves et une autre de celle des maîtres. Gruzinski affirme à ce sujet que « [l]es métissages des Temps modernes apparaissent d'ordinaire sur des fonds troubles, sur des lits d'identités brisées » (1999 : 60). Benoist est encore plus franc et rappelle une « historicité faite de contraintes » et que la société créole est « aussi l'auto-organisation d'un camp de déportés » (Lévy 2000 : 150-151). Dans des actualisations conflictuelles et douloureuses, le métissage peut alors se voir investi d'une part par la révolte ou la honte de celui qui porte la trace 'infâme' de l'ancien dominé, de l'autre par la culpabilité de celui qui porte l'héritage de la domination. De nos jours, des chercheurs constatent la persistance (au moins partielle) du problème identitaire du métissage :

Entaché de son histoire coloniale, le mélange des corps est encore souvent perçu comme un rapport de domination, une possession de l'esclave et du maître, inscrite à tout jamais dans la vie du sujet, qui conduit à considérer avec suspicion celui qui en est issu. [...] Produit d'une transgression, le métis est souvent voué à la marginalité ; il voit sa quête d'identité se heurter aux déterminismes de son environnement sociétal. (Alber *et al.* 1992 : 5, 6)

De telles interrogations identitaires concernent bien évidemment la place potentiellement ambiguë dans la société et ses logiques taxonomiques. Si le métissage sociobiologique peut certes s'avérer comme une capacité créative de subjectivation à l'interstice des cultures et parfois permettre l'ascension sociale⁵⁶⁴, il n'est pas du tout à l'abri des inégalités sociales qui

⁵⁶² François LAPLANTINE, "Préface" (in Roselyne DE VILLANOVA & Geneviève VERMES (éd.), *Le métissage interculturel : créativité dans les relations inégalitaires*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces Interculturels », 2005 : 12)

⁵⁶³ Roger BASTIDE, "Vénus noires et Apollons noirs" (in *Le Prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970 : 77-87 [repris de "Dusky Venus, black Apollo", in *Race & Class*, vol. 3, n° 1, 1961 : 10-18])

⁵⁶⁴ Qu'il s'agisse du discours scientifique ou populaire, on entendra souvent les termes de 'blanchiment'. Bonniol parle à ce sujet – en de termes qui frappent par leur froideur analytique – de la gestion du « capital racial » (1992 : 247).

peuvent se greffer sur des hiérarchies ethniques en place. Il a beau effacer les différences physiques et mettre à mal les frontières et catégories socio-ethniques traditionnelles, souvent on fait appel à de nouvelles formes de discrimination. Comme le dit Nikos Papastergiadis, diverses politiques hiérarchisent, s'approprient, fétichisent la marge, en font des quotas, afin de servir les intérêts du centre et maintenir son ordre⁵⁶⁵. Dans l'espace multiculturel, afin de permettre la perception de la différence, les grilles peuvent ainsi être recalibrées. Les politiques identitaires peuvent soit mener à la constitution d'un nouveau groupe 'intermédiaire', soit verser les individus qui portent le signe d'un éventuel mélange à une grande catégorie globale avec un large éventail généalogique et phénotypique ramenée à l'autre couleur stigmatisée. Dans l'un ou l'autre schéma – l'Afrique de Sud et les sociétés post-esclavagistes servant respectivement d'exemple –, est alors maintenue une dichotomie plus ou moins étendue entre 'nous' et 'les autres' (Bonniol 1992 : 115, 246)⁵⁶⁶. On peut se demander si les Créoles et la catégorie résiduelle 'Population générale' à Maurice ne constituent pas une variante de cette même logique classificatoire. Mis à part le cas des Franco-Mauriciens ne s'agit-il pas d'une rubrique susceptible d'encadrer toutes les identifications 'déviantes' ?

De manière générale, on peut souligner avec Bonniol que si « le préjugé de couleur "classique" est en train de disparaître [...] son socle identitaire demeure, pérennisant une logique de partition qui peut déboucher sur les pires haines raciales » (1992 : 251). Comme la célébration du métissage laisse dans l'ombre le fait central que ces mondes créoles sont fondés sur la violence (Benoist 1996 : 57) et que certains cadres implicites de la pensée ont la vie longue, c'est le travail de mémoire qui doit prendre en considération de telles hypothèses.

Ce sont là quelques-uns des *a priori* idéologiques (Bonniol 1992 : 145) qui reposent souvent sur des fictions génétiques⁵⁶⁷ et n'ont pas entièrement oblitéré l'obsession de la miscégénéation ce qui incite d'aucuns à abandonner la notion de métissage. De plus, les figures métisses sont souvent considérées comme issues 'uniquement' de la rencontre de deux univers⁵⁶⁸ ce qui ne

⁵⁶⁵ Cf. « politics by which the margin is hierarchised, appropriated, tokenised or fetishised in order to serve the interests and maintain the order constructed by the centre. » (Nikos PASTERGIADIS, "Tracing Hybridity in Theory", in Pnina WERNER & Tariq MODOOD (éd.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, ZED Books Ltd., 1997 : 272)

⁵⁶⁶ Benoist (1992 : 15) voit encore une troisième figure d'affiliation et d'intégration 'raciale' du métis, à savoir l'établissement d'un continuum dont le Brésil et La Réunion seraient l'exemple.

⁵⁶⁷ Cf. « métissage is dependent on the fiction of pure racial and geographical origins » (Eisenlohr 2001 : 257)

⁵⁶⁸ Cf. « Le métis, l'incertain, l'entre deux races, l'entre deux langues, l'entre deux familles, l'entre deux cultes, c'est l'opposé de toutes les normes à la fois : celles de la rationalité occidentale, de la morale chrétienne, de la structure linguistique la plus explicite, des modèles familiaux tels que les prônent toutes les sociétés. On est de la marge. C'est là qu'on a son centre : la marge » (Lévy 2000 : 159)

correspond parfois plus à l'hétérogénéité socio-ethnique dans les îles (et ailleurs). Enfin, le métissage et ses notions voisines sont de plus en plus employés de manière générale comme concept de marketing culturel et commercial et font florès⁵⁶⁹. En particulier dans les îles multiculturelles, cette décontextualisation et perte d'enracinement historique peut donc poser problème. Aux Antilles, c'est le terme de créolité, d'après le projet esthétique-idéologique de Bernabé, Chamoiseau et Confiant (1993) qui assure un ancrage épistémologique et la promotion de cette multiplicité dans la spécificité du lieu insulaire. Elle peut effectivement être considérée comme le « résultat anthropologique du processus de créolisation » (Marimoutou 1992 : 254). En revanche, comme la posture collective de la créolité n'est pas à l'abri de possibles fixations identitaires et de tentatives de reconnaissance d'un groupe au détriment d'autres, d'aucuns appellent à affiner une théorie du lien à l'instar de Laplantine (2005 : 11) qui souligne qu'on confond souvent en bloc le métissage avec luxuriance, surabondance, exubérance qui a pu être l'objet d'un certain hédonisme exotique dans les Caraïbes et au Brésil. Ce sera là aussi une différence avec Maurice où l'on voit définitivement moins cette profusion de la notion. En même temps, il paraît judicieux de différencier et de mettre en garde contre une assimilation aveugle du métissage à la fusion, la profusion, la prolifération et l'accumulation qui s'accordent enfin si bien avec l'idéologie capitaliste, qui, de son côté, absorbe le métissage comme une marchandise comme l'affirme Vergès⁵⁷⁰. De plus, Amselle constate que le cas des investissements de la 'Françafrique' dans le domaine culturel et artistique montre par exemple que les métissages culturels ne peuvent souvent se penser hors de leurs enjeux politiques (Mensah 2005). Enfin, le métissage, à l'instar d'autres phénomènes de contact maintes fois trop facilement célébrés, n'échappe pas au reproche d'élitisme de la part de certains chercheurs⁵⁷¹.

À côté du métissage, et souvent en lien avec lui, le terme de *créolisation* apparaît à de multiples reprises.

⁵⁶⁹ À titre d'exemple, c'est en 1997 que le constructeur Toyota lance la Prius, première automobile commercialisée comme « hybride » en raison de son moteur qui fonctionne soit à l'essence soit à l'électricité. Un exemple très récent est celui de la succursale réunionnaise du fabricant de peinture mauricien Mauvilac qui lance en juin 2011 la gamme 'Métisse', annoncée comme « la peinture qui fait tout ». Curieusement au même moment, les brasseries Bourbon à La Réunion sortent une bière au goût de litchi, appelée 'Metiss'.

⁵⁷⁰ Cf. « Global capitalism can absorb métissage as another commodity. Métissage has become a trope in European advertising, business, and the media to signify the new globalization of the world, its fundamental unity under the sign of capitalism. » (Vergès 1999 : 10)

⁵⁷¹ Cf. par exemple : « L'idée de métissage, de cosmopolitisme... est peut-être un thème amusant, et à la mode, pour quelques élites mondiales qui voyagent, travaillent et vivent confortablement, mais cela ne correspond *nullement* à l'expérience de millions d'individus. » (Wolton 2003 : 54)

III.2.5.2 Créolisation(s) : la pensée d'Édouard Glissant

À un niveau plus global, à travers les différents courants postmodernistes avec leurs érosions des entités holistiques qui ouvrent une nouvelle voie pour une réévaluation radicale des représentations, la créolisation a surgi comme *la* métaphore interculturelle par excellence. Dans les travaux de recherche en langue anglaise, on va même aussi loin que de parler du « C-word ». La créolisation prolonge généralement le concept du métissage même si celui-ci reste opérationnel chez certains chercheurs pour témoigner de la 'condition postmoderne'⁵⁷². Force est de souligner que le terme de 'créole' a pris des significations coloniales et postcoloniales différentes selon les espaces culturels⁵⁷³. On peut prendre l'exemple d'Anderson qui, dans un chapitre de son fameux *Imagined Communities* intitulé "Creole Pioneers" (2006 : 49-68), utilise l'expression de 'nationalistes créoles' pour les colons aux Amériques qui rejettent leurs allégeances au Vieux continent et 's'indigénisent' tout en restant attachés dans leur nouvelle identité à l'Europe. Cette perspective qui a pu considérer potentiellement tous les Européens dans les Amériques comme Créoles ne sera bien évidemment pas la nôtre, mais la variation sémantique persiste. Ainsi, à Trinidad, le terme 'créole' est parfois utilisé pour toute la population sauf celle d'origine asiatique, au Surinam, il désigne une personne d'origine africaine tandis qu'en Guyane française, il connote avant tout un mode de vie européen⁵⁷⁴. À La Réunion, l'expression peut (mais ne doit pas forcément) se référer à toute personne née dans l'île tandis qu'à Maurice, un Créole est une personne d'origine entièrement ou partiellement africaine ou malgache. Au-delà des différentes acceptations du terme, des ressemblances existent : les Créoles sont déracinés et appartiennent au 'Nouveau Monde' et sont donc d'une certaine manière en contraste avec des identités anciennes, 'profondes', enracinées (Eriksen 2007 : 155). Quoi qu'il en soit, de nos jours, on peut dire en définitive que l'acception de 'créole' s'est créolisée elle-même⁵⁷⁵. Dans un curieux renversement, en effet, les mondes créoles, anciennement considérés comme des marges imparfaites deviennent non seulement « un véritable prélude au monde moderne » (Benoist 1996 : 54), mais véhiculent aussi un nouveau message. On inverse les centres de référence et abandonne les images du 'péché originel', de 'l'impureté' fondatrice, de la stagnation dans l'entre-deux au profit d'une multiplicité, d'une mobilité, d'une fluidité dynamiques. Ulf Hannerz et James Clifford peuvent être considérés comme des figures de proue dans l'anthropologie anglo-saxonne sur la mondialisation créolisée

⁵⁷² Cf. « *métissage* and *indeterminacy* are indeed synonymous metaphors for our postmodern condition » (Lionnet 1991 : 17)

⁵⁷³ Cf. Stephan PALMIÉ, "The "C-Word" Again: From Colonial to Postcolonial Semantics" (in Stewart 2007 : 66-83)

⁵⁷⁴ Thomas Hylland ERIKSEN, "Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius" (in Stewart 2007 : 155)

⁵⁷⁵ Charles STEWART, "Creolization: history, Ethnography, Theory" (in Stewart 2007 : 5)

et leurs travaux ont influencé bien de penseurs postcoloniaux et des *cultural studies* tout en suscitant également des réserves⁵⁷⁶.

Si la créolisation partage initialement avec le métissage l'idée du mélange, de nombreux chercheurs postulent de dépasser une telle focalisation. Charles Stewart suggère par exemple d'aller au-delà de la fixation actuelle sur le mélange (« *mixture* ») comme trait distinctif premier de la créolisation en investissant l'idée de « restructuration » qui peut connoter le mélange, mais qui permet également de penser des phénomènes de réorganisation interne ou d'adaptation à un nouvel environnement sans élément exogène⁵⁷⁷. Cette suggestion ressemble à l'appel de Vergès de considérer la créolisation comme un mouvement dialectique d'oubli, d'adaptation et de transformation de ce qui a été adapté⁵⁷⁸. Comme nous le verrons ultérieurement, le récent paradigme de la créolisation india-océane suggère en effet une problématique de la perte et de la réappropriation. Enfin, on pourra définir avec Eriksen de manière très large la créolisation – en tant que phénomène au pluriel – ainsi :

⁵⁷⁶ Ulf Hannerz expose ses idées dans un article au nom programmatique "The world in creolisation" (in *Africa*, n° 57, 1987 : 546-59). Se focalisant sur le Nigeria, il constate un changement radical dans les cultures du dit tiers monde qui sont de plus en plus impliquées dans un trafic international de significations et s'inscrivent dans un réseau de perspectives et des processus de contact mondiaux : « The world system, rather than creating massive cultural homogeneity on a global scale, is replacing one diversity with another; and the new diversity is based relatively more on interrelations and less on autonomy » (Hannerz 1987 : 555). Inspiré par le paradigme caribéen, sa macroanalyse de la créolisation ne se limite pas à des espaces coloniaux et post-coloniaux et il l'élargira au niveau mondial dans ses travaux ultérieurs, avant tout dans *Transnational Connections* (2010 : en particulier 65-78). Pour James Clifford, la modernité se caractérise par le déracinement, la mobilité, l'aliénation, la tradition désancrée, le désordre. Dans l'introduction de son *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art* (Cambridge Massachusetts, Harvard, 2002 [1988]), symptomatiquement appelée "The pure products go crazy", il écrit sur l'ambiguïté de l'expérience caribéenne : « The roots of tradition are cut and retied, collective symbols appropriated from external influences. [...] Culture and identity are inventive and mobile. They need not take root in ancestral plots; they live by pollination, by (historical) transplanting » (Clifford 2002 : 15). L'histoire de l'archipel est explicitement marquée comme une histoire de violence et d'un potentiel syncrétique créatif : « The Caribbean history [...] is a history of degradation, mimicry, violence and blocked possibilities. It is also rebellious, syncretic, and creative. This kind of ambiguity keeps the planet's local futures uncertain and open. There is no master narrative that can reconcile the tragic and comic plots of global cultural history » (*ibid.*). La décontextualisation qu'opère Clifford pour appliquer son concept à l'espace des mégapoles contemporaines est enfin totale : « We are all Caribbeans in our urban archipelagos » (*ibid.* 173). Si ces élargissements conceptuels se sont vus fortement critiqués, il est toutefois significatif que Glissant lui-même inscrive les villes-mondes comme actrices principales dans son paradigme de la créolisation (Glissant 1997 : 247-252) et que l'idée réapparaisse dans des travaux plus contemporains, comme chez Achille Mbembe qui voit des villes comme Lagos, Douala, Dakar ou Abidjan sous le signe d'une « nouvelle urbanité, créole et à bien des égards cosmopolite » (*Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010 : 178). La lecture de grandes capitales sous l'étiquette de créolisation est violemment critiquée par Vergès qui s'oppose à la marchandisation des villes en termes d'hybridité : « There is now a pastoral of postcolonialism in which the city is the locus of transnational politics. Mixed, hybrid, creolized cultures and identities embody the transnational world [...]. Cities are now sold on the marketing of hybridities » ("Post-Scriptum", in Goldberg & Quayson 2002b : 356).

⁵⁷⁷ Cf. « Restructuring can involve mixture, and in some instances any distinction between the two is arbitrary. But restructuring can also occur through the internal reorganization of elements through a simplification of features without the addition of any exogenous elements. [...] The experiences of disease, deprivation and general adaptation to a new environment in the context of migration all exemplify creolization as restructuring. » (Stewart 2007 : 18)

⁵⁷⁸ Françoise VERGÈS, "Indian-Oceanic Creolizations: Processes and Practices of Creolization on Réunion Island" (in Stewart 2007 : 144)

Cultural phenomena that result from displacement and the ensuing social encounter and mutual influence between/among two or several groups, creating an ongoing dynamic interchange of symbols and practices, eventually leading to new forms with varying degrees of stability (Eriksen 2007 : 172-173)

Enfin, en prenant l'exemple de Maurice, Eriksen postule un retour vers l'analogie linguistique et parle d'un « continuum postcréole », c'est-à-dire une coexistence de divers phénomènes de créolisation à degrés variés où n'est pas non plus exclue l'idée de décréolisation qui désigne la fixation identitaire de formes culturelles anciennement créolisées (*ibid.* 175).

Au-delà de ces considérations purement anthropologiques et avant de revenir au paradigme india-océane, il nous semble indispensable de se consacrer dans un premier temps à la pensée d'Édouard Glissant, figure-clé dans la réflexion sur la créolisation.

Glissant s'inscrit dans une continuité de mouvements et de penseurs antillais (Négritude, Césaire, Fanon) tout en se distinguant de ses prédécesseurs, entre autres, par son refus de toute généralisation, d'absolutisme et de fixation idéologique. La recherche consacrée à sa riche œuvre littéraire et théorique est abondante et le poète récemment défunt (février 2011) compte parmi les penseurs les plus prolifiques, mais aussi les plus cryptiques de l'espace caribéen et créole. On lui doit l'antillanité, projet qu'il avait formulé dans les années 1960 et 1970, et le fameux *Discours antillais* (1981)⁵⁷⁹ où il décrit avec véhémence la nature ambivalente de la dépendance culturelle dans son archipel natal. À côté de la *créolisation*, les images-clés qui forment l'univers glissantien sont *l'identité-rhizome*, la *Relation*, le *Divers*, le *Tout-monde* et *l'opacité*. Ces concepts, métaphores, leitmotivs qui sont devenus une terminologie propre au poète s'entrelacent pour tisser un réseau de pensées, d'aphorismes, d'observations, de visions qui reviennent cycliquement dans ses principaux ouvrages récents où l'antillanité et l'enracinement géographique spécifique sont dépassés⁵⁸⁰. Que signifient ces termes ?

Glissant se réfère à maintes reprises à *l'identité-rhizome* de Deleuze et Guattari dans *Mille plateaux* (1980)⁵⁸¹ et opère un transfert en une *identité relation*⁵⁸², typique des cultures

⁵⁷⁹ Édouard GLISSANT, *Le Discours antillais* (Paris, Seuil, 1981)

⁵⁸⁰ Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation (Poétique III)* (Paris, Gallimard, 1990), *Introduction à une poétique du divers* (Paris, Gallimard, 1996) et *Traité du Tout-monde (Poétique IV)*, (Paris, Gallimard, 1997)

⁵⁸¹ Notons que Paul Gilroy dans son paradigme de « l'Atlantique noir » se réfère également aux deux philosophes français pour parler des « rhizomorphic, routed, diaspora cultures » des Amériques (*The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 1993 : 28). L'idée du « rhizomorphic principle » est reprise ultérieurement par Gilroy pour caractériser une acceptation contemporaine de la diaspora (2001 : 127).

composites comme les Caraïbes. La notion se caractérise par un nomadisme conceptuel, à savoir une « pensée de l'errance » ou « pensée du relatif » (Glissant 1990 : 31) qui s'oppose à la conquête et au désir obsessionnel d'un ancrage dans une filiation. Pour le poète, la réalité de l'archipel illustre naturellement cette pensée de la *Relation*, à savoir la capacité de concevoir une mise en lien dynamique et fructueuse de toutes les cultures. Dans la poétique de la Relation, l'errant « cherche à connaître la totalité du monde » sans prétention de la posséder (*ibid.* 33). Bien entendu, c'est à l'écrivain moderne que revient ici un rôle privilégié, car il a une conscience aigüe de cette Relation, cette multiplicité à la fois symphonique et dysphonique, et s'inscrit tout logiquement dans une pensée du multilinguisme, c'est-à-dire qu'il « écrit en présence de toutes les langues du monde », leitmotiv qui revient fréquemment dans son œuvre. Ensuite, pour Glissant, la Relation fait partie de la rencontre et confrontation des cultures qu'il désigne comme *Chaos-monde*⁵⁸³.

Dans un tel univers, la prétention à la transparence a disparu en faveur de ce qu'il appelle une *opacité* grandissante, notion qui est explicitement ancrée dans le projet identitaire du penseur. Son postulat – « Nous réclamons pour tous le droit à l'opacité » (*ibid.* 209) – traduit une objection aux modèles à l'identité classique et l'esthétique classiciste et leurs ambitions essentialistes. L'opacité glissantienne prend l'allure d'un « baroque mondialisé », pas tant au niveau de l'art et du style (quoique⁵⁸⁴), mais généralement en tant qu'une « manière de vivre l'unité-diversité du monde » (*ibid.* 91, 94). Grâce à ses esthétiques du contournement, de la prolifération, de la redondance, de la démesure, cette « force baroque » (*ibid.* 47) s'oppose à l'unicité, au purisme, à la quête de profondeur néo-classicistes et ses finalités uniformisantes et universalistes⁵⁸⁵. Cette démythification d'une transparence épistémologique quant au contact des cultures se trouve aussi chez Elleke Boehmer et Gayatri Spivak⁵⁸⁶, en particulier à travers la

⁵⁸² Cf. « La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ; ils [= Deleuze et Guattari] lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre » (Glissant 1990 : 23). L'image revient ailleurs, par exemple 1996 : 59, 90, 132, et 1997 : 21, 177, 196.

⁵⁸³ Cf. « J'appelle *Chaos-monde* le choc actuel de tant de cultures qui s'embrasent, se repoussent, disparaissent, subsistent pourtant, s'endorment ou se transforment, lentement ou à vitesse foudroyante : ces éclats, ces éclatements dont nous n'avons pas commencé de saisir le principe, ni l'économie et dont nous ne pouvons pas prévoir l'emportement » (Glissant 1997 : 22).

⁵⁸⁴ Au niveau de l'écriture, ce qu'il appelle la « parole de la nuit » (Glissant 1994) correspond bien évidemment à cette esthétique du baroque.

⁵⁸⁵ Il n'est pas étonnant que les métissages dont parle Gruzinski s'inscrivent dans une esthétique baroque, ni que Daniel-Henri Pageaux analyse la littérature antillaise par la notion de « néo-baroque » (« La créolité antillaise entre postcolonialisme et néo-baroque », in Jean BESSIERE & Jean-Marc MOURA (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001 : 83-115).

⁵⁸⁶ Boehmer utilise la notion d'« opacité partielle » (« partial *opacity* ») pour appeler à voir que les différentes cultures et leurs mondes conceptuels resteront toujours partiellement inintelligibles les uns aux autres (*Colonial*

notion de catachrèse⁵⁸⁷ de cette dernière. À Glissant, l'opacité permet également de dépasser l'idée des différentielismes d'un 'simple' multiculturalisme qui sert inévitablement à introduire des hiérarchies⁵⁸⁸. À cela s'ajoute un autre concept-clé. Dans le *Chaos-monde* glissantien, non seulement, « la Relation s'efforce et s'énonce dans l'opacité », mais c'est l'opacité « qui protège le Divers » (1990 : 200, 75).

Le *Divers* – par référence à Victor Segalen et son investissement de l'altérité lors du contact culturel – se caractérise ainsi pour Glissant : « Le Divers, la totalité quantifiable de toutes les différences possibles, est le moteur de l'énergie universelle, qu'il faut préserver des assimilations, des modes passivement généralisées, des habitudes standardisées » (*ibid.* 42). Le Divers nécessite et se nourrit de la totalité des particuliers qui se mettent en relation les uns avec les autres. Il revient donc non pas à une « outrance renouvelée des spécificités » ce qui équivaldrait au pluralisme totalitaire de l'apartheid, « mais à une liberté totale (rêvée) de leurs rapports, frayée au chaos même de leurs affrontements » (*ibid.* 75). Enfin, dans le *Tout-Monde* glissantien, tout finit par se cristalliser autour de la notion de *créolisation*.

Prenant appui sur la réalité antillaise, mais allant au-delà de celle-ci, la créolisation qui crée des sortes de « microclimats culturels et linguistiques » (Glissant 1996 : 19), se caractérise chez le poète tout logiquement par une ouverture et relativité, une différenciation et diffraction identitaires, la rencontre dans l'hétérogène, et même dans une dimension spirituelle. Porteuse à la fois de possibilités et de contradictions, il s'agit d'une relation qui n'est pas sans heurts et violences et chez Glissant, bien évidemment, « la créolisation est toujours baroque » (*ibid.* 51). De nos jours, la créolisation se mondialiserait – autrement dit, le monde « s'archipélise » (*ibid.* 44) – et se distinguerait par rapport à des phénomènes de contact antérieurs par sa dimension consciente (d'où le cercle qui se referme avec le multilinguisme qu'on écrit en présence de toutes les langues du monde). En ce sens, la créolisation brise donc le cadre du métissage :

and Postcolonial Literature (Oxford University Press, 2005² [1995] : 239). Spivak, de son côté, affirme au sujet-clé de la subalternité que « la connaissance de l'autre sujet est théoriquement impossible » (Spivak 1999 : 283).

⁵⁸⁷ Si l'on retrouve le terme de catachrèse dans des dictionnaires comme figure de style par laquelle on étend la signification d'un mot ou d'une expression au-delà de son sens propre, Spivak l'utilise pour suggérer la perversion, la transformation radicale d'un trope ou d'une métaphore : « a "wholesome" abuse of a figurative move » et : « a (conceptually) false metaphor, and/or a (metaphorically) compromised concept » (Spivak 1999 : 14 et 322). Elle reprend alors l'idée derridéenne d'une incomplétude originelle dans tous les systèmes de signification et l'adapte à des notions-clés, souvent représentant des groupes, tels que 'femme' ou 'prolétariat'. Comme déplacement intentionnel d'un référent, la catachrèse permet de retravailler et d'étendre des expressions et du savoir. Des concepts comme nation, démocratie... ont donc une place catachrétique dans le monde décolonisé, car ils ont été développés dans les formations sociales en Occident. Selon Spivak, la catachrèse en tant que 'métaphore sans référent littéral', invalide également des positions autoritaires ou dominantes évoquant l'Histoire : « History, rather than being a transcendental signifier for the weight of authority (or the authoritative explanation) is a catachresis, a metaphor that has no literal referent » (*ibid.* 331).

⁵⁸⁸ Cf. « La théorie de la différence est précieuse. [...] Mais la différence elle-même peut encore ménager une réduction au Transparent. » (Glissant 1990 : 203-204)

Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles. La créolisation diffracte quand certains modes du métissage peuvent concentrer une fois encore. (*idem* 1990 : 46)

Autrement dit, en des termes plus simples : « La créolisation, c'est le métissage avec une valeur ajoutée qui est l'imprévisibilité » (*idem* 1997 : 19). Avec une notion qui privilégie le processus et qui englobe le monde entier, le penseur se démarque explicitement du projet de la *Créolité* auquel il reproche de vouloir définir et fixer une identité créole dans le présent ce qui, malgré une certaine justesse, n'est toutefois pas sans susciter quelques interrogations critiques⁵⁸⁹.

Créolisation, archipélisation, rhizomisation du monde : il est certes vrai que la pensée prolixe et souvent cryptique de Glissant n'est pas exempte de faiblesses, de contradictions et d'apories, pourrait-on dire d'*opacités* ? D'aucuns considèrent son analyse du rhizome de Deleuze et Guattari comme erronée et à l'aune du « syncrétisme originaire » (Amselle 1990), la notion des cultures ataviques n'est effectivement pas sans insinuer l'idée de cultures discrètes et isolées ainsi que ses connotations culturalistes. La dette à Segalen peut également paraître très étonnante⁵⁹⁰. S'il est vrai que Glissant n'est pas aveugle aux contradictions et possibles violences

⁵⁸⁹ Cf. « Les créolisations introduisent à la Relation, mais ce n'est pas pour universaliser ; la "créolité", dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes – plus ou moins innocemment » (Glissant 1990 : 103). On peut se demander si l'insistance sur ces différences, certes quelque peu justifiables de par les textes en question, ne relève en revanche pas davantage de rivalités et d'antipathies politiques et personnelles entre les auteurs en question plutôt que de substantielles divergences d'idées. Sans aucun doute, *l'Éloge de la Créolité* n'a pas la densité philosophique de l'œuvre glissantienne et porte clairement la marque de son genre, le manifeste poético-politique. Il s'inscrit toutefois aussi dans le *Divers* segalien, l'Antillanité de Glissant – à qui, entre autres, le manifeste est dédié – et marque sa solidarité transinsulaire anthropologique et linguistique avec les Mascareignes (Bernabé *et al.* 1993 : 32-33, 43). De plus, la Créolité se présente comme une « mosaïque constitutive », une « totalité kaléidoscopique » et une « spécificité ouverte » (*ibid.* 27-28), se réfère au « processus de créolisation » (30) ainsi qu'à un syncrétisme non achevé (31) et vise enfin « une harmonisation consciente des diversités préservées : la DIVERSALITE » (54). De ce fait, elle se distancie explicitement des postures identitaires comme la négritude et se voit enfin comme précurseur de phénomènes mondiaux avec des propos qui sont d'une similitude frappante avec ceux de Glissant, par exemple : « La créolité exprimée frémit de la vie du Tout-monde, c'est le Tout-monde dans une dimension particulière [...]. Le monde va en état de créolité » (Bernabé *et al.* 1993 : 51). Où est la véritable différence avec la thèse principale glissantienne que « le monde se créolise » (Glissant 1997 : 15) ? L'œuvre de Glissant est indubitablement plus travaillée, poétique, universalisante, prophétique et met davantage l'accent sur l'*étant* que sur l'*être*. Chez les auteurs de la Créolité, on voit certainement aussi un risque d'ériger leur projet identitaire en modèle et d'essentialiser cette « diversalité » dont ils parlent, possible hybride qui se dévoile déjà dans le titre « élogieux » du texte. Enfin, ils restent géographiquement assez repliés et n'incluent que peu – contre leurs professions de foi – d'autres espaces créoles que les Antilles (Pour une critique de *l'Éloge de la créolité*, cf. par exemple Gallagher 2007). Cela étant dit, proclamer haut et fort de grandes divergences entre les postures glissantiennes et celles de ses homologues nous paraît toutefois quelque peu étonnant. Notons par ailleurs, comme le dit Félix-Lambert Prudent (séminaire, université La Réunion, mars 2011), que Chamoiseau a des affinités avec Glissant tandis que celui-ci est en froid avec Bernabé, et que le manifeste porte la marque de ses trois cosignataires, ce qui induit que certaines idées sont plus ou moins proches de Glissant.

⁵⁹⁰ Segalen insiste dans son fragment *Essai sur l'exotisme* (1918) sur la diversité culturelle afin de résister à la menace d'une uniformisation qui équivaldrait pour lui à une unité fatale sans différences, une stagnation entropique. Tout en allant vers l'*autre* et s'engageant avec lui, les frontières identitaires restent alors maintenues. Il s'agit ici d'un exotisme de la séparation qui lie le désir de l'*autre* à la sensation d'une différence irréductible. La dimension synthétique de la créolisation glissantienne nous semble donc *a priori* contraire à Segalen et son exaltation de la distance entre *même* et *autre*. Une perspective qui tente d'empêcher le rapprochement physique entre les peuples et qui, selon les analyses de Tzvetan Todorov dans *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*

impliquées dans le contact et la mise en lien entre cultures⁵⁹¹, de nombreux propos frappent par leur idéalisme sans bornes et une célébration excessive de toute différence⁵⁹². On pourra donc s'étonner de ce que ce fervent anticolonialiste et concepteur du projet politico-identitaire *Le Discours antillais* (1981) puisse postuler, entre autres, une relation d'équivalence entre les cultures et les peuples qui ne résisterait non seulement pas à une critique d'ordre matérialiste, mais même pas, comme nous l'avons vu, à l'analyse d'une logique démocratique avec ses différences et donc hiérarchies ineffaçables. Mais de plus, ces concepts tendent parfois à s'emmêler de manière inextricable et l'idée de la *Relation* qu'il appelle de ses vœux comme intransitive (ce qui équivaldrait donc à une relation simultanée et égale de tout à tout) semble détachée de toute réalité. Très souvent, l'opacité identitaire qu'il postule de valoriser ne peut se vivre dans les faits de manière épanouissante et le sujet des figures hybrides dans nos romans [→ ch. VI] témoigne justement d'une telle difficulté. Cependant, force est d'avouer que malgré ses lyrismes prophétiques et globalisants, Glissant s'enracine fortement dans de nombreuses causes sociales, aux Antilles et ailleurs. S'il ne cesse de réclamer ouvertement la dimension utopique de ses propos, à l'instar d'autres intellectuels aux engagements similaires⁵⁹³, cela ne saurait aucunement les discréditer. Il restera un penseur-clé de l'espace caribéen et visionnaire

(Paris, Seuil, 1989 : 357-372) partage le refus des croisements avec Gobineau, Loti et Lévi-Strauss, paraît en effet une référence bizarre d'un penseur créole. Si ces réserves semblent fort valides, force est toutefois de constater que Glissant est bien conscient de « l'irréductible diversité » prônée par Segalen (Glissant 1997 : 159) et qu'il le voit d'abord comme un précurseur qu'il compte dépasser. De plus, à travers sa notion d'*opacité* qui est censée résister à l'assimilation et l'homogénéisation aveugles, le Martiniquais introduit un élément d'altérité irréductible dans son propre paradigme : « pour qu'il y ait créolisation et relation, dit-il, il faut qu'il y ait valeurs culturelles différentes. [...] s'il n'y a pas de différences, il n'y a pas de relation » (*idem* 1996 : 97). Ailleurs, il affirme que « la créolisation n'est pas une fusion, [qu']elle requiert que chaque composante persiste » (*idem* 1997 : 210). C'est donc par ce biais qu'il rejoint Segalen et l'intègre dans son projet. S'étonner de la dette à Segalen, c'est donc insinuer que la créolisation glissantienne reposerait sur le biologique, ce qui, malgré les apparences, n'est pas le cas, puisque, en fin de compte, on reste au niveau conceptuel, comme l'affirme le poète lui-même : « on ne peut aborder la créolisation que par l'imaginaire » (*idem* 1996 : 126). Cependant – et c'est ici que repose la contradiction s'il y en a une –, vouloir écarter *entièrement* de la *Relation* la dimension matérielle de la créolisation semble de l'ordre de l'impossible si l'on maintient la situation antillaise comme origine du concept.

⁵⁹¹ Ainsi affirme-t-il que « l'identité-relation est liée [...] au vécu conscient et contradictoire des contacts de cultures » (Glissant 1990 : 158). De façon plus cryptique, il parle de « la Relation [qui] tend vers l'être de l'univers, par consentement ou violence ». Ce serait la Relation qui pourrait arriver à la connaissance de cet être sans violence, en prenant sa distance avec celle-ci sans toutefois la rejeter : « La Relation comprend la violence, en marque la distance » (*ibid.* 201-202). Ailleurs, l'auteur antillais est plus clair à travers la notion de créolisation : « la créolisation peut se faire sous des formes violentes ou non. [...] La créolisation comprend la violence et au sens total du mot comprendre, c'est-à-dire intègre la violence. [...] Il me semble qu'il peut y avoir des créolisations sans violence. Pourtant, je cherche des exemples et je n'en trouve pas ! » (*idem* 1996 : 51). Serait-ce donc à travers la Relation qu'on prendrait ses distances avec la violence comprise dans la créolisation ?

⁵⁹² Cf. par exemple : « La créolisation exige que les éléments hétérogènes mis en relation "s'intervalorisent", c'est-à-dire qu'il n'y ait pas de dégradation ou de diminution de l'être, soit de l'intérieur, soit de l'extérieur, dans ce contact et ce mélange. » (Glissant 1997 : 18)

⁵⁹³ À titre d'exemple, Paul Gilroy (2001 : 7) confesse également – tout en inscrivent ses travaux dans des logiques très pragmatiques – être motivé par des visions utopiques.

du contact interculturel universel qui a inspiré plus ou moins directement de nombreux projets artistiques⁵⁹⁴.

La figure d'Édouard Glissant nous semble permettre une transition vers les *postcolonial studies*. Professeur pendant vingt ans dans des universités américaines et spécialiste de William Faulkner, le poète martiniquais inscrit son œuvre d'ailleurs lui-même fortement dans les lettres anglophones et souligne sa dette, entre autres, envers le Saint-Lucien Derek Walcott et le Jamaïcain Edward Kamau Brathwaite⁵⁹⁵. La recherche le considère depuis un moment comme un penseur postcolonial (Lionnet 1991) et a pu comparer les théories de Bhabha à la Relation glissantienne⁵⁹⁶, concept auquel se réfère également l'important théoricien Paul Gilroy (2001). Cela dit, Glissant qui s'oppose à la « pensée de système » (1997 : 18) est expressément plus visionnaire et moins théorique que ces figures-clés⁵⁹⁷. Notons enfin que la créolisation de Glissant trouvera son écho transcontinental dans la proposition des « créolisations indio-océanes » de Françoise Vergès et Carpanin Marimoutou qui sera discutée plus loin.

Pour penser l'espace pluri- ou multiculturel dans les *postcolonial studies*, les questions terminologiques restent souvent dans un certain flou. Les concepts et notions se touchent, se superposent, s'amalgament et avec l'importance des *cultural studies* dans le domaine ainsi qu'avec un nombre grandissant de chercheurs d'origine et/ou de formation francophone (ou travaillant sur des espaces francophones), la situation se complexifie. Ainsi, McClintock (1995) utilise 'métissage' tout en publiant en anglais, tout comme Lionnet (1991) qui reprend par ailleurs la notion des « logiques métisses » d'Amselle (Lionnet 1993a) et se demande si l'on peut

⁵⁹⁴ Nommons, à titre d'exemple, le projet littéraire de la « Transpoétique » d'Hédi Bouraoui, poète canadien d'origine tunisienne qui marque explicitement son affinité avec la poétique de la relation glissantienne. Bouraoui propose, de manière non moins idéaliste que son homologue antillais, une « écriture interstitielle » et une « poétique de la béance » et élabore le concept de « nomaditude » et de « transculturalisme » pour transcender le multiculturalisme et ses replis communautaires (Hédi BOURAOU, *Transpoétique. Éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005).

⁵⁹⁵ Brathwaite est d'ailleurs parmi les premiers à théoriser le concept de creolization dans les Caraïbes (cf. *The Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, Oxford University Press, 1971)

⁵⁹⁶ Nous faisons référence en particulier aux travaux d'Anjali Prabhu (2007 : 116-122) qui compare Bhabha et Glissant sur de nombreux points tout en les dissociant autour des notions d'*agency*, de totalité et d'utopie qui correspondrait davantage à la vision du poète martiniquais. À notre avis, mis à part la différence que les théories de Bhabha prennent parfois une allure encore plus complexe et cryptique et que Glissant est beaucoup moins académique – on cherchera en vain des citations, références ou bibliographies dans la plupart de ses essais –, une comparaison des deux penseurs nous semble possible et fructueuse. À titre d'exemple, l'imprévisibilité et le dynamisme se trouvent autant dans la créolisation glissantienne que le tiers espace de Bhabha, ils partagent une antipathie d'un différentialisme multiculturaliste figé et la traduction est une notion-clé de leurs projets 'identitaires' respectifs. Cela étant dit, le prophétisme totalisant et un indéniable lyrisme distinguent Glissant certainement de son homologue indo-américain.

⁵⁹⁷ Cf. le refus manifeste de Glissant d'identifier l'antillanité comme une théorie : « plus qu'une théorie, une vision » (*Le Discours antillais*, Paris, Seuil 1981 : 495, cité par Gallagher 2007 : 225).

transférer le modèle d'analyse de la créolité antillaise à l'océan Indien⁵⁹⁸. Il en est de même pour Vergès (1999) qui emploie 'métissage' toutefois de manière très différente, à savoir dans sa signification coloniale⁵⁹⁹, et se tourne vers d'autres concepts dans des travaux ultérieurs. Sociologue politique à l'interstice des traditions académiques francophonistes et anglo-saxonnes, elle va jusqu'à juxter les termes de 'diaspora', d'hybridité, de 'créolisation', de 'transnationalisme' et de 'cosmopolitisme' sans opérer de véritable différence⁶⁰⁰. Hall agit similairement quand, pour caractériser l'espace pluriel caribéen, il enchaîne les termes 'diaspora', 'diversité', 'hybridité' et 'différence' sans vraiment les distinguer⁶⁰¹. Gilroy de son côté subsume les phénomènes de créolisation, de métissage, de mestizaje et d'hybridité sous « la double conscience » de son paradigme (post)diasporique de « l'Atlantique noir » (1993 : 2). Quand les traductions s'en mêlent, cela devient encore plus compliqué et le cas d'Eisenlohr (2009) qui utilise le terme de 'creolization' pour penser un phénomène qui nous semble davantage relever de la 'créolité' ou de 'l'identité créole' n'est qu'un des multiples exemples. Pour Prabhu (2007 : 147), l'hybridité devient une sorte d'hyperonyme qui contient à la fois les concepts de diaspora et de créolisation, celle-ci prenant toutefois un engagement plus dynamique avec la question du passé tandis que celle-là se réfère à des stratégies d'identification plus traditionnelles. Plus tôt dans son ouvrage, elle avait opté pour le terme collectif de 'creolization' traduisant celui-ci par 'postdiaspora hybridity' (*ibid.* 2-4). Comme nous le verrons par la suite, chez Hall et Gilroy, les termes de 'diaspora' (ou de 'diasporisation') obtiennent une telle acceptation métaphorique beaucoup plus large. Enfin, et surtout pas des moindres, s'il y a souvent divergence entre les théories, discours et pratiques des phénomènes

⁵⁹⁸ Cf. Françoise LIONNET, "'Créolité' in the Indian Ocean: Two Models of Cultural diversity" (in *Yale French Studies*, vol. 82, n° 2, 1993b : 101-112)

⁵⁹⁹ Cf. « Thinking *métissage*, I argue, requires accepting a genealogy and a heritage. In other words, the recognition of a past of rape, violence, slavery, and the recognition of our own complicity with the wicked ways of the world » (Vergès 1999 : 11). La chercheuse identifie le terme 'métissage' comme 'miscegenation' en anglais (*ibid.* 255) afin de clairement souligner la connotation historique de la transgression raciale. Notons toutefois que l'expression 'miscégénéation' existe même si elle est peu utilisée et ce très probablement à cause ses connotations racistes, à l'instar de son équivalent anglais comme le souligne Richard NEWMAN : « Miscegenation, a term for sexual relations across racial lines; no longer in use because of its racist implications » ("Miscegenation", in Kwame APPIAH & Henry Louis GATES (éd.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, New York, Basic Civitas Books, 1999 : 1320). Par ailleurs, l'ouvrage *Logiques métisses* (1990) d'Amselle a été traduit en anglais par *Mestizo Logics. Anthropology of Identity in Africa and Elsewhere* (Stanford, Stanford University Press, 1997), de même que celui de Gruzinski – *La pensée métisse* (1999) – par *The mestizo mind: the intellectual dynamics of colonization and globalization* (London & New York, Routledge, 2002).

⁶⁰⁰ Cf. « Diaspora, Hybridity, Creolization [...]. Though distinctions have been made, their consequences can be compared: the process of displacement and flexible identities, the position of "in-betweenness" and impurity, and the experience of transnationalism and of cosmopolitanism. » (Vergès 2002b : 356)

⁶⁰¹ Cf. Stuart HALL, "Identité culturelle et diaspora" (in Hall 2008c : 323)

en question, le regard analytique a parfois tendance à 'glisser' imperceptiblement de l'un à l'autre, comme l'avoue Clifford dans son étude sur la diaspora⁶⁰².

Quitte à schématiser un domaine autrement plus complexe et au-delà de ces hybridations terminologiques, on constate fréquemment l'utilisation (et l'opposition) de deux concepts dans les *postcolonial studies*, à savoir celui de *diaspora* et, encore davantage et inévitablement, celui d'*hybridité*. C'est vers la notion de diaspora qu'il importe de se tourner dans un premier temps.

III.2.5.3 *Diaspora(s) : la pensée de Paul Gilroy et de Stuart Hall*

Le terme de diaspora, originairement utilisé pour l'expérience des Juifs en Europe, suggérant leur connexion à la terre ancestrale malgré une vie entièrement passée ailleurs, est aujourd'hui aussi appliqué à d'autres groupes et populations. Nonobstant de possibles adaptations à leur terre d'accueil, l'identité diasporique met souvent l'accent sur la conservation et la recréation de la culture ancestrale et des identifications exclusives. C'est donc un projet culturel et fréquemment politique qui peut agir sous la bannière de la continuité historique et du purisme, et se référer à un retour en arrière qui tantôt se focalise sur le pays d'origine ou des ancêtres tantôt sur le déracinement, souvent vécu de façon traumatique. Cela peut se transformer en une victimisation et en effet la conception de la diaspora tend maintes fois à s'appuyer sur une définition atemporelle et exclusive de la « tribu », d'une lignée ininterrompue et mythique entre passé, présent et avenir. On voit donc aisément comment une idée fermée de la diaspora s'inscrit dans la logique d'un multiculturalisme traditionnel et ses écueils possiblement ethnocistes que nous avons présentés ci-dessus. On y reviendra donc plus en détail à cet endroit.

Des théoriciens y opposent alors souvent la notion d'hybridité et son idée du mélange culturel, de l'émergence d'identités ambiguës et 'impures', bref un anti-essentialisme abondamment célébré dans les romans de Salman Rushdie. Bien évidemment, comme l'affirme Eriksen (2002 : 153), de telles oppositions entre d'un côté une identité collective stable, et de l'autre une identité fluide, ainsi que leurs connotations antagonistes (continuité, fermeture, territorialité, enracinement vs rupture, ouverture, déterritorialisation, changement) donnent une image trop binaire. La réalité multiethnique doit effectivement prendre en compte à la fois le phénomène de diaspora et d'hybridité ainsi que la possibilité de leur entremêlement et

⁶⁰² Cf. « There is sometimes a slippage in the text between invocations of diaspora theories, diasporic discourses, and distinct historical experiences of diaspora. » (James CLIFFORD, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1997 : 244)

interaction. Prabhu affirme la même chose en subsumant la diaspora et la créolisation sous le 'terme-parapluie' de 'hybridity' : « both diaspora and creolization as strategies are essential to any discourse of hybridity » (2007 : 147). Si nous avons parlé plus haut de la nécessité de voir la multiplicité des multiculturalismes, il en est de même pour les phénomènes et résonances les plus divers qui se retrouvent souvent (et injustement) subsumés sous le terme de diaspora comme le montrent les travaux de Robin Cohen et James Clifford⁶⁰³. Faut-il d'ailleurs souligner que la question diasporique ne concerne pas seulement les 'objets d'analyse', mais également l'expérience des théoriciens et chercheurs eux-mêmes ?⁶⁰⁴ La diaspora dans un sens conventionnel connote donc des idées de continuité historique, de racine, d'origine clairement assignable, pour adhérer de ce fait souvent à une logique de différentialisme ethnoculturel. Cela étant dit, il existe de nouveaux emplois de la notion qui investissent davantage des questions de mouvement, de mélange et d'interconnexion des références culturelles. Ici, la diaspora dépasse nettement son opposition à l'hybridité, ce dont témoignent en particulier les travaux de Paul Gilroy et Stuart Hall.

Dans un ouvrage séminal de 1993, Gilroy établit le paradigme de « l'Atlantique noir » qui, non sans rappeler l'expressivité et la créativité du contact des cultures américaine et caribéenne que constate Gruzinski (1999), soutient l'idée que la diaspora afro-caribéenne ne peut s'analyser par le prisme d'un quelconque registre culturel 'pur' et homogène. Le modèle de Gilroy correspond au schéma des « diasporas déterritorialisées » (Cohen 2008 : 123-139), se réfère à l'idée d'une culture hétérogène dont les techniques et les thèmes transcendent à la fois l'appartenance ethnique et nationale⁶⁰⁵. Le théoricien anglo-guyanais constate un développement et une articulation des anciennes structures transnationales de ces cultures en un système contemporain mobile et « disloqué » (Gilroy 1993 : 80). En d'autres mots, ces cultures 'atlantiques' aux Amériques qui ont pu adhérer par moments à une posture diasporique afrocentriste obsédée par la tradition, le mythe, les origines, se distinguent de nos jours par leur 'caractère hybride' (*ibid.* 99). Elles s'inscrivent davantage dans la 'tension entre racines et routes' (« *roots and routes* », *ibid.* 133) et encore, l'idée de la route cède davantage la place au 'chronotope du carrefour' (*ibid.* 199). L'Atlantique noir se décrit donc avant tout par une « double conscience », notion empruntée à W.E.B. Du Bois et s'oppose à l'idéologie nationaliste afrocentriste et son investissement identitaire d'un passé mythique avant le choc de la rencontre

⁶⁰³ Cf. par exemple Robin COHEN, *Global Diasporas. An Introduction* (London & New York, Routledge, 2008² [1997]) et James CLIFFORD, "Diaspora" (in Clifford 1997 : 244-278).

⁶⁰⁴ Cf. par exemple Jackie ASSAYAG & Véronique BENEÏ (éd.), *At Home in Diaspora. South Asian Scholars and the West* (Bloomington, Indiana University Press, 2003) et *L'homme*, n° 156, « Intellectuels en diaspora et théories nomades » (oct.-déc. 2000)

⁶⁰⁵ Cf. « The specificity of the modern political and cultural formation I want to call the black Atlantic can be defined [...] through this desire to transcend both the structures of the nation state and the constraints of ethnicity and national particularity » (Gilroy 1993 : 19).

entre les différents mondes. En même temps, il réfute ce qu'il considère comme un pseudo-pragmatisme postmoderne de la pluralité culturelle relativiste. Gilroy appelle donc à invalider la polarisation conventionnelle et selon lui simpliste entre des théories essentialistes et anti-essentialistes de l'identité ethnique et propose à la place la notion d'« anti-anti-essentialisme » (*ibid.* 99-103). Des phénomènes 'au-delà de la ligne de couleur' que le sociologue désigne comme le défi du nouveau siècle seront analysés dans un ouvrage ultérieur – au titre programmatique *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line* (2001)⁶⁰⁶ – où il revient à sa conception de la diaspora. Selon le chercheur qui réinvestit le motif de l'océan et du bateau, le trauma du *Middle Passage* s'est aujourd'hui transformé en un legs de la mixité et des phénomènes de transculturation (Pratt 1992) qui s'opposent à toute forme de pureté identitaire (Gilroy 2001 : 117). La force biblique de la notion de diaspora s'est quelque peu diluée et le terme a adopté une nouvelle tonalité contre l'idée d'une filiation primordiale et d'une appartenance historiquement déterminée :

...diaspora is a concept that problematizes the cultural and historical mechanics of belonging. It disrupts the fundamental power of territory to determine identity by breaking the simple sequence of explanatory links between place, location, and consciousness. It destroys the naive invocation of memory as the basis of particularity in a similar fashion by drawing attention to the contingent political dynamics of commemoration (*ibid.* 123)

En posant la question des rapports conflictuels entre *ici* et *là-bas*, la diaspora est donc un outil précieux pour réévaluer l'idée d'identité essentielle et absolue parce qu'elle focalise son attention à la fois sur 'l'identité au sein de la différenciation' et 'la différenciation au sein de l'identité'⁶⁰⁷. Comme la notion se prête à une critique de sensibilités absolutistes articulées autour des thèmes de la nation, la race et l'ethnicité, elle est capable d'assumer en même temps une logique de la filiation et le principe rhizomique, inspirée une fois de plus par Deleuze et Guattari (*ibid.* 127). À traduire ces propos (visionnaires) sur le cas mauricien, on y voit clairement l'idée d'un amalgame de deux identifications perçues comme antagonistes, à savoir une identification 'verticale' avec le(s) pays des ancêtres et une identification 'horizontale' avec les autres communautés. Une telle perspective a bien évidemment des conséquences pour des politiques de commémoration dont Gilroy a parlé plus haut :

The same [...] is ceaselessly reprocessed. It is maintained and modified in what becomes a determinedly *nontraditional tradition*, for this is not tradition as closed or simple repetition.

⁶⁰⁶ Notons que l'expression 'la ligne de couleur' vient de W.E.B. Du Bois, issue en particulier de sa fameuse collection d'essais sociologiques *The Souls of Black Folk* (1903). Pour Du Bois, le problème de 'la ligne de couleur' est le problème du XX^e siècle, d'où les projections transethniques de Gilroy visant le XXI^e siècle.

⁶⁰⁷ Cf. « Diaspora is a useful means to reassess the idea of essential and absolute identity precisely because it [...] focus[es] attention equally on the *sameness within differentiation* and the *differentiation within sameness*... » (Gilroy 2001 : 125, nous soulignons)

Invariably promiscuous, diaspora and the politics of commemoration it specifies challenge us to apprehend mutable forms that can redefine the idea of culture through a reconciliation with movement and complex, dynamic variation. (*ibid.* 129-130)

Nous verrons dans nos analyses que cet appel à la 'tradition non-traditionnelle' est une posture interculturelle qui est au cœur des débats sociétaux sur la mémoire et l'expression littéraire qui se charge de thématiser le passé de l'île Maurice et de ses communautés [→ ch. V]. Chez Gilroy, l'identité diasporique résiste à la pétrification et fossilisation qu'induisent les absolutismes ethniques. S'il y a une portée utopique dans sa contre-histoire comme l'analyse très justement Clifford (1997 : 263), celle-ci est contrebalancée par la violence antagoniste, le déplacement et la perte qui sont constitutifs des cultures qu'il célèbre : le *Middle Passage*, l'esclavage, d'anciens et de nouveaux systèmes de domination et de contraintes économiques... Par ailleurs, cette 'tension utopique/dystopique' (*ibid.*) n'est-elle pas justement présente dans toutes les cultures diasporiques comme le dit l'historien-anthropologue américain ? Cela dit, la perspective de la diaspora de Gilroy s'apparente donc au phénomène de créolisation et ne s'oppose aucunement à l'idée de l'hybridité, bien au contraire : « Diasporic identities » dit-il succinctement, « are creolized, syncretized, hybridized, and chronically impure cultural forms » (2001 : 129). Ainsi, ses conceptions convergent considérablement avec celles d'un de ses collègues des *cultural studies* britanniques, Stuart Hall.

Si la question diasporique occupe une grande partie de l'œuvre du sociologue d'origine jamaïcaine, trois articles-clés nous semblent prépondérants à ce sujet (Hall 2008b, 2008c, 2008d). L'observation principale de Hall concerne la multiplicité et multiplication identitaires des diasporas noires caribéennes (aux Caraïbes et ailleurs, surtout en Angleterre). Suite à des phénomènes de transculturation et de créolisation qui sont « la logique caractéristique que la colonisation et la modernité occidentale ont introduite dans le monde », le « cordon ombilical » de la tradition (Hall 2008d : 334, 331) est effectivement rompu pour ces populations diasporiques. Hall se demande alors comment situer une identité qui a d'une certaine manière dépassé une identité culturelle 'basique' et ses « connotations relatives à l'unité essentielle, à l'unicité primordiale, à l'indivisibilité et à la similitude » (*ibid.* 330). Pour la situation caribéenne, il constate un croisement de deux axes qui sont dans une relation dialogique : un axe de similarité et de continuité qui permet un ancrage dans le passé, et un autre, de différence et de rupture, qui marque le présent sous le signe d'une discontinuité (*idem* 2008c : 315). On voit donc d'un côté, les références aux mondes des ailleurs – l'Europe, l'Afrique, autres « patries imaginaires » pré-diasporiques – et le dialogue et la négociation entre ces références ne sont jamais chose facile. Bien évidemment, elles s'inscrivent dans un jeu de pouvoir et d'identification où résistances, refus de reconnaissances et fantasmes s'emmêlent de façon complexe (*ibid.* 322). De l'autre côté, ces présences des ailleurs historiques se cristallisent dans le lieu caribéen

qui est vu comme « l'espace où les créolisations, les assimilations et les syncrétismes ont été négociés ». Ainsi, les îles sont devenues « le signifiant de la migration », « un récit du déplacement » (*ibid.* 322, 324). Prenant appui sur ces observations, Hall donne alors sa définition de la diaspora au sens métaphorique du terme :

L'expérience de la diaspora [...] est définie non par son essence ou sa pureté, mais par la reconnaissance d'une nécessaire hétérogénéité et diversité ; par une conception de l'« identité » qui se vit dans et à travers, et non malgré, la différence ; en un mot par l'*hybridité*. Les identités diasporiques sont celles qui ne cessent de produire et de se reproduire de nouveau, à travers la transformation et la différence. (*ibid.* 323-324)

Loin de naïvement célébrer un tel syncrétisme, le sociologue souligne que les différents éléments d'une formation hybride sont forcément inscrits dans des rapports de pouvoir et entretiennent donc potentiellement une relation d'inégalité (*idem* 2008d : 336).

Pour Hall, un des corollaires les plus évidents d'une telle situation diasporique est le fait que la vie culturelle populaire ne se trouve nulle part « à l'état pur et originel », qu'elle est « toujours déjà confondue, syncrétisée » (*idem* 2008c : 322). Cette « diasporisation culturelle » qui désigne les « processus de déséquilibre, de recombinaison, d'hybridation et de « *cut and mix* » » (*idem* 2008b : 295) se traduit par une « esthétique diasporique »⁶⁰⁸. Il s'agit, bien sûr, de l'appropriation d'éléments des maîtres-codes de la culture dominante, subversion par créolisation du langage dont nous avons déjà parlé ailleurs et il n'est pas étonnant qu'Hall se réfère à l'écriture caractéristique de Salman Rushdie.

Les phénomènes créolisés analysés par Gilroy et Hall ont définitivement dépassé toute ancienne connotation diasporique et on peut en effet parler de « post-diaspora » (Prabhu 2007 : 9). Si les deux chercheurs se focalisent majoritairement sur la diaspora caribéenne noire et analysent respectivement des productions musicales et cinématographiques qui en émergent, les lignes directrices de leurs observations nous paraissent à un certain degré transférables aux identités marseillaises et marseillaises ainsi que leurs productions littéraires.

Cependant, d'importantes divergences existent. Force est d'abord de voir que l'idée de la 'double conscience' par rapport à l'Europe et l'Afrique doit être rééquilibrée à l'égard de la plus grande complexité anthropologique du sud-ouest de l'océan Indien en général, de la situation multiculturelle autrement plurielle du cas marseillais en particulier. C'est justement cette importance accordée à la créolisation qui semble parfois exclure des segments plus traditionnels

⁶⁰⁸ Hall (2008c : 324 et 2008d : 336) s'appuie ici à l'article de Kobena MERCER, "Diaspora culture and the dialogic imagination" (1988).

et conventionnels d'une réalité diasporique qui est moins rhizomique que Gilroy et Hall la décrivent, qui doit évidemment poser problème à Maurice. Car dans l'île, des acceptations 'néo-traditionalistes' de diaspora sont bien présentes, fait qui surgira en particulier lors de nos analyses textuelles au sujet de la question des mémoires. De plus, des phénomènes de créolisation n'invalident pas nécessairement la reproduction de frontières ethniques et d'identités ataviques et puristes. Des chercheurs constatent – ce qui peut sembler comme un contresens conceptuel – que la créolité se manifeste dans l'île dans une version particulière, à savoir le multiculturalisme (Hookoomsing 2009). Malgré les similitudes historiques des anciennes sociétés de plantation entre la mer caribéenne et l'océan Indien, le terme-clé des identités et identifications collectives et des pratiques culturelles à Maurice n'est donc pas le même que dans d'autres espaces insulaires francophones et créolophones, y compris sa voisine La Réunion. On se rappelle la conceptualisation multiculturaliste de la nation analysée par Peghini (2009) et l'approche ethnolinguistique d'Eisenlohr (2001, 2006) qui mobilise la notion de diaspora dans son sens traditionnel. Ailleurs, l'anthropologue parlera d'une « ethnicisation de la créolité »⁶⁰⁹ à Maurice et établit une correspondance intéressante entre la créolité mauricienne et l'indianité antillaise⁶¹⁰. Soulignons enfin qu'en raison de son déracinement violent et systématique de la terre natale, la diaspora africaine a *de facto* plus de difficultés à s'inscrire dans un projet ancestral que d'autres groupes diasporiques. Gilroy lui-même est conscient que pour de telles raisons, la mise en parallèle qu'il opère entre la diaspora africaine et juive n'est pas aisée⁶¹¹. Pour le cas mauricien, on peut appliquer cette réserve sur la population d'origine africaine qui a du mal à faire valoir leur ancestralité face aux diasporas indienne, musulmane, chinoise... et leur capital historique symbolique plus fort. Il faudra enfin rejoindre les propos de Robin Cohen qui évoque le risque d'une esthétisation postmoderniste dans les paradigmes diasporiques déterritorialisés comme celui de Gilroy. Une recherche empirique (« *reality check* », Cohen 2008 : 134) est susceptible de révéler que l'expérience diasporique vécue diverge souvent des concepts théoriquement sophistiqués. Ici, de nouveau, non seulement la situation mauricienne, mais aussi les écrivains témoignent de cela.

⁶⁰⁹ Cf. « ethnicization of creolization » (Eisenlohr 2009 : 100). Nous préférons traduire 'creolization' tel que l'auteur l'utilise, à savoir comme 'identité collective des Créoles', par 'créolité'. Nous réservons le terme de 'créolisation' – dépassant dans son acceptation glissantienne un 'simple' état et résultat identitaire – pour la description de processus culturels et anthropologiques qui sont bien à l'œuvre à Maurice.

⁶¹⁰ Eisenlohr fait l'hypothèse d'un parallèle entre la marginalisation des Mauriciens d'origine africaine, les Créoles, dans un contexte de fétichisation de la culture ancestrale, et la situation des Indo-Trinidadiens et Indo-Guyanais qui sont écartés par la politique (nationaliste) de la créolité aux Antilles (Eisenlohr 2009 : 105). D'une telle perspective, la créolité à Maurice correspondrait alors à l'Indianité antillaise, non pas par son caractère, mais par son statut minoré face à un projet identitaire national majoritaire.

⁶¹¹ Cf. « Easy parallels are undermined by factors like the lack of religious unity among new world blacks and the different ways that the different groups formalise their imaginary, ritual return to slavery and its terrors. Blacks in the West lack the idea of descent from a common ancestor... » (Gilroy 1993 : 212)

Quelque progressistes que soient les réflexions des deux penseurs des *cultural studies* ainsi que les réalités (post)diasporiques qu'ils théorisent, le cas de Maurice nous oblige à surtout ne pas oublier la tension fondamentale entre la notion traditionnelle de diaspora d'une part, celle d'hybridité de l'autre, ainsi que leurs orientations divergentes : ici, un transnationalisme, là une transethnicité. Cela dit, l'idée centrale que les Caraïbes doivent être comprises comme des « relations entre diasporas » (Hall 2008d : 337) correspond certainement aussi à la situation mauricienne.

Nous avons vu qu'un terme apparaît fréquemment dans les travaux de Gilroy et de Hall pour être associé à la notion de diaspora, voire utilisé comme son synonyme. Il s'agit bien évidemment de l'hybridité (*hybridity*), concept qui mérite un examen précis en raison de son utilisation complexe.

III.2.5.4 Hybridité(s)

Dénotant *grosso modo* l'impossibilité de la pureté à la fois comme catégorie théorique et comme phénomène culturel, *hybridity* s'est imposé comme le terme incontournable dans le champ des *postcolonial studies*, et comme un des concepts-clés dans la théorie culturelle poststructuraliste ainsi que certains courants des études sur le transnationalisme et la mondialisation. La critique française semble en revanche souvent défavorable à l'hybridité au profit du métissage ou d'autres notions⁶¹². Si d'aucuns réfutent certes le terme en raison de sa prétendue localisation biologique et racialisée, il est plus que probable que cette antipathie face à l'omniprésence de l'hybridité s'explique aussi par les réserves, voire l'aversion ouverte en France par rapport aux *postcolonial studies*. De même que les *cultural studies*, ceux-ci sont mis en lien direct par de nombreux chercheurs français avec le culturalisme américain et donc accusés de prôner un multiculturalisme qui survaloriserait les cultures particulières et n'aurait pour seul but de hisser la différence au niveau de la reconnaissance politique ou juridique (entre

⁶¹² À titre d'exemple, Gruzinski dit se méfier de l'hybridité autant que de la notion de mélange. Il n'hésite en revanche pas de parler d'hybridation, phénomène qu'il réserve, contrairement au métissage, à des « mélanges qui se développent à l'intérieur d'une même civilisation ou d'un même ensemble historique » (1999 : 57). En général, l'anthropologie souligne la fondation clairement biologique de la notion d'hybridation (Bonnio 1992, Benoist 1996). Wieviorka (2005a : 75-76), qui reprend les idées du politologue américain John Francis Burke, préfère également parler de métissage au lieu d'hybridité à qui il manquerait une « épaisseur historique ». Pageaux formule sa critique par rapport à l'hybridité ainsi : « [L]a notion d'hybridation qui renforce encore la connotation biologique contenue dans le métissage, et qui doit donc rendre prudent quant à son application automatique ou métaphorique à des processus culturels, permet d'installer des contacts, des échanges, des circulations (de lexiques, de motifs, de thèmes), en évitant de poser, le plus souvent, le problème fondamental (et comparatiste) du ou des rapports de force inhérents à tout "dialogue" de culture » (2001 : 112).

autres, Laplantine & Nouss 1997, Gruzinski 1999 et surtout Amselle 2008 et Bayart 2010⁶¹³). Reprocher à ces disciplines d'origine anglo-saxonne qui s'inspirent largement du marxisme et du poststructuralisme de faire le jeu d'un (multi)culturalisme aveugle nous paraît non seulement contradictoire, mais témoigne plutôt du fait d'avoir écarté du champ de vision les figures phares des théories en question : Hall, Gilroy, Said, Bhabha, Spivak... À notre avis, ces rivalités universitaires cachent de plus mal le fait que derrière les antagonismes terminologiques se révèlent souvent des phénomènes et concepts très similaires. Mais c'est là sans aucun doute un débat houleux...

Généralement, l'hybridité se présente comme une dynamique d'échange et de mélange susceptible de déconstruire les complexes négatifs de 'déculturation' et d'intégration. D'un point de vue sémiotique, elle est bien sûr liée au dialogisme bakhtinien, la théorie du penseur russe sur l'hétéroglossie et le carnivalesque qui critiquent et subvertissent le langage monologique de l'autorité, ce dont nous avons déjà parlé plus haut. Comme d'autres le font pour le métissage (par exemple Affergan 1997), de nombreux chercheurs sur l'hybridité y puisent leur inspiration conceptuelle. D'après Nikos Papastergiadis (1997) qui présente une synthèse pertinente de la notion-clé postcoloniale, il est également fructueux d'investir le concept de la sémiosphère de Yuri Lotman et la pensée de Michel Serres pour une discussion de l'hybridité, car leurs approches rompent avec les modèles fonctionnalistes où la différence est incorporée soit en termes d'assimilation ou d'amalgamation⁶¹⁴.

La rencontre coloniale a mené à la création considérable d'individus et de phénomènes culturellement ou ethniquement hybrides. Que ces profils de l'entre-deux soient le signe à la fois d'une déstabilisation troublante des identités 'homogènes' et d'une force productive, est l'exemple le plus manifeste que la notion d'hybridité dépasse les binarismes conventionnels qui se contentent de simplement évaluer colonisateur/colonisé à oppresseur/opprié. À l'instar de la créolisation et du métissage, l'hybridité est une notion qui s'est transformée de ses connotations négatives traditionnelles en un signe positif d'inclusion. Si elle a servi autrefois de métaphore stigmatisante pour des conséquences de la rencontre interraciale, elle reconnaît de nos jours le fait – dans le sillon des investissements poststructuralistes – que la construction identitaire s'opère à travers une négociation de différences et une prise en compte de fissures et contradictions qui ne sont plus considérées comme des défaillances. Soulignons cependant

⁶¹³ Cf. Jean-Loup AMSELLE, *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes* (Paris, Seuil, 2008) et Jean-François BAYART, *Les études postcoloniales, un carnaval académique* (Paris, Karthala, 2010)

⁶¹⁴ Selon Lotman, la sémiosphère est la totalité d'actes sémiotiques et se réfère au système culturel entier ainsi qu'à la condition pour le développement de la culture. Le sémioticien russe crée le concept pour montrer que la culture opère comme un tout dynamique, dans un 'état' d'hybridation constante où ses éléments sont dans une tension oppositionnelle et créatrice constante. Dans la sémiosphère, les binarismes dissolvent constamment leur propre fixité, l'identité oscille avec l'altérité. Serres ajoute à ce système de tension productrice la présence et l'irruption par un élément tiers qui dynamise la relation dialogique (Papastergiadis 1997 : 268-272).

d'emblée que la question de la multi-appartenance, de l'entre-deux hybride reste souvent problématique ce dont témoigne une grande partie de la littérature postcoloniale⁶¹⁵. De nombreux romans de notre corpus montrent la prégnance accrue de ce caractère conflictuel de l'identité hybride à Maurice. Nous reviendrons sur ce point lors de nos analyses sur la représentation de l'esclavage et les identités transgressives.

Comme pour d'autres notions déjà discutées, l'hybridité intervient à deux niveaux : elle se réfère d'une part au processus constant de différenciation et d'échange entre le 'centre' et la 'périphérie' (ou entre différentes 'périphéries') ; d'autre part, elle sert de métaphore pour les formes identitaires qui émergent de ces conjonctions⁶¹⁶. De plus, Young s'appuie sur la différenciation bakhtinienne entre une 'hybridation intentionnelle' et une 'hybridité organique inconsciente' afin de distinguer entre une hybridité contestatrice d'un côté, une créolisation et un métissage 'naturels' de l'autre. La première forme connote la division et la séparation, contient en d'autres mots un aspect conflictuel, mais aussi une ouverture. La deuxième correspond à des formes harmonieuses d'amalgamation imperceptibles⁶¹⁷.

S'il existe un consensus au niveau le plus général des discussions conceptuelles dans la théorie postcoloniale sur l'utilité de l'hybridité comme antidote d'une subjectivité essentialiste (Papastergiadis 1997 : 273), elle est loin d'être un concept stable. Bien plus qu'une simple juxtaposition de différences, elle se caractérise par un processus d'ouverture où des éléments se rencontrent et se transforment, un *locus* qu'Homi Bhabha appelle le « tiers espace » (« *third space* »). Ce sont les travaux de ce dernier, en particulier ses articles dans l'ouvrage séminal *The Location of Culture* (2008 [1994]), qui ont introduit et popularisé ces notions dans les études culturelles. Il nous paraît donc à cet endroit indispensable de présenter et de problématiser les grandes lignes de la pensée très riche, complexe et souvent faussement vulgarisée du théoricien

⁶¹⁵ Un exemple très connu de cette hybridité conflictuelle se trouve dans le roman au titre programmatique *L'aventure ambiguë* (1961) du Sénégalais Cheikh Hamidou Kane. À travers le parcours initiatique de son protagoniste Samba Diallo d'un continent à l'autre se construisent une appartenance entre l'Afrique et l'Europe dont le caractère problématique et incertain se reflète déjà dans le titre de l'ouvrage même. Ici, l'identité interstitielle devient doute, étrangeté, inachèvement comme peuvent le montrer les extraits suivants : « ... nous n'avons pas cessé de nous métamorphoser, et que nous voilà devenus autres. Quelquefois, la métamorphose ne s'achève pas, elle nous installe dans l'hybride et nous y laisse. Alors nous nous cachons, remplis de honte » et : « Je suis devenu les deux. Il n'y a pas une tête lucide entre deux termes d'un choix. Il y a une nature étrange, en détresse de n'être pas deux » (*L'aventure ambiguë* Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1995 [1961] : 125, 164)

⁶¹⁶ Cf. « hybridity [...] refers to the constant process of differentiation and exchange between the centre and the periphery and between different peripheries, as well as serving as the metaphor for the form of identity that is being produced from these conjunctions. » (Papastergiadis 1997 : 274)

⁶¹⁷ Cf. « Bakhtin's doubled form of hybridity [...] offers a particularly significant dialectical model for cultural interaction: an organic hybridity which tends towards fusion, in conflict with intentional hybridity, which enables a contestatory activity, a politicized setting of cultural difference against each other dialogically. Hybridity, therefore, as in the racial model, involves an antithetical movement of coalescence and antagonism, with the unconscious set against the intentional, the organic against the divisive, the generative against the undermining » (Young 1995 : 22). C'est là un manifeste parallèle à ce que Khan (2007 : 238) appelle la dimension consciente ou inconsciente au sujet de la créolisation.

américain d'origine indienne. Son style étant à juste titre considéré comme très hermétique et jargonnant, nous rajoutons les passages originaux en notes infrapaginales afin de mieux suivre ses réflexions.

III.2.5.4.a Concepts-clés de la théorie d'Homi Bhabha

Bhabha, qui analyse des processus de transformation culturelle est fortement inspiré par Lacan, Derrida et Foucault tout en ne rejetant pas entièrement des postures matérialistes et idéalistes du libéralisme et marxisme. Il s'inscrit dans la logique poststructuraliste de l'amalgame 'étrange et déstabilisant' entre identité et altérité⁶¹⁸, conférant au poststructuralisme en même temps une provenance spécifiquement postcoloniale. En d'autres mots, pour Bhabha, le postcolonial se caractérise par sa contre- ou postmodernité⁶¹⁹.

Tout d'abord, le critique transfère la force dialogique et disruptive de l'hybridité bakhtinienne sur l'ambivalence de la rencontre coloniale⁶²⁰. Comme l'historicisme du XIX^e siècle et ses narrations universalistes – évolutionnisme, utilitarisme, évangélisme – constituent aussi les bases de la gouvernance impérialiste, la rencontre avec la différence culturelle et l'inconscient (l'anthropologie et la psychanalyse), érode le rationalisme de ces idéologies du progrès (Bhabha 2008 : 279-80). À l'interface coloniale, l'interaction entre les peuples (les races) tente en vain de s'exercer par des formes de savoir hégémoniques, monolithiques, transparentes, unitaristes telles qu'elles sont fantasmées par la posture colonialiste. Tandis que l'autorité culturelle aspire à un 'horizon d'holisme', on constate plutôt une interdépendance et construction mutuelles des subjectivités dans la relation colonisateur-colonisé, caractérisée par des échanges résistants, opaques, dissonants.

Un terme central de Bhabha pour décrire l'interface coloniale ambivalente est celui d'imitation ou de *mimicry*. Le discours colonial encourage en effet le colonisé à mimer le colonisateur par des phénomènes d'acculturation (vêtements, modes, institutions, valeurs...)⁶²¹.

⁶¹⁸ Cf. « the uncanny sameness-in-difference » (Bhabha 2008 : 78)

⁶¹⁹ Cf. « I have chosen to give poststructuralism a specifically postcolonial provenance » et : « My use of poststructuralist theory emerges from this postcolonial contramodernity. [...] I have tried [...] to rename the postmodern from the position of the postcolonial. » (Bhabha 2008 : 91 et 252)

⁶²⁰ Cf. en particulier dans les chapitres "The Other Question. Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism", "Of Mimicry and Man. The ambivalence of colonial discourse", "Sly civility", et "Signs taken for wonder. Questions of ambivalence and authority under a tree outside Delhi, May 1817" (Bhabha 2008 : 94-120, 121-131, 132-144 et 145-174).

⁶²¹ Notons à ce sujet, même si cela n'est pas au centre de l'argumentation de Bhabha, que la 'zone de contact' coloniale mène généralement à des influences réciproques – quelques asymétriques qu'elles soient – des modes de

Cependant, *l'autre* est censé devenir non pas le *même*, mais une 'version autorisée' de l'altérité. Or le résultat n'est jamais une simple reproduction des traits, mais une copie brouillée qui peut s'avérer menaçante, puisque la mimicry, dans une forme consciente ou exagérée, n'est jamais loin de la moquerie et de la parodie. Cette identité d'un 'sujet de la différence qui est presque le même, mais pas tout à fait'⁶²², incarnée en particulier par la figure de l'interprète et de « l'homme mimétique » (V.S. Naipaul⁶²³), localise ainsi une faille et incertitude dans la domination coloniale. Cela veut dire que même si ces figures n'expriment pas nécessairement une action intentionnelle ni une résistance ouverte et visible, la presque duplication de l'autorité coloniale produit une disruption de celle-ci. Ainsi, la mimicry évolue d'une contradiction inconsciente vers une tactique de désobéissance. Il s'agit donc d'une insurrection subtile et potentielle – une 'sournoise civilité' –, la suggestion permanente d'une identité « not quite », d'une 'présence partielle'. Autrement dit, une telle identité est une menace stratégique⁶²⁴. De nouveau, le lien avec les théories du carnivalesque bakhtinien est évident. Mimicry et menace jouent sur les différences culturelles partielles et s'articulent dans l'ambivalence du discours dominant : « The ambivalence of colonial authority repeatedly turns from mimicry – a difference that is almost nothing but not quite – to menace – a difference that is almost total but not quite » (*ibid.* 131). Selon Bhabha, traduire, répéter et imiter c'est donc manifester une identité liminale entre *même* et *autre*, c'est ouvrir un tiers espace qui s'avère par 'définition' contradictoire et ambivalent, toujours conflictuel, et potentiellement émancipateur⁶²⁵.

Intimement liée à la notion de mimicry est alors celle de *l'ambivalence* – quelque peu le cœur du lexique poststructuraliste – dans ses multiples manifestations. D'abord, entre le signe occidental autoritaire et sa signification coloniale, un espace d'interprétation, de traduction, d'appropriation instable s'installe qui inscrit une ambivalence à l'origine-même de l'autorité coloniale⁶²⁶. Bhabha se sert d'une tentative infructueuse d'évangélisation en Inde comme exemple et montre que la bible – fort signe d'autorité coloniale –, garde certes sa *présence*, mais

représentation et des pratiques culturelles, ce dont témoigne, entre autres, la notion de 'transculturation' de Mary Louise Pratt (1992).

⁶²² Cf. « a subject of a difference that is almost the same, but not quite. » (Bhabha 2008 : 122)

⁶²³ Cf. V.S. NAIPAUL, *The Mimic Men* (London, Andre Deutsch, 1967)

⁶²⁴ Cf. « in order to be effective, mimicry must continually produce its slippage, its excess, its difference. [...]the *ambivalence* of mimesis (almost the same, *but not quite*) does not merely 'rupture' the discourse, but becomes transformed into an uncertainty which fixes the colonial subject as a 'partial' presence. » et : « The *menace* of mimicry is in its *double* vision which in disclosing the ambivalence of colonial discourse also disrupts its authority. » (Bhabha 2008 : 122-123 et 126).

⁶²⁵ Cf. « It is not the colonialist Self or the colonized Other, but the disturbing distance in-between that constitutes the figure of colonial otherness – the white man's artifice inscribed on the black man's body. It is in relation to this impossible object that the liminal problem of colonial identity and its vicissitudes emerges. » (Bhabha 2008 : 64)

⁶²⁶ Cf. « Between the Western sign and its colonial signification there emerges a map of misreading that embarrasses the righteousness of recordation and its certainty of good government. It opens up a space of interpretation and misappropriation that inscribes an ambivalence at the very origins of colonial authority. » (Bhabha 2008 : 125)

perd son *essence* à travers un processus de déplacement de distorsion et de dislocation⁶²⁷. De plus, en tant que 'père et oppresseur', le colonisateur doit sans cesse réaffirmer les stéréotypes du colonisé (despotisme, barbarisme, désobéissance, menace, violence, chaos...) afin de légitimer ses pratiques autoritaires qui contredisent bien entendu la prétendue mission civilisatrice et démocratique. Mais l'intégralité de ces fixations des différences (culturelles, historiques, raciales) est toujours menacée par des fantasmes, des projections, des affects (culpabilité, agressivité), bref, des ambivalences. Selon Bhabha, il règne entre colonisateur et colonisé une relation complexe d'attraction et de répulsion, de complicité et de résistance, d'exploitation et de coopération, d'identification et de déni. D'un côté, cette ambivalence est déstabilisatrice, car elle perturbe l'autorité du discours colonial et ses corollaires idéologiques : empirisme, idéalisme, mimétisme, monoculturalisme. De l'autre côté, celui-ci doit être ambivalent lui-même, car, nous l'avons vu, il ne veut pas faire des colonisés des répliques qui pourraient s'avérer trop dangereuses. La tension entre l'illusion de la différence et la réalité de la ressemblance désoriente et rend impossible la prétention fondamentale du discours dominant, à savoir une distinction claire entre colonisateur et colonisé ainsi que le mythe d'une narration et histoire impériales unitaires, non dialogiques⁶²⁸. Au contraire, au lieu d'être parfaitement connaissable, le sujet colonisé est toujours 'incalculable'⁶²⁹.

D'après Bhabha, c'est justement dans ce lieu discursif hybride, dans cette faille du pouvoir ambivalent, à la limite des discours d'autorité qu'émerge l'écriture post-coloniale. Faut-il souligner que la dimension ambivalente de la rencontre et situation coloniales est particulièrement forte dans les îles créoles et sans autochtonie que sont les Mascareignes, des lieux où dominants et dominés vivent dans l'exigüité, se jouxtent et interagissent dès les origines mêmes du peuplement ? À titre d'exemple, la figure du Métis/Mulâtre qu'avaient analysée Arno et Orian (1986) se positionne très souvent dans la posture de la mimicry.

Hybridité, ambivalence et mimicry révèlent donc les conflits et la vulnérabilité inhérents au discours colonial et sont en situation de priver le pouvoir de son autorité et de son authenticité. Ils mettent à mal des perspectives plus classiques d'une relation coloniale aux positions des acteurs respectifs plus figées. Au contraire, à travers ces phénomènes, la relation coloniale

⁶²⁷ Cf. « the institution of the Word in the wilds is also an *Entstellung*, a process of displacement, distortion, dislocation, repetition. » (Bhabha 2008 : 149)

⁶²⁸ « ...colonial discourse [...] is an apparatus that turns on the recognition and disavowal of racial/cultural/historical differences [...] through the production of knowledges in terms of which surveillance is exercised [...]. The objective of colonial discourse is to construe the colonized as a population of degenerate types on the basis of racial origin, in order to justify conquest and to establish systems of administration and instruction. » et : « the demand that figures at the centre of the originary myth of colonialist power [...is...] that the space it occupies be unbounded, its reality *coincident* with the emergence of an imperialist narrative and history, its discourse *non-dialogic*, its enunciation *unitary*, unmarked by the traces of difference. » (Bhabha 2008 : 100-101 et 165)

⁶²⁹ Cf. « The incalculable colonized subject – half acquiescent, half oppositional, always untrustworthy – produces an unresolvable problem of cultural difference for the very address of colonial cultural authority. » (Bhabha 2008 : 49)

génère forcément le germe de sa propre destruction. Mais loin d'être confiné dans le passé, le colonial se localise pour Bhabha fermement dans le présent et de nombreuses logiques de l'interface culturelle s'y perpétuent. La structure de l'hybridité se retrouve dans l'expérience de la différence des cultures contemporaines et peut (doit) donc servir afin d'interpréter les signes hétérogènes de la vie moderne.

D'après Bhabha, l'encouragement et l'accommodation de la diversité culturelle dans des sociétés plurielles, par exemple à travers des politiques multiculturalistes, ne préviennent pas des formes racistes, en quoi il rejoint d'autres critiques du différentialisme ethnique. Car considérer des signifiants culturels comme une série d'objets séparés, fixés et déterminés fait courir le risque de (re)tomber dans des cadres exotiques et leurs fantasmes identitaires⁶³⁰. La *création* de la diversité culturelle équivaut à la *fixation* de la différence culturelle. Paradoxalement, l'universalisme et le relativisme qui permettent la diversité ne font que masquer des normes, valeurs et intérêts ethnocentriques (Bhabha 1991 : 208), fait que nous avons également discuté ailleurs [→ III.2.3].

Le théoricien considère la société plurielle contemporaine comme étant caractérisée à la fois par l'idée d'une possible incommensurabilité entre différentes cultures et par leur articulation, métaphoriquement décrite par la notion de *traduction* d'après Walter Benjamin. Dans l'acte de traduction, en effet, on voit à l'œuvre le double processus de déplacement et de correspondance. Selon Bhabha, une telle articulation est possible non à cause d'un partage culturel en termes de familiarité ou de similarité des contenus, mais parce que toutes les cultures sont des 'pratiques interpellatrices' où ont lieu des formations de symboles et des constitutions de sujets⁶³¹. Cette idée de la traduction implique un processus d'aliénation, de décentrement et de déplacement par rapport à soi-même. Concevoir 'l'original comme n'étant jamais fini ou complet en lui-même' prive l'identité de son essence, le sujet de sa souveraineté, et mène à la réalisation que des cultures se constituent uniquement pas rapport à leur altérité interne (Bhabha 1991 : 210). En termes freudiens on pourrait dire qu'en raison de la nécessité de la traduction, l'idée de la culture et de l'autorité culturelle comme *heimlich* (familier) se transforme en *unheimlich* (non familier, étrange).

⁶³⁰ Cf. « Cultural diversity is the recognition of pre-given cultural contents and customs; held in a time-frame of relativism it gives rise to liberal notions of multiculturalism, cultural exchange or the culture of humanity. Cultural diversity is also the representation of a radical rhetoric of the separation of totalized cultures that live unsullied by the intertextuality of their historical locations, safe in the Utopianism of a mythic memory of a unique collective identity. » (Bhabha 2008 : 50)

⁶³¹ Cf. « The articulation of cultures is possible not because of the familiarity or similarity of contents, but because all cultures are symbol-forming and subject-constituting, interpellative practices. » (Bhabha 1991 : 210)

Au lieu de la diversité, Bhabha suggère alors la notion de *différence* – d'inspiration psychanalytique et aussi proche de la notion derridienne de *différance*⁶³² – pour mettre l'accent sur le processus (de création, d'interaction, de représentation...) des signifiants culturels en coprésence. La séparation binaire entre intérieur/extérieur, passé/présent, sujet/objet, signifiant/signifié est brisée et comme dans le discours colonial, l'ambivalence, le mouvement, l'ouverture sont implicites dans l'interprétation culturelle. D'après Bhabha, le processus énonciatif de la différence culturelle perturbe l'exigence culturaliste de systèmes de référence stables (tradition, communauté, nation...) et introduit de nouvelles significations résistantes à l'autorité et la *doxa*⁶³³.

Notons qu'afin de penser l'identité culturelle contemporaine, le concept poststructuraliste-clé surgit plus ou moins explicitement chez des chercheurs que nous avons déjà présentés. Ainsi, l'idée glissantienne de l'altérité diffractée peut en être rapprochée. Gilroy lit de son côté le discours et le pouvoir colonial sous le signe de la différence et conceptualise celle-ci pour son paradigme diasporique⁶³⁴. Enfin, dans les travaux de Hall qui se réfère explicitement aux théories de Derrida, la différence devient un véritable leitmotiv⁶³⁵. Il est toutefois conscient de devoir arracher la notion poststructuraliste du pur 'jeu' formel, d'un glissement indéfini du signifié, afin de repenser les (re)positionnements identitaires dans l'espace pluriel culturel pour une *politique* qui prenne en compte des processus, des discontinuités, des ruptures, des temporalités multiples.

⁶³² Dans son recueil d'articles séminal *L'Écriture et la différence* (1967), Derrida introduit la lettre 'a' pour transformer l'expression 'différence' en celle de 'différance', opération qui ne peut pas être détectée par la voix. Par cette homophonie, il trouble notre compréhension établie et déplace le mot vers de nouvelles significations tout en n'effaçant pas la « trace » – autre concept-clé derridien – de ses autres sens. S'installe alors une supplémentarité imperceptible, insaisissable et sans fin entre les deux significations du verbe 'différer' dans le sens d'« être différent » et de 'reporter'. Par rapport à la linguistique structuraliste, Derrida montre alors que le fantasme d'une signification finale et pleine reste hanté ou par un manque ou par un excès ; la différence signifie que des termes nous échappent à partir du moment où nous les utilisons (Hall 2008c : 317-318). Judith Butler décrit le concept-clé poststructuraliste pour aller au-delà de la différence entre le signifiant et le signifié comme « la *différance* opérante et illimitée du langage, faisant de toute référentialité une déstabilisation potentiellement infinie (2005a : 121).

⁶³³ Cf. « The concept of cultural difference focuses on the problem of the ambivalence of cultural authority [...]. And it is the very authority of culture as a knowledge of referential truth which is at issue in the concept and moment of *enunciation*. The enunciative process introduces a split in the performative present of cultural identification; a split between the traditional culturalist demand for a model, a tradition, a community, a stable system of reference, and the necessary negation of the certitude in the articulation of new cultural demands, meanings, strategies in the political present, as a practice of domination, or resistance. [...] The enunciation of cultural difference problematizes the binary division of past and present, tradition and modernity, at the level of cultural representation and its authoritative address. » (Bhabha 2008 : 50-51)

⁶³⁴ Selon Gilroy, la différence interne d'un groupe ne doit pas être artificiellement réprimée afin de se positionner comme une soi-disant entité particulière homogène, intégrée, essentielle par rapport à d'autres groupes : « Diaspora allows for a complex conception of sameness and for versions of solidarity that do not need to repress the differences within a dispersed group in order to maximize the differences between one "essential" community and others. » (Gilroy 2001 : 252)

⁶³⁵ En plus de la note ci-dessus, le concept de différence dans le domaine des *cultural studies* est également discuté ailleurs chez Hall, entre autres : 2008a : 271-272, 2008b : 294, 2008c : 314, 2008d : 335-336, 2008f : 382-384, 406-408.

La différence culturelle se positionne donc à un espace liminal productif, entre les piliers conceptuels de la culture occidentale – le libéralisme et le relativisme – et dans l’entre-deux de l’assimilation et du fantasme (raciste) de la différence totale (Bhabha 1991 : 209 et 2008 : 321). Elle appelle un espace où des significations et identités culturelles contiennent toujours les traces d’autres significations et identités, en d’autres mots un espace hybride ou *tiers espace*, le concept-clé du théoricien qu’il décrit ainsi :

the importance of hybridity is not to be able to trace two original moments from which the third emerges, rather hybridity to me is the ‘third space’ which enables other positions to emerge. This third space displaces the histories that constitute it, and sets up new structures of authority... (*ibid.* 211)

Il ne s’agit donc pas d’une sublimation entre thèse et antithèse, ni d’un simple processus d’accumulation. Le sujet de l’énonciation étant clivé (« *split* ») et avec une production de sens toujours ambivalente, ce « tiers espace d’énonciation » met au défi notre conception de l’identité historique et de la culture comme force unificatrice et homogénéisante soi-disant authentique. Comme il n’est pas une *identité*, mais une *identification*, il fait naître un processus perpétuel où des significations et représentations sont négociées de façon inédite. Étant donné que tous les systèmes et énoncés culturels se construisent dans cet espace hybride et contradictoire, des prétentions hiérarchiques à une quelconque originalité, unité, fixation ou pureté culturelles sont intenables. Chez Bhabha, l’hybridité constitue le tiers espace qui lui-même constitue l’hybridité ; le sens et les symboles culturels sont en négociation permanente⁶³⁶. C’est de ce tiers espace qui n’agit aucunement de façon dialectique comme une quelconque résolution entre deux cultures, que la différence peut s’articuler.

Cela dit, cette conception élastique ne correspond pas à l’idée d’horizons sans fin, une libre circulation et un détachement de l’histoire. Pour Bhabha, porter attention à une telle fluidité exige plutôt un examen plus fin des stratégies de négociation. Car toute relation est ambivalente et le pouvoir ne peut pas se fonder sur une opposition unidimensionnelle entre des dominés et de dominants perçus comme entités monolithiques⁶³⁷. Avec l’ambivalence au cœur de sa conceptualisation, le théoricien montre que la frontière, la marginalité, le doute, l’équivoque –

⁶³⁶ Cf. « The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, [...] challenges our sense of the historical identity of cultures as a homogenizing, unifying force, authenticated by the originary Past, kept alive in the national tradition of the People. [...] It is only when we understand that all cultural statements and systems are constructed in this contradictory and ambivalent space of enunciation, that we begin to understand why hierarchical claims to the inherent originality or ‘purity’ of cultures are untenable. [...] The meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; [...] even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized and read anew. » (Bhabha 2008 : 54-55)

⁶³⁷ Cf. « ...any monolithic description of authoritative power [...], based on [a] kind of binarism, is not going to be a very accurate reflection of what is actually happening in the world. [We need] a model which emphasizes the ambivalent nature of that relationship, which understands political subjectivity as a multi-dimensional, conflictual form of identification... » (Bhabha 1991 : 220-221)

en d'autres mots, ce qui est traditionnellement relégué à la 'périphérie' – s'affirme à l'intérieur même du 'centre', pour déstabiliser son autorité uniforme, lui imposer un dialogisme. Vue ainsi, l'identité (de nation, de classe, de genre, de race...) n'est jamais fixée et n'apparaît jamais de façon cohérente dans une forme absolue. Sans identité (culturelle) stable et avec l'idée d'éléments incommensurables à la base de l'identification (culturelle)⁶³⁸, la différence entre les identités (culturelles) ne peut plus s'appuyer sur une division antagoniste. Un exemple de ces négociations identitaires est la conception de l'État et de la nation.

Stuart Hall présente la perspective culturelle diasporique qu'il élabore comme « une force subvertissant les modèles culturels traditionnels centrés sur l'État » (2008d : 338). C'est dans un chapitre-clé de *The Location of culture*⁶³⁹ qu'une telle hybridité subversive est réaffirmée dans le 'processus' de la nation comme 'narration'. Bhabha fait ici une lecture postmoderne influente de la topographie de la nation qu'il détache de ses conditions historiques. Il affirme que si la nation – mais on pourrait prendre n'importe quel concept ou idée – se donne comme discours *pédagogique* (« *pedagogical* »), homogène, universel et ancré dans une linéarité temporelle, son appropriation se joue en revanche dans une temporalité répétitive et *performative* (« *performative* »). Le discours dominant ou traditionnel se trouve ainsi marqué et subverti par des hétérogénéités, des antagonismes, des tensions, en d'autres mots, la différence. Nous pouvons alors déconstruire la force *pédagogique* de la culture dominante à travers la nature *performative* d'identités qui, susceptibles de se fixer et de tomber dans les catégories qu'elles tentent de subvertir, doivent en permanence se réinventer. C'est cet espace instable et hybride, ce troisième espace d'énonciation qui permet selon le penseur une possible contre-autorité, autrement dit, une 'contre-narration' contre la narration conventionnelle de la nation. Nous reviendrons sur cet aspect – [IV.2.4] . Ces réflexions appellent donc une conception de la conscience et la capacité d'agir, de l'action oppositionnelle – de l'*agency* pour reprendre la terminologie complexe anglophone⁶⁴⁰ – qui est aussi évidente que conflictuelle.

⁶³⁸ Cf. « Hybrid hyphenations emphasize the incommensurable elements [...] as the basis of cultural identification » (Bhabha 2008 : 313)

⁶³⁹ Cf. "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation" (Bhabha 2008 : 199-244). Le chapitre est une reprise avec quelques modifications intéressantes d'un article antérieur, paru sous le même titre in Homi K. BHABHA, (éd.), *Nation and narration*, London & New York, Routledge, 2003 [1990] : 291-322.

⁶⁴⁰ Pour la sémantique complexe de la notion d'*agency*' et les possibles problèmes de traduction que cela entraîne, on peut renvoyer aux propos de Dominique MASSON : « Le concept d'*agency* est difficilement traduisible en français. Non seulement il connote à la fois les notions de "capacité d'action" et cette "action" elle-même, mais il se réfère aussi à l'intentionnalité de l'acteur ou de l'actrice, au sens des identités et des représentations qui colorent l'action en lui donnant un sens et direction. Lorsqu'il est théoriquement important de maintenir la polysémie, je conserve l'appellation anglaise. » ("Repenser l'État : nouvelles perspectives féministes", in *Recherches Féministes* 12 (1), 1999 : 5-24, note 13), cité par Cynthia KRAUS, "Notes sur la traduction", in *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [titre original : *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, trad. par Cynthia KRAUS], Paris, La Découverte, 2005 : 22)

Chez le poststructuraliste qu'est Bhabha, l'*agency* postcoloniale et subalterne n'implique pas de totalisation, de transparence, d'affirmation d'identités préétablies, de résolution synthétique des différences historiques bien connus du marxisme traditionnel ou d'autres grands récits d'émancipation. Il préfère la grammaire du déplacement et de la négativité à des discours de libération positivistes, le progrès et l'historicisme. Il soutient donc l'idée que similaire aux tactiques dynamiques de la mimicry coloniale, la résistance à des discours de domination et d'hégémonie contemporains – race, nation, tradition culturelle... – se déploie pleinement dans leur ambivalence⁶⁴¹. Une fois le caractère hybride dévoilé derrière l'autorité – ses représentations monolithiques, ses aspirations holistes –, des interrogations subversives quant à cette autorité prétendument stable seraient suscitées. Toute norme hégémonique verrait ainsi ses prétentions de naturalité et d'originalité démythifiées. L'*agency* surgit d'après Bhabha dans un processus où ambiguïtés et ambivalences identitaires deviennent valorisables et stratégiques. Cela entraînerait un abandon de paradigmes logocentriques et dichotomiques ainsi qu'un dialogue entre des positions non 'simplement' multiples, mais incommensurables (Bhabha 2008 : 331). Perçue de cette manière, l'*agency* implique qu'on doit négocier en permanence sa propre position et 'autorité' faute de quoi on (re)tomberait dans des narrations téléologiques et holistiques qui misent sur une temporalité de la continuité ou de l'accumulation (*ibid.* 265). Sans transformation du site même de sa propre énonciation hybride, on risquerait de maintenir des structures hégémoniques, comme le montre le discours contemporain des agences de développement dans le tiers monde qui reproduisent, selon le penseur, le paradigme normatif de l'anthropologie coloniale : en effet, il est difficile de ne pas voir qu'entre la célébration des positions missionnaires et une tradition néocoloniale de contrôle politique à travers la philanthropie, de claires lignes de transition existent (*ibid.* 347).

Comment situer une telle *agency* qui étonne avant tout par son orientation théorique ? Force est de constater qu'un tel engagement rappelle Gilroy qui se prononce en faveur d'un « postmodernisme politisé » (2001 : 252) ou Hall qui souligne la nécessité d'« intervenir idéologiquement »,⁶⁴² car il n'y aurait pas de savoir en dehors de la représentation. Cela évoque évidemment le pouvoir discursif foucauldien et l'ambivalence comme site de subversion telle qu'on la trouve chez Derrida et Butler, et aussi la conception de la démocratie selon Laclau.

⁶⁴¹ Cf. « Resistance is not necessarily an oppositional act of political intention, nor is it the simple negation or exclusion of the 'content' of another culture, as a difference once perceived. It is the effect of an ambivalence produced within the rules of recognition of dominating discourses as they articulate the signs of cultural difference and reimplicated them within the deferential relations of colonial power – hierarchy, normalization, marginalization and so forth. » (Bhabha 2008 : 157-158)

⁶⁴² Bhabha (2008 : 32) cite Hall, "Blue election, election blues" (1987)

Bhabha lui-même s'explique à ce propos dans le fameux article d'ouverture de son recueil⁶⁴³. Théorie et pratique, langage et politique entretiennent selon lui 'une relation productive' (Bhabha 2008 : 258). Il appelle à reconnaître le pouvoir de la textualité comme une matrice productive définissant le social et le rendant mobilisable pour l'action et à considérer le sujet (de la) politique comme un événement discursif⁶⁴⁴. D'après le théoricien, c'est donc uniquement dans un langage critique hybride qui ne se fixe pas comme contenant *la* vérité qu'on arrivera à dépasser la simplification des formes dialectiques d'argumentation ainsi que leurs logiques essentialistes et à créer des espaces de traduction et d'articulation entre des antagonismes (*ibid.* 33, 37). Bhabha est bien conscient de son attention formaliste qu'il revendique, car il la considère comme indispensable afin de déconstruire les dominations exercées avant tout à travers des discours et représentations⁶⁴⁵.

Nous avons là sans aucun doute exagérément réduit et simplifié des réflexions autrement plus complexes. Célèbres et célébrées, les théories de l'hybridité dans les *cultural* et *postcolonial studies* en général, et celle de Bhabha en particulier ne sont bien évidemment pas sans polariser et susciter de nombreux débats et contestations. Cet aspect mérite donc un examen plus précis.

III.2.5.4.b Débats et controverses autour de l'hybridité

Dans la continuité de ce que nous avons décrit plus haut comme 'mode', 'frénésie' ou 'battage' (« *hype* ») de l'hybridité, de nombreux chercheurs discutent fortement les contours, enjeux, écueils et surtout les limites du concept. De manière générale, force est d'avouer que l'hybridité n'est évidemment pas à l'abri – à l'instar de toute analyse de discours (post)coloniale –, de faire des assertions d'une condition (post)coloniale partagée et ainsi de 'déshistoriser' et

⁶⁴³ Cf. "The Commitment to Theory", in Bhabha 2008 : 28-56

⁶⁴⁴ Cf. « 'What is to be done?' must acknowledge the force of writing, its metaphoricity and its rhetorical discourse, as a productive matrix which defines the 'social' and makes it available as an objective of and for action. Textuality is not simply a second order ideological expression or a verbal symptom of a pre-given political subject. [...T]he political subject – as indeed the subject of politics – is a discursive event... » et : « This emphasis on the representation of the political, on the construction of discourse, is the radical translation of theory. » (Bhabha 2008 : 34 et 39)

⁶⁴⁵ Cf. « I may be accused of a form of linguistic and theoretical formalism [...], but then, have our fables of identity ever been unmediated by another; have they ever been more (or less) than a detour through the word of God, or the writ of Law, or the Name of the Father... » (Bhabha 2008 : 81-82)

de délocaliser différentes expériences culturelles de leurs contextes respectifs. De plus, l'hybridité souvent prise en compte uniquement dans sa dimension d'échange et de mutualité entre et au-delà des cultures a tendance à oublier les oppositions, inégalités et déséquilibres des relations de pouvoir impliquées. Regardons donc de plus près quelques positions de chercheurs qui sont dubitatifs par rapport au concept de l'hybridité, parmi lesquels John Hutnyk, Peter Wade et Floya Anthias⁶⁴⁶.

John Hutnyk (2003 : 490) souligne que l'hybridité se trouve souvent thématifiée dans les domaines 'séduisants' de la musique de jeunes et des industries culturelles ce qui la viderait de sa dimension politique. D'une langue caustique, il fustige la conceptualisation non engagée de la notion et soutient la thèse que le manque d'attention à la différence politique et économique rend possible des célébrations d'hybridité comme le fruit d'une mondialisation néo-capitaliste⁶⁴⁷. Si c'est particulièrement l'ambivalence de Bhabha qui est passée au crible, ce sont les penseurs de l'hybride en général – Hutnyk parle du 'glamour' de l'édition gauchiste – qui sont accusés de complicité dans le système en raison de ce qu'il considère comme un discours vide et moralisateur d'une position cosmopolite confortable⁶⁴⁸. C'est là aussi la position de Gayatri Spivak (1999 : 360) qui ne cesse de réprover les membres 'hybridisés' de la jet-set internationaliste qui, de leur aisance diasporique luxueuse, se donnent comme représentatifs de la culture dont ils sont issus. Comme le dit également Vergès (2002b : 357), des position(nement)s hybrides permettent sans aucun doute une valorisation narcissique considérable. Hutnyk critique aussi l'opposition souvent divulguée entre une prétendue tradition pure et un présent hybride. L'idée d'une identité hybride (et de sa force contestatrice) repose effectivement dans de nombreuses approches sur la proposition d'une non-hybridité comme assurance normative. Il réclame donc qu'on abandonne l'illusion que la pureté culturelle et ethnique ait jamais existée (Hutnyk 2005 : 82-83), position qui – cette fois-ci – rejoindrait certainement celle de Bhabha. En même temps, la pluralité culturelle et le truisme que tout est hybride mènerait inexorablement au raisonnement tortueux et enfin paralysant du style « Si

⁶⁴⁶ John HUTNYK, "The chapatti story: how hybridity as theory displaced Maoism as politics in Subaltern Studies" (in *Contemporary South Asia*, vol. 12, n° 4, déc. 2003 : 480-491) et "Hybridity" (in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n° 1, jan. 2005 : 79-102), Peter WADE, "Hybridity theory and kinship thinking" (in *Cultural Studies*, vol. 19, n° 5, sept. 2005 : 602-621) et Floya ANTHIAS, "New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'" (in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n° 4, 2001 : 619-641)

⁶⁴⁷ Cf. « It is my argument [...] that syncretism and hybridity are academic conceptual tools providing an alibi for lack of attention to politics, in a project designed to manage the cultural consequences of colonization and globalization. » (Hutnyk 2005 : 92)

⁶⁴⁸ Cf. « [with] a hybridity-talk that is unable and unwilling to defend against exclusionary attacks – the theorists of hybridity appear complicit in the middle-class comforts that their own cosmopolitan lives afford, while denying the same to others left to languish in the 'third world' and rural extraction zones » (Hutnyk 2005 : 95) et : « The advent of hybridity theory is the displacement of an anti-imperial political organization into the glamour of the leftist publishing sector. » (Hutnyk 2003 : 489)

c'est ainsi, à quoi bon de savoir ? »⁶⁴⁹. Car si toutes les cultures sont hybrides par définition, le terme perd effectivement de son utilité analytique. Le bilan du chercheur qui postule une attitude radicalement politique et un retour de la notion de l'idéologie est sévère : « Hybridity » dit-il tout simplement « lulls us to sleep » (*ibid.* 97).

Une autre critique intéressante vient de Peter Wade. L'anthropologue s'oppose aux diabolisations généralisées contre les notions de filiation ou de parenté (« *kinship* ») par les théoriciens sur l'hybride. Plutôt que d'être l'opposé d'une hybridité diasporique et rhizomique, ces notions s'engagent selon Wade dans la tension entre enracinement et mouvement (« *roots and routes* »), tradition et innovation, identité et différence..., qui sont en fin de compte caractéristique de toute forme d'hybridité. Le critique rappelle alors que les parentés, filiations et généalogies ne connotent pas toujours une identité primordiale, déterminée, fixe et exclusive et qu'elles n'impliquent pas automatiquement l'idée d'une fondation essentielle⁶⁵⁰. Si son argument est certes convaincant, force est toutefois de voir que les théoriciens de l'hybride (comme le fait clairement Bhabha) ne critiquent pas autant l'éventuelle *réalité* d'une identité stable, fixe et essentielle mais davantage son investissement symbolique dans le jeu (de pouvoir) des *représentations*. C'est ici que des idéalizations d'une appartenance 'enracinée' dans une filiation 'pure' et 'homogène' ont indubitablement la vie dure. Cela dit, la remise en question de Wade qui concernerait donc davantage ces postures de la vulgate interculturelle qui étiquètent trop facilement de conservatrices des postures non hybrides est certainement salutaire.

Enfin Floya Anthias évalue de façon pertinente l'hybridité et ses déclinaisons théoriques. La sociologue reproche aux penseurs du concept de surévaluer l'élément culturel dans la définition des identités et ainsi de dépolitiser le débat et perdre de vue des hiérarchies sociales et dominations culturelles. Elle propose plutôt l'idée de la « 'translocational' positionality » qui prend davantage en considération non seulement la notion de classe, mais aussi celle de genre dans la construction de la différence⁶⁵¹. De plus, elle juge que les théories de l'hybridité ne rendent pas justice à la diversité d'utilisations possibles de la notion de culture et les différents sens qui y sont attachés. On entend ici un écho à Wade et à l'instrumentalisation d'une soi-

⁶⁴⁹ Cf. « The plurality of cultures, or the truism that everything is hybrid, surely leads to the torturous reasoning of: 'if so, so what?' Stasis. » (Hutnyk 2005 : 98)

⁶⁵⁰ Cf. « kinship, genealogy and related constructs of biology do not stand in a relation of opposition to rhizomic hybridity – as necessarily conservative, essentialist and linked to primordial identities, roots and belonging – but rather are structured by the same tension between being and becoming. [...K]inship does not always lead to primordiality, nor does it necessarily consist of comforting teleological sequences » et : « hybridity theorists need to rethink their ideas about kinship and biology as automatically tending towards essentialism and foundational identities » (Wade 2005 : 607 et 612). Comme nous avons vu dans la pensée de Hall, les racines peuvent effectivement s'articuler avec l'espace diasporique. Cf. également Vergès & Marimoutou 2005 à ce sujet.

⁶⁵¹ Cf. « Issues of exclusion, political mobilization on the basis of collective identity, and narratives of belonging and otherness cannot be addressed adequately unless they are located within other constructions of difference and identity, particularly around gender. » (Anthias 2001 : 620)

disant pureté culturelle comme concept antagoniste aux hybridités. Anthias voit aussi d'un œil critique l'amalgame idéalisant (et idéologique) de la description de phénomènes hybrides et de leur évaluation⁶⁵². Il est vrai que si la réunion d'éléments culturels différents peut transformer leur signification de manière syncrétique, ceci n'implique pas nécessairement qu'un dialogue entre éléments culturels ait lieu. Aliénation, exclusion et violence peuvent également émerger de la rencontre culturelle. La condition hybride et (post)diasporique peut être vécue comme une violence et une dislocation (Anthias 2001 : 630-631, 638) ; les analyses du chapitre VI le montreront sur le plan littéraire. La théorie ne doit donc jamais perdre de vue la pratique, où comme le dit à juste titre Anthias : « We may have global imagery, but these global images are read through local eyes » (*ibid.* 636).

Nous l'avons vu, un certain nombre de dénominateurs communs émerge de ces critiques. D'abord, il importe de voir que la notion d'hybridité n'est aucunement à l'abri d'abus épistémologiques, car elle peut solliciter de son côté des conceptions homogènes ou essentialisantes de culture qui lui serviront d'antagonistes. Le discours de l'autorité n'est-il pas souvent construit comme monologique et univoque, car il est ainsi plus facile de le subvertir ? L'idée amère d'une 'assurance normative' qu'avait évoquée Hutnyk est partagée par bien d'autres, comme l'anthropologue américain Jonathan Friedman⁶⁵³ et en effet, on ne pourra que difficilement nier que le cosmopolite a besoin du local pour être cosmopolite autant que l'hybride a besoin du pur pour être hybride... Similairement, Young pose la question de savoir si les vieilles catégories d'identité culturelle ou de la race n'ont pas été rétrospectivement construites comme plus fixes qu'elles ne l'étaient. Selon le critique, des postures contemporaines de déconstruction des discours anciens déjà contradictoires, disruptifs et instables comportent le risque de fixer ces notions soi-disant essentialistes dans une époque lointaine au lieu d'en engager une véritable analyse critique⁶⁵⁴. Ces reproches peuvent

⁶⁵² Cf. « there occurs a conflation between recognizing the syncretic character of cultural discourse and practice, and its positive evaluation [...]. Hybrid cultural forms are not necessarily more desirable or progressive than others. » (Anthias 2001 : 628)

⁶⁵³ Pour Friedman, le désir transnationaliste de l'anthropologie et des disciplines voisines n'est pas seulement « vicié intellectuellement », mais surtout « une tentative de redressement moral de la discipline ». Il évoque son célèbre compatriote Marshall Sahlins qui suggère que « l'essentialisme que les anthropologues postcoloniaux prennent pour cible est leur propre construction contemporaine. » (Jonathan FRIEDMAN, "Des racines et des (dé)routes. Tropes pour trekkers", in *L'homme*, n° 156, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », oct.-déc. 2000 : 200-201)

⁶⁵⁴ Cf. « The question is whether the old essentializing categories of cultural identity, or of race, were really so essentialized, or have been retrospectively constructed as more fixed than they were. When we look at the texts of racial theory, we find that they are in fact contradictory, disruptive and already deconstructed. [...]n deconstructing such essentialist notions of race today we may rather be repeating the past than distancing ourselves from it or providing a critique of it. » (Young 1995 : 27)

difficilement se diriger contre Bhabha qui s'oppose expressément à la réduction des phénomènes du passé au bénéfice d'une théorie contemporaine (2008 : 342).

De plus, l'hybridité est souvent amalgamée à l'idée d'un cosmopolitisme considéré automatiquement comme élitiste et négatif, ce qui nous semble problématique⁶⁵⁵. Enfin, il est évident que si nous sommes tous hybrides, mais que malgré cela, nos rencontres avec l'altérité ne sont pas égales, un changement conceptuel s'impose. Une possible conséquence serait alors qu'on pense – en particulier depuis le choc colonial ou à travers la mondialisation – en termes de *gradation* ou de *degré*, car, comme le dit Eriksen (2007 : 170), il y a partout des degrés de stabilité et de délimitation (« *boundedness* ») au même niveau qu'il y a partout des degrés d'ouverture et de changement. Ainsi, la pluralité contemporaine soi-disant globalisée ne serait rien de plus qu'une autre 'étape' d'hybridation de cultures déjà en soi hybrides⁶⁵⁶ ; ou, selon Amselle, il vaut mieux parler de « mélange de mélanges », « patchwork de patchworks » ou « métissage au deuxième degré » (Mensah 2005).

Une autre leçon pourrait être qu'il faut effectivement retourner vers l'idéologie et le matérialisme. Car avec un 'tout-hybride' généralisé et politiquement correct, le concept peut retomber dans des fixations identitaires qu'il tente avant tout de dépasser. À ce sujet, on ne peut qu'acquiescer à la proposition d'Anthias : « A view of hybridized diasporas, which neglect the political and power dimensions of social relations, falls into the same culturalist essentialist traps as earlier notions of ethnicity » (2001 : 637).

⁶⁵⁵ À titre d'exemple, Gruzinski (1999 : 10) parle du « cosmopolitisme multiculturel qu'affichent les nouvelles élites internationales » qui feraient des notions d'hybridité et de créolisation des « identités globales généralisées ». Pour Glissant (1996 : 88), le cosmopolitisme est « un avatar en négatif de la Relation ». Friedman (2000 : 204) ironise sur l'idée d'un cosmopolitisme élitiste qui équivaldrait à « un merveilleux bazar où se mêlent les différences ». Wieviorka donne également une interprétation négative du cosmopolitisme qui « valoriser[ait] les différences culturelles tout en maintenant le primat de l'individualisme libéral » (2005a : 75). Hannerz (2010 : 110, 179) suppose qu'un cosmopolite 'pur' serait probablement en faveur du fait que les éléments restent séparés et s'opposeraient donc à l'idée de la créolisation. Si ces remarques sont certes pertinentes et rappellent les postures d'un Lévi-Strauss et d'un Segalen, leur jugement comme étant nécessairement négatives nous paraît précipité et les choses sont certainement plus complexes. Non seulement faut-il se munir contre des simplifications abusives d'un phénomène qui est bien plus que celui d'une jet-set de riches élites, comme le montre Kwame Anthony Appiah dans son bel essai *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers* (2006). Mais on renverra également à la notion de « cosmopolitisme vernaculaire » mesurant le progrès global d'une perspective minoritaire qu'on trouve chez Bhabha (2008 : xvi, xxi) et Vergès (2003 : 173). Notons enfin que depuis longtemps, le reproche traditionnellement fait aux cosmopolites – initialement aux diasporas juives – est celui d'un manque d'identification national(ist)e. On verra cette situation transposée à la lutte nationaliste anticoloniale, par exemple chez Fanon où le cosmopolitisme est critiqué comme tare des bourgeoisies nationalistes : « La faiblesse classique, quasi congénitale de la conscience nationale des pays sous-développés n'est pas seulement la conséquence de la mutilation de l'homme colonisé par le régime colonial. Elle est aussi le résultat de la paresse de la bourgeoisie nationale, de son indigence, de la formation profondément cosmopolite de son esprit » (Fanon 2002 : 145-146). Qu'une telle critique puisse déployer tout son sens par exemple dans la première phase de la constitution de jeunes nations est claire...au moins depuis une perspective en faveur du projet national, bien entendu. La faire perdurer au-delà de cette phase historique, voire la généraliser à d'autres espaces-temps nous semble très problématique, car potentiellement érigeant la nation comme seul modèle (d'identification) viable. Cela dit, la plupart des polémiques se dirigent probablement contre des cosmopolites 'hypocrites' dont la soi-disant solidarité transnationale n'est qu'un artifice formel et cosmétique.

⁶⁵⁶ Claus LEGGEWIE, *Die Globalisierung und ihre Gegner* (München, Beck, 2003 : 41)

Une telle assertion fait écho à un grand nombre de critiques d'orientation matérialiste, non seulement à l'égard des théories de Bhabha, mais aussi d'un postcolonialisme trop déconstructiviste⁶⁵⁷. L'approche matérialiste s'oppose à toute forme d'idéalisme textuel qui ne porte pas une attention 'suffisante' à la politique d'action et s'appuie souvent sur le pragmatisme et la pensée dichotomique du Fanon des *Damnés de la terre* (1961). D'après les matérialistes, 'trop' d'attention sur la différence risque de transformer celle-ci en indifférence et force est effectivement de constater qu'il est difficile de localiser l'*agency* uniquement dans l'ambivalence de processus psychanalytiques. Les travaux pertinents de nombreux chercheurs – Ahmad (1992), Dirlik (1994), Friedman (2000), Abdul JanMohamed (1985)⁶⁵⁸, Lazarus (2006), Chandra Talpade Mohanty (1984)⁶⁵⁹, Parry (2004), Stephen Slemon (1994)⁶⁶⁰, Young (2003)⁶⁶¹... – s'inscrivent (au moins partiellement) dans ce courant et on peut se contenter ici de citer à titre d'exemple les lignes programmatiques de Slemon quant à l'avenir de la discipline :

...post-colonial studies needs always to remember that its referent in the real world is a form of political, economic, and discursive oppression whose name, first and last, is *colonialism*. [...P]ost-colonialism must address the material exigencies of colonialism and neo-colonialism, including the neo-colonialism of Western academic institutions themselves. (1994 : 31-32)

D'autres réserves quant aux théories de l'hybridité viennent de Young dans son ouvrage majeur, *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race* (1995). Young demande une réflexion critique de l'hybridité dans ses emplois actuels en raison de son enracinement antérieur dans le discours racaliste. Il constate que les notions de 'carnavalisation' et de 'créolisation' – idéalisées comme métaphores d'une énergie hybride contestataire de la culture dominante – ne se sont pas encore entièrement affranchies de leurs connotations de décadence, d'impureté, de transgression, de dégénérescence, qu'elles ne se sont pas encore repensées et réorientées dans un nouveau paradigme. Le critique, qui ne rejette aucunement l'hybridité et rejoint sur de nombreux aspects Bhabha et son idée de l'ambivalence, exige d'interroger la notion par rapport

⁶⁵⁷ Cf. entre autres le jugement explicite d'Arif Dirlik : « Bhabha [...] has proven himself to be something of a master of political mystification and theoretical obfuscation, of a reduction of social and political problems to psychological ones, and of the substitution of post-structuralist linguistic manipulation for historical and social explanation – all of which show up in much postcolonial writing, but rarely with the same virtuosity (and incomprehensibility) that he brings to it. » (Dirlik 1994 : 333). Une critique détaillée de la théorie postcoloniale et de Bhabha est faite par Benita PARRY, "Problems in current theories of colonial discourse" (1987) et "Signs of the times" (1994) (in Parry 2004 : 12-36 et 55-74).

⁶⁵⁸ Abdul R. JANMOHAMED, "The Economy of Manichean Allegory: the function of Racial Difference" (in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985 : 59-87)

⁶⁵⁹ Chandra Talpade MOHANTY, "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse" (in *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984 : 333-358)

⁶⁶⁰ Stephen SLEMON, "The Scramble for Post-colonialism" (in Chris TIFFIN & Alan LAWSON (éd.), *De-Scribing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, London & New York, Routledge, 1994 : 15-32)

⁶⁶¹ Robert J.C. YOUNG, *Postcolonialism. A Very Short Introduction* (New York, Oxford University Press, 2003)

aux ramifications complexes et problématiques de son passé oublié, faute de quoi nous risquerions de réitérer des conceptions idéologiques de la culture que nous croyons avoir dépassées⁶⁶². Si son argument n'est pas incontesté⁶⁶³, Young se verrait au sujet d'une hybridité bradée et idéalisée sans aucun doute rejoint par Friedman qui fustige ce qu'il appelle « la vulgate transnationale » qui s'autocélèbre par la formule magique « Before we were local, but now we are global » (2000 : 193, 203). Notons en passant que des travaux similaires à celui de Young – par exemple Bonniol (1992), Boswell (2006), McClintock (1995) et Vergès (1999) – s'engagent également à souligner le caractère conflictuel du contact colonial au niveau biologique et donc les séquelles d'une hybridité physique potentiellement vécue dans la stigmatisation. Il n'est pas étonnant que ce soient de tels regards qui nous incitent particulièrement à ne pas écarter une dimension matérialiste dans la discussion autour de l'hybride [→ ch. VI].

Parmi les voix critiques majeures du 'tout hybride' postcolonial, on comptera enfin Gayatri Spivak, figure-clé dans la constitution de la discipline même. Dans son ouvrage au titre programmatique – *A Critique of Postcolonial Reason* (1999) –, elle démythifie avec sa franchise caractéristique des tendances d'idéalisation et de généralisation de l'hybridité dans les *cultural studies* et ses disciplines voisines. Il est important de souligner que Spivak considère également toute identité et langue comme étant hybride⁶⁶⁴. En même temps, elle attire l'attention sur le fait que si le postcolonialisme se transforme en une (auto)célébration de l'hybridité mondialisée, le Sud se retrouve de nouveau dans l'ombre et le sujet diasporique prend la même place que l'informateur autochtone colonial⁶⁶⁵. Car ne pas interroger ces orientations dans les cercles universitaires occidentaux équivaldrait d'après Spivak à une violence épistémique néocoloniale dans un système où un hybridisme triomphant et un nativisme nostalgique se vendent bien sur

⁶⁶² Cf. « There is an historical stemma between the cultural concepts of our own day and those from the past we tend to assume that we have distanced ourselves. [...] Hybridity in particular shows the connections between the racial categories of the past and contemporary cultural discourse: it may be used in different ways, given different inflections and apparently discrete references, but it always reiterates and reinforces the dynamics of the same conflictual economy whose tensions and divisions it re-enacts in its own antithetical structure. There is no single, or correct, concept of hybridity: it changes as it repeats, but it also repeats as it changes. It shows that we are still locked into parts of the ideological network of a culture that we think and presume that we have surpassed. » (Young 1995 : 27)

⁶⁶³ Hall critique, peut-être de façon trop exagérée, la théorie de Young comme « une chicanerie sémantique », une conception poststructuraliste déplacée qui voudrait fixer le sens du terme hybridité « éternellement à son référent racialisé » (Hall 2008f : 395-396). Ailleurs, il n'a pas de propos moins réprobateurs contre « l'accusation inexplicablement simpliste de Robert Young [...] selon laquelle les critiques postcoloniaux seraient "complices" des théories raciales victoriennes parce qu'ils emploient, comme les auteurs de cette époque, le même terme – hybridité – dans leurs discours ! » (Hall 2008e : 372)

⁶⁶⁴ Cf. « ...the obvious "fact" that all identities are irreducibly hybrid, inevitably instituted by the representation of performance as statement » et : « the irreducible hybridity of all language. » (Spivak 1999 : 155 et 163, 164)

⁶⁶⁵ Cf. « If Feminism takes its place with ethnic studies as American studies, or postcolonialism as migrant hybridism, the South is once again in shadow, the diasporic stands in for the native informant. » (Spivak 1999 : 169)

le marché des représentations⁶⁶⁶. En réalité, l'identification de l'intelligentsia postcoloniale avec les minorités dans leur pays d'origine et leur supposée représentativité ne seraient pas seulement hautement douteuses ; d'après la théoricienne, l'assertion de la différence de ces élites postmodernistes qui s'autodéclarent comme les véritables hybrides postcoloniaux, n'est rien de plus que la *simulation* d'une position radicale. En fin de compte, Spivak les traite sans mâcher ses mots de collaborateurs implicites au service du néocolonialisme⁶⁶⁷. Le verdict ne pourrait pas être plus tranchant... La chercheuse distingue donc clairement entre les communautés diasporiques (bourgeoises) en Occident et les subalternes dans le tiers monde. Là où il y a pour Bhabha dynamique de traduction (quoique instable et avec des failles), Spivak ne semble y voir que des mo(n)des véritablement incommensurables, une impossibilité de traduction. De telles réflexions font autorité par leur pertinence et nous semblent comme une transposition postcoloniale des théories fanoniennes sur la bourgeoisie nationaliste coloniale⁶⁶⁸. Soulignons cependant qu'elles viennent du cœur même du système – Spivak est une professeure de renom à la prestigieuse Columbia University – et que la théoricienne, connue pour son auto-déclaration comme 'marxiste-féministe-déconstructionniste', ne tente enfin rien de moins difficile que de combler l'écart entre les courants philosophiques et écoles de pensée.

Il n'est pas toujours clair de concevoir si les nombreuses critiques d'ici et de là s'opposent en général au concept d'hybridité, à la figure de Bhabha à qui on l'associe principalement, ou enfin aux multiples vulgarisations réductrices du concept qui l'instrumentalisent pour idéaliser des situations contemporaines de contact culturel comme une synthèse égalitaire et bienheureuse. La réalité est plus complexe et Bhabha le sait, même si cela s'oublie parfois entre les lignes de ses élaborations cryptiques. Si nous avons déjà montré en passant que certains reproches ne peuvent correspondre à la pensée du théoricien indo-américain, consacrons donc par la suite quelques réflexions à des positionnements plus ou moins explicites face aux critiques qui ont pu être formulées à son égard.

⁶⁶⁶ Cf. « An unexamined cultural studies internationally, joins hands with an unexamined ethnic studies stateside, to oil the wheels of what can only be called the ideological state apparatus. [...] Here is epistemic violation of the neo-colonial kind, [...] triumphalist hybridism as well as nostalgic nativism to function. Business as usual. » (Spivak 1999 : 319)

⁶⁶⁷ Cf. « The postcolonial informant has rather little to say about the oppressed minorities *in* the decolonized nation as such. [...] Both the racial underclass and the subaltern South step back into the penumbra. [...] Now, only the postmodern postcolonialist is the triumphalist self-declared hybrid. [...] My suggestion is that academic assertions of this difference, supporting the simulated specificity of a radical position, often dissimulate the implicit collaboration of the postcolonial in the service of *neo*-colonialism » (Spivak 1999 : 360-361).

⁶⁶⁸ Une des thèses majeures de Fanon dans *Les damnés de la terre* (1961) est celle « d'un décalage, d'une différence de rythme entre les cadres du parti nationaliste et les masses [colonisées] » (Fanon 2002 : 107).

III.2.5.4.c Critiques contre la critique

Quoique controversée, l'hybridité de Bhabha reste un concept central qui est défendu par nombre de chercheurs. Edward Said parle de 'l'exploration extraordinairement subtile' de l'hybridité de Bhabha et situe ce dernier à la jonction importante entre postcolonialisme et postmodernisme (Said 1994 : 431 et Bhabha 2008 : i). Spivak, malgré ses critiques contre une célébration de l'hybridité globale, reconnaît que Bhabha n'a 'jamais perdu de vue l'hybridité du colonisé' et rappelons que la théoricienne soutient le credo poststructuraliste du caractère hybride de toute identité et de tout langage (Spivak 1999 : 200, 155, 163). Hall rejoint l'hybridité de Bhabha, car elle lui semble rendre justice aux processus conflictuels de transition sociale avec toutes les dislocations, dissonances et contestations que cela implique. Comme son homologue, Hall voit l'hybridité expressément non pas comme le mélange racial d'une population ou d'un individu, mais comme un processus de traduction culturelle avec ses ambivalences, antagonismes et indécidabilités (Hall 2008f : 395-396). Du soutien intellectuel vient aussi de Gyan Prakash, historien à Princeton, pour qui la perspective de Bhabha permet d'aborder la question diasporique du « Comment critiquer les lieux-mêmes que l'on habite ? »⁶⁶⁹. Enfin, l'hybridité de Bhabha nous semble aussi confirmée, de manière indirecte, par les travaux d'Achille Mbembe. À nos yeux, la relation entre le peuple et l'autorité en postcolonie et les stratégies de résistance contre le pouvoir politique et la culture dominante qui sont analysées dans un chapitre central de *De la postcolonie* (2000) ne sont pas sans rappeler la mimicry et l'ambivalence du penseur indo-américain⁶⁷⁰. Chez l'historien-politologue camerounais, on retrouvera d'ailleurs également la nécessité de la théorie et de l'imaginaire, de la lutte discursive, d'une émancipation intellectuelle qui se pense depuis la faille⁶⁷¹.

⁶⁶⁹ Cf. « [Le] concept d'"hybridité" [de Bhabha] ne glorifie pas la déraison de la mixité par opposition à la norme de l'identité ; plutôt, l'hybridité apparaît comme un intervalle, comme un lieu de tension, de contradictions insurmontables entre des positions de pouvoir et de savoir incommensurables et inégales, qui peuvent servir de lieux propices à modifier les conditions de la domination. » (Gyan PRAKASH, "Les lieux de production du discours savant", in *L'homme*, n° 156, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », oct.-déc. 2000 : 70)

⁶⁷⁰ Dans "Esthétique de la vulgarité" (2005 : 139-186), Mbembe s'oppose clairement aux interprétations d'ordre dichotomique et caractérise la relation postcoloniale comme « un rapport de promiscuité : une tension conviviale entre le commandement et ses cibles » (*ibid.* 142). Il parle également de « dynamiques de la *familiarité* et de la *domesticité* qui finissent par inscrire dominants et dominés dans un même champ épistémique » (152) et n'hésite enfin pas de faire à ce propos des parallèles avec la situation coloniale (174). Dans cette « *intime tyrannie* » (178) qui lie les acteurs, l'affirmation et la résistance du sujet postcolonial passent par « des pratiques baroques, foncièrement ambiguës, mobiles et révisables par principe, même là où existent des règles écrites claires et précises » (179). En s'appuyant sur Bakhtine, le critique évoque « l'*homo ludens* postcolonial » (147), mais dépasse les théories du théoricien russe, suggérant que les pratiques déconstructrices carnavalesques (obscénité, vulgarité, grotesque, burlesque) ne se réduisent pas aux subalternes, mais sont aussi l'apanage du pouvoir. Dans la « pluralité chaotique » (140, 148) qu'est la postcolonie pour Mbembe, démesure, dérision, simulacre... mènent toutefois à une « situation d'*impouvoir* » (153) des deux côtés. Ce moment d'impouvoir serait alors précisément la situation de violence par excellence.

⁶⁷¹ Dans la nouvelle préface de 2005 de son ouvrage principal, Mbembe s'oppose à « l'optimisme de commande de ceux qui, emmurés dans le temps court et la nécessité brute (la plaie qu'il faut guérir, le corps qu'il faut vêtir et

Soulignons que Bhabha lui-même répond dans le texte plus ou moins directement à certaines critiques. Ainsi, contrairement aux reproches d'orientation matérialiste, il est bien conscient des relations de pouvoir inégales dans la rencontre entre races, cultures et ethnies. Il thématise ouvertement la *vox populi* – coloniaux, postcoloniaux, migrants, minorités –, ces 'étrangers dont l'absence de langue évoque une angoisse archaïque', par exemple les *Gastarbeiter* en Allemagne (Bhabha 2008 : 236-242). La postmodernité n'est pour lui pas un simple jeu sémiotique où formes et concepts se re- et déconstruisent. Elle permet plutôt d'entendre les nombreuses voix subalternes de la périphérie qui marquent leur présence déstabilisatrice :

For the demography of the new internationalism is the history of postcolonial migration, the *narratives* of cultural and political diaspora, the major social displacements of peasant and aboriginal communities, the *poetics* of exile and the *grim prose* of political and economic refugees. (*ibid.* 7, nous soulignons)

Il est vrai que la focalisation de Bhabha repose avant tout sur les représentations, comme l'isotopie littéraire des propos qu'on vient de citer le montre. Cela dit, par sa théorie de la différence, il appelle explicitement à la prise en compte des droits des identités discriminées à l'interstice des cultures et des nations et l'*agency* des figures marginales n'est aucunement idéalisée⁶⁷². Il inscrit l'hybridité dans une postcolonialité qui signifie avant tout la persistance de relations néocoloniales dans le nouvel ordre mondial et la 'division internationale du travail' – le leitmotiv chez Spivak (1999 : 227, 250, 255, 265...) –, sans toutefois se résumer à celle-ci (Bhabha 2008 : 9). Enfin, dans une nouvelle préface en 2004 de *The Location of Culture*, Bhabha parle d'une responsabilité philosophique et politique face à la mondialisation, évoque des rapports de l'UNESCO ainsi que les droits des minorités et élabore enfin sur la notion de « cosmopolitisme vernaculaire » qui mesure le progrès global de la perspective des marges, des franges (*ibid.* xvi)⁶⁷³. Si ses concepts postcoloniaux se présentent comme subversifs et émancipateurs face à des discours de domination, ils ne correspondent donc certainement pas à une célébration aveugle des identités 'périphériques' et subalternes.

abriter, le puits qu'il faut creuser, l'école qu'il faut construire, le barrage qu'il faut ériger), pourraient [l']accuser naïvement de succomber à la tentation du postmodernisme ». Il souligne par la suite : « Sauf à verser dans l'eschatologie ou dans la divination, nul ne peut prédire le destin de ce qui est en germination. Et l'incertitude à "ce qui vient", la tension entre "autonomie" et "déterminisme", il n'est point besoin de la résoudre. Il nous faut en user comme d'un atout épistémologique en apprenant à lire et à écrire à partir de la faille. Nul besoin de synthèse, donc, fût-elle dialectique. Nul besoin, non plus, de "prescriptions". Et il n'y a rien de "nihiliste" dans une telle attitude, bien au contraire. Il s'agit donc d'interroger la vie et le politique différemment... » (Mbembe 2005 : XXXII).

⁶⁷² Cf. « ...the language of rights and obligations, so central to the modern myth of a people, must be questioned on the basis of the anomalous and discriminatory legal and cultural status assigned to migrant, diasporic, and refugee populations. Inevitably, they find themselves on the frontiers between cultures and nations, often on the other side of the law » (Bhabha 2008 : 251)

⁶⁷³ Nous trouvons l'idée de cosmopolitisme vernaculaire, adapté à l'océan Indien également chez Vergès (2003 : 173) et elle résonne avec l'idée de « modernité vernaculaire » de Hall (2008d : 347).

Il semble bien évidemment difficile de mener une *realpolitik* – peu importe la couleur – avec des identités fluides, des sujets ambivalents et non souverains, des positions diffractées et incertaines, des significations fluctuantes ou des identifications partielles. Comment fonder un programme politique sur des positions multiples et non polarisantes, des négociations perpétuelles (et irrésolues), en l'absence de catégories substantielles (par exemple classe, genre) et antagonismes totalisants ? Mais si l'hybridité est une base insuffisante pour consolider de nouvelles formes d'identités *collectives* qui ont le pouvoir de dépasser d'anciennes oppositions, cela ne la rend pas non opérationnelle ; bien au contraire. La focalisation de Bhabha et d'un postcolonialisme postmoderniste sur (la construction) des significations plutôt que sur des lieux physiques peut bel et bien être taxée d'irréaliste. Cependant cette forme subversive, transgressive, auto-déconstructrice de la négociation politique peut être considérée comme l'idéalisme 'hybride' du théoricien. Ne se réfère-t-il pas, à l'instar de Glissant, à Walcott pour signifier une identité et *agency* quelque peu utopiques car visant une notion de culture qui dépasse la simple idée de subversion et de transgression pour tendre vers une véritable solidarité entre ethnicités !⁶⁷⁴ Cette vision est partagée par des approches de la politologie 'radicale', comme on le voit chez Laclau dont les théories sur l'idéal démocratique contemporain impliquent explicitement une logique d'hybridité (ou d'hybridation) : « Hybridization is not a marginal phenomenon but the very terrain in which contemporary political identities are constructed » (2007b : 50). L'hybridation devient alors le symbole d'une politique véritablement démocratique qui est oscillation et médiation permanente entre identités particularistes et universalistes ; une acceptation de la nature plurielle et fragmentée des sociétés contemporaines tout en dépassant le moment particulariste pour chercher des espaces d'une universalisation relative des valeurs (*ibid.* 65).

Selon le positionnement (idéologique) qu'on adopte, une partie des critiques faites à Bhabha et à l'hybridité sont difficiles à réfuter. On peut en même temps se demander si certaines de ces réticences ne se dirigent pas plutôt contre des 'mauvaises' lectures et vulgarisations des concepts souvent trop hâtivement sollicités. Pour s'en persuader, il suffit de regarder la prolifération de manifestations (universitaires ou non) autour du multiculturalisme, de l'interculturalité, de phénomènes et processus de contact où des termes comme '*third-space*', '*almost but not quite*' et d'autres jouissent d'une diffusion quasi inflationniste. En ce sens, l'hybridité devient effectivement plus que problématique...

⁶⁷⁴ Cf. « ...the emergence of another sign of agency and identity [...which] signifies the destiny of culture as a site, not simply of subversion and transgression, but one that prefigures a kind of solidarity between ethnicities... » (Bhabha 2008 : 331)

Il y a un élément spécifique au sujet duquel Bhabha a été fortement critiqué. Il s'agit de son interprétation peut-être partielle, mais en tout cas particulière de Fanon. Le psychiatre et révolutionnaire martiniquais qui a inspiré quatre décennies de mouvements anticoloniaux joue en effet un rôle considérable dans les *postcolonial studies*. Fanon constitue quelque peu le spectre de la discipline⁶⁷⁵, au point qu'on a créé l'expression de 'critical fanonism' pour désigner ceux qui s'opposent à l'utilisation abusive du penseur comme talisman de toute résistance coloniale. En France, la pensée de Fanon commence à être réactivée depuis seulement quelques années, généralement de la part de chercheurs proche de la théorie postcoloniale⁶⁷⁶. Dans la continuité de ce que nous avons dit au sujet de la violence plus haut, il nous paraît utile de revenir, à cet endroit, à Fanon et à l'interprétation de ses écrits par Bhabha. Discuter le rapport des deux penseurs constitue moins une digression comme cela pourrait en avoir l'air. Au contraire, une telle approche continue les réflexions menées jusqu'alors et nous paraît symptomatique des antagonismes et divergences, mais aussi des malentendus, entre postmodernisme et matérialisme qui sont au cœur des débats des *postcolonial studies*.

III.2.5.4.d Une lecture poststructuraliste de Frantz Fanon

On ne peut pas nier que Bhabha extrapole de nombreux arguments de Fanon⁶⁷⁷. Ainsi, il élargit l'analyse des phénomènes décrits dans le fameux chapitre fanonien "L'expérience vécue du Noir" (1975) à des marginalisés, des déplacés, des identités diasporiques. Ceux-ci, comme le 'nègre' du psychiatre, sont exposés au regard de la surveillance sociale dont la présence est à la fois déniée et surdéterminée ou stigmatisée (Bhabha 2008 : 339). De plus, Bhabha lit le nationalisme de Fanon par le prisme de ses marges et temporalités instables et voit le caractère performatif de la culture qui s'oppose aux simplifications (*ibid.* 217-218). Ailleurs, il souligne que

⁶⁷⁵ Nous faisons référence ici à Françoise VERGÈS : « A specter is haunting our postcolonial world, the specter of Frantz Fanon » ("Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal", in *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 3, « Front Lines/Border Posts», Spring 1997 : 578). L'expression rappelle bien évidemment les fameux propos de Marx – « Un spectre hante l'Europe, le spectre du communisme » – de l'incipit de son *Manifeste du Parti Communiste* de 1847. L'expression est reprise par exemple par Jacques DERRIDA dans *Spectres de Marx* (Paris, Galilée, 1993).

⁶⁷⁶ Cf. à côté de Vergès (2005) et Mbembe (2007) déjà cités : Alice CHERKI, *Frantz Fanon : portrait* (Paris, Seuil, 2000), Gabrielle SAÏD, "Violence, colonisation, décolonisation. Questions à une filiation : Fanon/ Césaire/ Maximin" (in CHAULET-ACHOUR, Christiane (éd.), *États et effets de la violence*, Université de Cergy-Pontoise, 2005 : 131-156), Elsa DORLIN, "« Je ne suis pas esclave de l'Esclavage » : Corps, violence et subjectivité chez Frantz Fanon" (in *Geste*, n°6, 2009 : 298-307) et : Matthieu RENAULT, *Frantz Fanon. De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale* (Paris, Éditions Amsterdam, 2011).

⁶⁷⁷ En particulier dans son chapitre "Interrogating Identity: Frantz Fanon and the postcolonial prerogative" (Bhabha 2008 : 57-93) et à d'autres endroits de la collection, notamment : 107-120, 217-226 et 338-342.

son prédécesseur ne contredit pas seulement la modernité et ses avatars (progrès, rationalité), mais les déplace et montre leur liminalité ainsi que leur origine ethnocentrique (*ibid.* 339-340). Une des originalités de Fanon selon Bhabha est de ne pas historiciser l'expérience coloniale dans ses deux ouvrages majeurs et d'explorer respectivement le contexte culturel et l'espace national (*ibid.* 61, 218). De manière générale, le penseur poststructuraliste a tendance à se pencher sur les passages fanoniens ambigus, ceux des temporalités performatives et où de nombreux manichéismes se brisent, par exemple dans le feu de la lutte pour l'indépendance (*ibid.* 278).

Il n'est donc pas étonnant qu'on ait reproché à Bhabha une lecture biaisée d'une figure *a priori* ouvertement militante. Il est effectivement indiscutable que Fanon thématise le contact des cultures généralement sous le prisme oppositionnel d'une séparation Blanc/Noir ou colonisateur/colonisé⁶⁷⁸. En outre, il ancre son analyse psychologique dans une dimension ouvertement matérialiste⁶⁷⁹. À suivre Simon Gikandi⁶⁸⁰, Bhabha aurait aussi oublié la portée humaniste du penseur martiniquais qui est effectivement saillante⁶⁸¹. L'éthique fanonienne qui tend vers une reconnaissance de la subjectivité de l'homme (noir) s'harmonise mal avec une hybridité qui se fonde sur une notion de soi non souveraine (Bhabha 1991 : 212 et 2008 : 274). D'ailleurs, comme le dit Prabhu (2007 : 123-145), le manque de toute notion de totalité et l'absence d'une volonté de nommer et de 'fixer' le sujet chez Bhabha ne peuvent que difficilement être conciliés avec les tendances fondamentales, les injonctions collectivistes et la notion d'*agency* dans l'œuvre de Fanon qui tend vers un projet explicite de libération. Sans aucun doute, surtout dans *Les damnés de la terre* et d'autres textes 'révolutionnaires', il ne s'agit pas seulement de négociation, mais de lutte ouverte et c'est une des raisons pour laquelle de nombreux chercheurs postcoloniaux s'inspirent de Fanon, mais postulent de le dépasser dans une perspective contemporaine.

⁶⁷⁸ Parmi les nombreux exemples où l'on lira ouvertement une perspective manichéenne, cf. à titre d'exemple : « il y a deux camps : le blanc et le noir », « Du noir au blanc, telle est la ligne de mutation » et : « le véritable Autrui du Blanc est et demeure le Noir. Et inversement » (Fanon 1975 : 6, 41, 131). Et encore : « La décolonisation est la rencontre de deux forces congénitalement antagonistes », « La zone habitée par les colonisés n'est pas complémentaire de la zone habitée par les colons. Ces deux zones s'opposent [...] obéiss[ant] au principe d'exclusion réciproque : il n'y a pas de conciliation possible, l'un des termes est de trop. », « Ce monde compartimenté, ce monde coupé en deux est habité par des espèces différentes. », « Le monde colonial est un monde manichéiste », « Sur le plan du raisonnement, le manichéisme du colon produit un manichéisme du colonisé. À la théorie de "l'indigène mal absolu" répond la théorie du "colon mal absolu". » et « le manichéisme premier qui régissait la société coloniale est conservé intact dans la période de décolonisation » (*idem* 2002 : 40, 42, 43, 44, 89, 52).

⁶⁷⁹ Cf. « ...pour nous, la véritable désaliénation du Noir implique une prise de conscience abrupte des réalités économiques et sociales. » (Fanon 1975 : 8) ou « L'indépendance [...] signifie être] maîtres de tous les moyens matériels qui rendent possible la transformation radicale de la société » (*idem* 2002 : 297)

⁶⁸⁰ Simon GIKANDI, "Poststructuralism and postcolonial discourse" (in Lazarus 2006 : 105)

⁶⁸¹ L'objectif de « faire triompher l'homme partout, une fois pour toutes [...] à réintroduire l'homme dans le monde, l'homme total » (Fanon 2002 : 103), voire d'inventer un homme complètement neuf (*ibid.* 302-305), « l'homme nouveau » (*ibid.* 297) est omniprésent dans l'œuvre du psychiatre.

En ce sens, d'après Said (1994 : 284), Fanon n'offrirait pas de prescriptions pour une transition sociale *après* la période de la décolonisation. Gilroy (2001 : 253) développe son paradigme de la diaspora à la fois avec Fanon et au-delà de lui, en quoi il est rejoint par Mbembe (2007 : 54) qui souligne l'« incapacité à anticiper la postcolonie » du psychiatre martiniquais. Enfin, si Fanon avait renié sa filiation créole antillaise et s'il n'avait pas symbolisé le métissage entre différents peuples et races dont il était issu, comme l'affirme Vergès dans un article au titre parlant – "Creole Skin, Black Mask" (1997 : 594) –, une appropriation de sa pensée pour une théorie de l'hybride peut *a priori* paraître encore plus étonnante.

Cela étant dit, s'il faut reconnaître que Bhabha force par moments les arguments de Fanon, il le fait cependant en connaissance de cause, d'ailleurs non sans le critiquer et prendre ses distances. Il est donc bien conscient des passages manichéens et de la soif d'humanisme chez Fanon (Bhabha 2008 : 79, 86-87) et désapprouve la mise à distance temporelle et spatiale qu'opère ce dernier entre l'intellectuel et l'activiste (*ibid.* 44). Il voit également que Fanon aspire à une transformation totale de l'Homme et de la Société, et admet proposer par moments une réinterprétation personnelle de l'œuvre du révolutionnaire (*ibid.* 52). Cependant, pour Bhabha, les réflexions fanoniennes les plus convaincantes se trouvent à l'interstice des évolutions historiques : l'ambivalence entre race et sexualité, la contradiction non résolue entre culture et classe, la lutte de la représentation psychique (*ibid.* 57). Qu'est-ce à dire exactement ?

Ce sont d'abord les phénomènes équivoques et ambigus analysés dans *Peau noire, masques blancs* qui correspondent au besoin de négociation dans un espace hybride et multiple, tel que nous le trouvons chez Bhabha. L'image-clé du titre de l'ouvrage fanonien ne signifie pas une division nette, mais plutôt une subjectivité dans l'espace instable entre polarités identitaires. C'est là le symbole de la situation coloniale, de la complexité de ses psychismes, de son « extrême ambivalence » (Fanon 1975 : 67). Car la dialectique hégélienne telle que Fanon la déploie est constamment fragilisée par son approche psychanalytique. La nature disruptive et excessive du désir sexuel (attraction/rejet), les fantasmes, névroses, pathologies ainsi que la force des stéréotypes et de l'irrationnel font que les catégories oppositionnelles ne sont jamais vraiment stables. S'il est vrai que des passages laissent entendre l'idée d'une seule identité noire fixée, car « épidermée » par le regard extérieur, la situation est plus complexe. Il affirme que « l'expérience nègre est ambiguë, car il n'y a pas *un* nègre, mais *des* nègres » (*ibid.* 110), ce qui ne veut pas dire moins conflictuelle, loin de là⁶⁸². Ailleurs, il critique violemment la Négritude

⁶⁸² Les passages sont nombreux où Fanon parle de la fluidité et de l'ambivalence des identifications psychiques de l'homme noir (aux masques blancs) – par exemple Fanon 1975 : 90, 119, 123, 155-156... –, généralement sur le ton d'une anthropologie négative. De plus, il est symptomatique qu'au sujet de sa propre identité martiniquaise, il ne parle pas de se « situer », mais de se « fourrer » (*ibid.* 91). Vergès (1997 : 582-583) affirme d'ailleurs avec justesse que les réflexions de Fanon sur la construction du corps noir comme site à la fois de fantasmes paranoïdes que de menaces restent actuelles.

(*idem* 2002 : 202-207) et souligne que « le niveau racial et raciste est dépassé dans les deux sens [...qu'on] ne délivre plus un brevet d'authenticité à tout nègre ou à tout musulman » (*ibid.* 140). Malgré ces ouvertures, force est de voir que les ambivalences fanoniennes semblent peu susceptibles de dévoiler une hybridité émancipatrice, une mimicry véritablement subversive, comme on peut parfois – mais pas toujours – la trouver chez Bhabha. Dans des pages les plus idéalistes des *Damnés de la terre* (2002 : 301-305), toute imitation intellectuelle, culturelle, technocratique de l'Europe est d'ailleurs rejetée.

Cela dit, même dans son ouvrage révolutionnaire, de longs extraits témoignent de réalités multiples, d'un au-delà des dichotomies. Ainsi, Fanon consacre le deuxième chapitre aux différences internes de la société où les divers segments – élites occidentalisées, prolétariat 'embourgeoisé' urbain, masses rurales, lumpenprolétariat des bidonvilles – s'inscrivent dans des modernismes et traditionalismes divergents. Passés les élans et solidarités collectifs insurrectionnels, des instabilités internes se dévoilent en effet dans la population et « l'unité nationale s'effrite » (*ibid.* 133). Les événements révèlent « des réalités multiples », discordantes et même oppositionnelles et la lutte commune doit se rendre à l'évidence de nombreuses « vérités partielles, limitées, instables » (*ibid.* 138, 140). Il n'est pas étonnant que Bhabha (2008 : 278) se réfère aux longs passages où les visions monolithiques quant à la ligne de couleur et de la classe doivent céder à des schémas identitaires plus instables. Contrairement aux manichéismes initiaux, ni l'exploitation matérielle ni l'engagement anticolonial ne peuvent être clairement attribués à l'étranger ou au natif, au Blanc ou au Noir⁶⁸³. À une étape antérieure de la lutte, on pouvait encore lire : « le colon ne cesse jamais d'être l'ennemi, l'antagoniste, très précisément l'homme à abattre » (Fanon 2002 : 52). Là, la prise de conscience est différente : « Le colon n'est plus simplement l'homme à abattre. Les membres de la masse colonialiste se révèlent être plus près, infiniment plus près de la lutte nationaliste que certains fils de la nation » (*ibid.* 139-140).

Au chapitre suivant qui porte le titre parlant "Mésaventures de la conscience nationale", on verra également que le nationalisme de Fanon ne tombe pas dans le piège du nativisme. Il affirme qu'un 'simple' nationalisme anticolonial peut facilement se rigidifier et, en remplaçant des officiers et bureaucrates blancs par leurs équivalents autochtones, faire survivre l'impérialisme sous une forme déguisée. Afin de prévenir de telles tares, une véritable libération

⁶⁸³ Cf. par exemple : « Le peuple [...] s'aperçoit en cours de route qu'il arrive à des Noirs d'être plus blancs que les Blancs » (Fanon 2002 : 138) et : « Tout était simple pourtant, d'un côté les mauvais, de l'autre les bons. À la clarté idyllique et irréelle du début se substitue une pénombre qui disloque la conscience. Le peuple découvre que le phénomène inique de l'exploitation peut présenter une apparence noire ou arabe. [...] devra également abandonner le simplisme qui caractérisait sa perception du dominateur. L'espèce se morcelle devant ses yeux. » (*ibid.* 139)

sociale, une 'synthèse transnationale' devrait advenir sous la forme d'une culture théorique post-nationaliste entièrement nouvelle⁶⁸⁴.

À la fois différent et semblable à Bhabha, Fanon s'oppose donc aux ossifications identitaires. On lira l'appel que l'intellectuel, l'homme de culture et l'artiste doivent porter leur attention sur le « lieu de déséquilibre occulte où se tient le peuple » ainsi que l'idée que la culture s'oppose fortement à toute simplification (*ibid.* 215, 213). Ailleurs, il affirme sans équivoque qu'« [i]l ne faut pas fixer l'homme puisque son destin est d'être lâché » (*idem* 1975 : 187). Fanon se fait avocat d'une injonction à l'« interrogation perpétuelle » (*ibid.* 23) qui se manifestera en particulier dans le fameux appel à la fin de l'ouvrage : « O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! » (*ibid.* 188). On l'entendra également postuler une « authentique communication » entre les hommes tout en affirmant que « [l]e Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » (*ibid.* 187). On comprend alors que Bhabha (2008 : 341-342) lit de telles lignes non pas comme une célébration de la fragmentation, du bricolage, du pastiche – ce qu'on a pu lui reprocher –, mais plutôt comme une vision de la contradiction sociale et de la différence culturelle, comme un espace en devenir qui émane de l'expérience tragique de la discrimination. Très probablement, l'indéterminisme fanonien est moins un désir de déconstruire l'ontologie de l'Homme, comme Bhabha peut le lire, que la continuation d'un humanisme radical. Cela dit, le penseur antillais adhère définitivement à l'idée d'une transformation sociale inquiète et ambiguë, qui porte en elle le germe de sa perpétuelle (ré)négociation ; en d'autres mots, la temporalité fluctuante et *performative* selon Bhabha.

À la fois analyse marxiste, étude clinique, règlement de compte et prophétie, l'œuvre de Fanon qui fait fusionner théorie et pratique, qui amalgame disciplines (histoire, psychiatrie, psychanalyse, philosophie), genres (essai, fiction, autobiographie, manifeste, poésie) et tonalités (détachement, émotivité, pathos, persiflage, cynisme), marque avant tout par sa complexité. En raison de sa structure et lors de ses interactions critiques avec d'autres auteurs et leurs écrits, elle est par moments difficile à saisir et nous paraît pas non plus sans opacités et incohérences⁶⁸⁵. Il est donc judicieux de suggérer qu'elle est plus hétérogène, allégorique,

⁶⁸⁴ Cf. par exemple : « L'unité africain, formule vague [...] dévoile son vrai visage et s'émiette en régionalismes à l'intérieur d'une même réalité nationale. » et : « Le nationalisme, s'il n'est pas explicité, enrichi et approfondi, s'il ne se transforme pas très rapidement en conscience politique et sociale, en humanisme, conduit à une impasse » (Fanon 2002 : 154-155 et 193). Déjà neuf ans plus tôt, il avait parlé de « la dimension ouverte de toute conscience » (*idem* 1975 : 188).

⁶⁸⁵ Ainsi, à titre d'exemple, s'il souligne dans l'introduction de *Peau noire, masques blancs* que son étude vaut uniquement pour les Antillais, il change par moments d'avis pour l'élargir à tout peuple colonisé (Fanon 1975 : 11, 14), et tantôt il situe l'identité noire par le prisme de l'ambiguïté, tantôt il l'homogénéise (*ibid.* 139-140). Autre exemple d'une certaine opacité fanonienne constitue son affirmation d'être « intéressé à la culture française, à la

'hybride', 'ambivalente' et donc plus ouverte à l'interprétation qu'une critique (néo)marxiste – notamment Sartre dans sa préface militante des *Damnés de la terre* – ne veuille l'avouer. Si cela ne fait pas automatiquement de lui un déconstructiviste, il nous paraît également contestable de le transformer en seul idéologue révolutionnaire.

Enfin, la pensée de Fanon est certes aussi ambivalente que sa propre personne. Sa haine de la bourgeoisie et des élites est si grande qu'il s'adonne parfois à un messianisme paysan et certains passages idéalistes – par exemple « il vaut mieux la faim dans la dignité que le pain dans la servitude » (Fanon 2002 : 199) – ne sont pas traités à tort comme de mauvais excès rhétoriques (Arendt 1969 : 20). De plus, son ascendance antillaise lui est manifestement problématique⁶⁸⁶. Comme le montre Vergès (1997 : 579-581), il la déplace donc, ne reconstruit qu'indirectement l'ancêtre colonisé et le passé de l'esclavage, et situe en revanche sa filiation symbolique en Algérie. Son identification avec sa nouvelle patrie où il semble être connu sous le nom d'Omar Ibrahim Fanon, et où il se fait enterrer après sa mort est effectivement totale. N'oublions pas non plus que la pensée radicale du fervent militant auprès du FLN ne se fait pas uniquement dans l'urgence sociopolitique, mais celle de sa mort imminente en 1961, car il sait qu'il est atteint d'une leucémie. On continuera peut-être à opposer – et non sans raison – la psychologie subjective de *Peau noire, masques blancs* et la politique collective des *Damnés de la terre*, même si l'un préfigure subtilement l'autre⁶⁸⁷. Quoi qu'il en soit, si les réflexions de Fanon s'inscrivent indubitablement dans une posture de libération cathartique et inévitable. Sa violence émancipatrice et révolutionnaire nous paraît plutôt comme celle de l'« essentialisme stratégique » selon Spivak – figure postcoloniale qui est autrement connue pour ses positions déconstructivistes. Car, nous l'avons vu, son apologie de la violence n'est pas si simple que cela.

Edward Said soutient que la prose 'obscur et difficile' de Fanon permet de voir des suggestions poétiques et visionnaires en faveur d'une libération comme un *processus* et non pas un but, en d'autres mots une posture désireuse de lier l'Occident et le Sud à travers une prise de

civilisation française, au peuple français [...] au destin français, aux valeurs françaises, à la nation française » (*ibid.* 164). S'il s'agit là sans aucun doute d'un rejet du projet de la Négritude, les propos très passionnels nous paraissent bien plus ambigus et provocateurs que les lectures d'autres chercheurs ne laissent entendre (par exemple Vergès 1997 : 580). Il nous semble évident à la fin de son ouvrage, et en particulier dans *Les damnés de terre*, qu'il voit l'assimilation à la France comme néfaste à la subjectivation de l'Antillais.

⁶⁸⁶ D'après sa lecture de la phénoménologie hégélienne, Fanon considère que l'Antillais n'arrive pas à la reconnaissance *de soi et en soi* (Hegel) par rapport à l'ancien maître. Faute d'une véritable émancipation à travers une violence rédemptrice, l'accès à la subjectivité aurait été barré : « L'ancien esclave exige qu'on lui conteste son humanité, il souhaite une lutte, une bagarre. Mais trop tard : le nègre français est condamné à se mordre et à se mordre » (Fanon 1975 : 179). À lire de telles lignes, il paraît évident que Fanon trouvera parmi les militants algériens ses frères d'esprit.

⁶⁸⁷ Ainsi, au sujet de la désaliénation de l'Antillais, il ne voit « qu'une solution : la lutte » et peint les Africains par une image d'« [a]ltérité de rupture, de lutte, de combat » (Fanon 1975 : 181, 180).

conscience anti-impériale commune⁶⁸⁸. Fanon a donc beau se prononcer en faveur de la construction d'une subjectivité noire ; il tente de déconstruire le discours de la 'race' qui fige les relations entre hommes et vise une perspective au-delà de l'ethnicité quelque floue qu'elle reste. Ses théories sur les complexes socio-psychologiques de la relation coloniale ne peuvent pas être réduites à des dialectiques qu'il déploiera plus largement ailleurs. Dans ce même sens, il nous semble que des passages conclusifs des deux ouvrages majeurs s'harmonisent plus qu'ils ne divergent. L'assertion que « [l]a conscience de soi n'est pas fermeture à la communication » (2002 : 235) dans *Les damnés de la terre* n'est-ce pas un écho à la belle coda de *Peau noire, masques blancs* : « Dans le monde où je m'achemine, je me crée interminablement. Je suis solidaire de l'Être dans la mesure où je le dépasse » (1975 : 186) ? On comprend que Bhabha n'est pas bien loin ici, quoique, on l'avoue, il force le psychiatre parfois dans son paradigme postcolonialiste. S'il est excessif de faire de Fanon un poststructuraliste lacanien avant la lettre, l'incontestable mérite de Bhabha est à nos yeux d'avoir sondé les ambiguïtés et ambivalences d'un penseur que de nombreux chercheurs contemporains relèguent trop vite et à tort dans un tiers-mondisme et une psychanalyse révolus. Car la figure complexe de Frantz (Omar) Fanon est plutôt à l'image de la nature multiple du discours postcolonial lui-même. Sa pensée radicale et actuelle ne se déploie jamais sans une certaine obscurité et la vérité qu'il propose est non seulement transgressive, mais aussi, comme toute vérité d'après Bhabha, transitionnelle et marquée par l'ambivalence de sa propre émergence⁶⁸⁹.

Si, après cette parenthèse, on veut tenter un bilan de la discussion sur l'hybridité postcoloniale et poststructuraliste, il est important de souligner que le concept, quelque controversé qu'il soit, n'est pas juste une simple mode intellectuelle. Il est tout à fait indubitable qu'il a comblé un vide épistémologique. Cela dit, les évolutions n'ont pas toujours été en sa faveur et le risque d'une récupération par le marché ainsi que d'un écart entre théorie et réalité est considérable :

Why have the notions of hybridity and métissage been so rapidly incorporated into the market? How can we keep their subversive dimension alive? [...] The inflated discourse about these terms often contrast with the reality of daily life, that either deflates the omnipotence underlying a lot of academic discourse or demystifies its aggrandizing aspects. (Vergès 2002b : 357)

⁶⁸⁸ Cf. « Fanon wants somehow to bind the European as well as the native together in a new non-adversarial community of awareness and anti-imperialism. » (Said 1994 : 331)

⁶⁸⁹ Cf. Bhabha (2008 : 57) et aussi : « ...theoretical critique [...] does not *contain* the truth [...]. The 'true' is always marked and informed by the ambivalence of the process of emergence itself, the productivity of meanings that construct counter-knowledges *in medias res*... » (*ibid.* 33)

Pour rester opérationnel, et dans la lignée des critiques que nous avons montrées, une différenciation s'impose donc, comme elle est par exemple proposée par Prabhu (2007 : 12). On distinguera donc d'abord entre l'idée d'une hybridité omniprésente et de l'ambivalence de signifiants culturels (par exemple Bhabha, Hall, Spivak, Hannerz, Glissant), puis, l'idée de l'hybridité comme étant le seul privilège des élites cosmopolites et loin de l'expérience d'autres migrants et des subalternes du tiers monde (par exemple Parry, Spivak, Friedman, Huggan, Hutnyk), enfin, l'idée de l'ancrage de l'hybridité dans la matérialité d'une histoire de la violence et du choc culturel et donc potentiellement stigmatisante jusqu'à nos jours (par exemple Vergès, Boswell, Young, McClintock, Benoist). Voilà une distinction d'une généralisation abusive, mais nécessaire même si les différentes positions ne sont pas hermétiquement fermées les unes aux autres. Il s'agira donc ici de pistes de lectures à la fois complémentaires et antagonistes. Il est aussi difficile d'harmoniser une perspective matérielle, culturelle, symbolique et conceptuelle qu'il est impossible d'uniformiser l'identité qui est tantôt transgressive et émancipatrice, tantôt stigmatisante et contraignante. On se retrouvera donc à la croisée entre politique et éthique, entre *agency* et vision utopique, et avec le truisme que toute hybridité échappe en fin de compte à sa fixation, en d'autres mots, que toute hybridité est hybride : « Hybridity is in itself an example of hybridity, of a doubleness that both brings together, fuses, but also maintains separation » (Young 1995 : 22).

Notre propre positionnement ne sera enfin rien d'autre qu'«hybride» lui-même. D'une part, nous sympathisons avec la conception politiquement viable que formule Prabhu. Elle affirme que pour une praxis postcoloniale cohérente et réussie, à la fois la dimension utopique et totale de la créolisation que la question diasporique de l'histoire doivent agir comme moteurs. En même temps, il est difficile de résister aux qualités d'un poststructuralisme à la Bhabha, son 'engagement à la théorie' et sa pensée conceptuelle de la 'différence', du 'tiers espace', de la 'liminalité' qui résonnent sensiblement avec des théories d'autres penseurs, cependant d'orientation à première vue très différente (Balibar, Butler, Žižek, Laclau). D'ailleurs, son appel à reconnaître la nature ambivalente de toute relation (de pouvoir) ainsi que la fragmentation identitaire et l'aliénation du soi afin d'être capable de construire des formes de solidarité avec *l'autre*⁶⁹⁰ nous semble d'une nécessité évidente pour une meilleure entente entre les cultures. Qu'il s'agisse de métissage, de pensée diasporique, de créolisation ou d'hybridité, il n'y a aucun doute que des positionnements politiques et sociaux de l'avenir ne peuvent ignorer la question de plus en plus prégnante des identités interstitielles, de l'hétérogénéité et de la discontinuité raciales, de la révolution permanente des formes. La meilleure manière de les penser est

⁶⁹⁰ Cf. « The fragmentation of identity [...means] the recognition of the importance of the alienation of the self in the construction of forms of solidarity. » (Bhabha 1991 : 213)

probablement par une approche à la fois contextuelle et textuelle, à la fois idéologique et sémiotique.

Les théories de l'altérité que nous avons discutées jusqu'alors – qu'il s'agisse du multiculturalisme, du métissage, de la créolisation, de la diaspora, de l'hybridité – fournissent certainement de nombreux outils susceptibles d'ouvrir diverses perspectives afin d'analyser les sociétés plurielles de Mascareignes et les productions artistiques et littéraires de la zone. Cela étant dit, un regard critique sur la conceptualisation d'identités plurielles, composites, fusionnelles... qui servira à lire la littérature mauricienne ne peut enfin pas faire l'impasse sur des contributions théoriques à ce sujet venant de l'océan Indien lui-même. Nous verrons que les perspectives abordées s'harmonisent souvent avec d'autres positions déjà discutées sans toutefois se résumer à elles.

III.2.5.5 Perspectives et paradigmes indianocéaniques : entre créolisations et l'interculturel

Si l'on considère l'hybridation des cultures comme un des traits essentiels de la mondialisation, force est de voir que les îles du Sud-ouest de l'océan Indien en général, les Mascareignes en particulier, opèrent ces processus depuis leurs fondations. L'espace indiaocéanique est souvent présenté comme étant à l'ombre de la situation antillaise et il est symptomatique que Peter Hawkins parle de « l'autre archipel hybride » par rapport à son 'cousin' caribéen⁶⁹¹. Les travaux critiques de (et sur) la zone à ce sujet sont toutefois nombreux et on se contentera de nommer les suivants : au début des années 1990, deux ouvrages collectifs⁶⁹² témoignent des processus de métissage dans les îles l'océan Indien. Plus récemment, Vergès (2007) et Eriksen (2007) proposent des analyses historiques et anthropologiques de la

⁶⁹¹ Peter HAWKINS, *The Other Hybrid Archipelago: Introduction to the Literatures and Cultures of the Francophone Indian Ocean* (Plymouth, Lexington, 2007)

⁶⁹² Cf. Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU & Michel RACAULT (éd.), *Métissages. Littératures - Histoire*. Tome I, et : Jean-Luc ALBER, Claudine BAVOUX & Michel WATIN (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II (Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992)

créolisation à La Réunion et à Maurice. Enfin, la revue *Kabaro* se charge d'éclaircir les phénomènes d'interethnicité et d'interculturalité à l'île Maurice⁶⁹³.

Mais au-delà de ces travaux critiques, qu'en est-il d'éventuels manifestes, théories, concepts, programmes établis dans l'océan Indien ? Si la zone est moins connue pour ses propositions poético-artistico-philosophico-humanistes à dimension plus ou moins politique, ce n'est certainement pas parce qu'elles feraient défaut, mais davantage à cause de leur manque de rayonnement. Nous avons déjà évoqué plus haut la cosmogonie de la Lémurie de Jules Herman, Robert-Edward Hart et Malcolm de Chazal, l'indianocéanisme de Camille De Rauville, des réflexions métalittéraires d'Édouard Maunick et l'humanisme francophoniste de Raymond Chasle. Il faudrait également mentionner la Créolie⁶⁹⁴ et d'autres courants créolistes réunionnais qui, comme l'affirme Jean-Louis Joubert (1991 : 247), ne se réclameront toutefois jamais explicitement du terme de 'Créolité'.

À Maurice, malgré une expérience vécue de la créolisation, la question de la Créolité est problématique. Vinesh Hookoomsing⁶⁹⁵ constate qu'elle a fait partie, pendant un moment au moins, du paysage ethnoculturel de l'île même si elle a été davantage restreinte à l'identité des Afro-Mauriciens plutôt que d'être interprétée dans un sens anthropologique plus large comme le métissage. Le sociolinguiste souligne à juste titre que le rapport entre Créolité et Africanité à Maurice est ambigu dans l'île, car il n'y a jamais eu de prise de conscience ou de célébration de l'Africanité et encore moins un appel en faveur d'un 'retour au pays des ancêtres', en d'autres mots, des mouvements de revendication (Harlem Renaissance, Négritude, Black Panthers, Antillanité...) qui mèneront progressivement à la Créolité ailleurs. Une valorisation de la créolité 'version' mauricienne – c'est-à-dire s'inscrivant dans le modèle dominant du multiculturalisme – ne se fait sentir que dernièrement à travers le soi-disant 'malaise créole' et ses écueils

⁶⁹³ Jean-François HAMON & Yu-Sion LIVE (éd.), *Kabaro*, vol. n° IV, 4-5, « Interethnicité et interculturalité à l'île Maurice » (Paris, L'Harmattan, 2008)

⁶⁹⁴ La *Créolie* est une notion identitaire, esthétique et avant tout poétique qui tente de construire une identité réunionnaise spécifique, une 'réunionnité' qui se distingue de la dominance littéraire des Antilles, mais qui cherche en même temps à harmoniser la relation politique et sociétale avec la métropole tout en résistant à ses dynamiques assimilatrices. Il s'agit d'une « quête culturelle de l'identité réunionnaise, en vue de favoriser des solidarités réunionnaises en fonction de l'unité de la population et d'une conscience collective » (Gilbert AUBRY, *Poétique marseillaise*, Paris, Éditions Caribéennes, 1989 : 146). Si l'expression de 'créolie' est déjà créée en 1972 par le poète Jean Albany, le projet se dévoile en particulier dans le manifeste *Hymne à la Créolie* (1978) de l'évêque Gilbert Aubry et de Jean-François Samlong. On y lira les lignes suivantes : « Île programme-Réunion, et non pas Caraïbe, car ici nous sommes tous fils et filles de la Créolie, car ici nous vivons de Créolie comme ailleurs de négritude ou d'Occitanie. Nous savons que nul ne peut nous assimiler à une autre histoire » (Aubry 1989 : 13). Malgré ces revendications, l'élan fraternel et profondément chrétien de la Créolie souscrit à un « apolitisme de principe » (Joubert 1991 : 245), posture qui sera vivement critiquée par d'autres courants créolistes politiquement plus engagés à la Réunion, véhiculés par exemple à travers des revues *Bardzour*, *Sobatkoz* ou *Fangkok* et des figures comme Axel Gauvin, Anne Cheynet ou Boris Gamaleya. Notons d'ailleurs que Prosper tente de fusionner la notion de Créolie avec les idées de Hart sous le terme d'un projet paninsulaire, la 'Créolie Indian-Océaniste' (1996).

⁶⁹⁵ Vinesh Y. HOOKOOMSING, "Black Movement in America, Négritude in the Caribbean, Creole Consciousness in the Mascarenes: the Missing Links" (in Susan R. CRYSTAL (éd.), *U.S.A. – Mauritius. 200 Years. Trade, History, Culture*, Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute Press, 1996 : 117-131)

identitaires dont nous avons parlé ailleurs [→ I.1.4.3]. Dans un article ultérieur (*idem* 2001 : 254), le sociolinguiste mauricien est plus tranchant au sujet de la créolité. Il affirme qu'en raison des ambiguïtés entretenues entre langues, groupes ethniques et identité nationale, l'idée d'une créolité commune, comme cela est le cas aux Antilles, aux Seychelles, à La Réunion ou aussi à Rodrigues ne peut s'opérer. Car dans la dialectique du triangle colonial comportant la 'thèse' Blanc, l'antithèse' Noir et la 'synthèse' Créole, c'est en particulier l'Indien qui ne s'absorbe', ne se 'digère' pas entièrement.

Dans les années 1990, Khal Torabully propose depuis son exil lyonnais le terme de coolitude. En écho à de célèbres prédécesseurs africains ou antillais, Torabully s'inspire de son côté des migrations des engagés indiens pour en faire une esthétique et un concept hétérogènes qui mettent en relation l'Inde, les îles et les imaginaires du monde. Le positionnement identitaire de Torabully se condense dans son auto-description : « Coolitude : parce que je suis créole de mon cordage, indien de mon mât, je suis européen de la vergue, je suis mauricien de ma quête et français de mon exil »⁶⁹⁶. Hookoomsing qui, en se référant à Joubert (1991 : 245), parle de la coolitude comme « la dernière-née » des « nébuleuses » mauriciennes, fait une lecture assez critique des propositions de Torabully⁶⁹⁷. Le parallèle que le poète propose entre créolité et coolitude, qui se construiraient respectivement dans le dépassement de la négritude et de l'indianité est en effet problématique. Car si l'expérience de la diaspora indienne est certes exposée à des phénomènes de créolisation, le maintien du lien (spirituel, culturel, matériel) avec la terre d'origine et la résistance à des tendances assimilatrices dans l'île les inscrivent davantage dans un courant transnational que les diasporas africaines. En d'autres termes, l'indianité insulaire n'est souvent pas dans une situation de post-diaspora similaire à celle de l'africanité. Le verdict d'Hookoomsing (2001 : 262) est donc aussi clair que compréhensible : Torabully s'inscrirait « en porte-à-faux avec la réalité vécue, d'où l'absence d'adhésion, à Maurice tout au moins, au concept de coolitude ». À notre avis, ce « chant de l'exil » ou, plus généralement,

⁶⁹⁶ Khal TORABULLY, *Cale d'étoiles. Coolitude* (Saint Denis de La Réunion, Azalées Éditions, 1992 : 105)

⁶⁹⁷ Hookoomsing révèle dans la démarche poétique de Torabully un certain nombre de désidératas fondamentaux. Le problème principal consiste dans une volonté affichée de calquer le rapport entre coolitude et indianité sur le schéma négritude-créolité. Tout en étant conscient des différences entre l'esclavage et l'engagisme, le poète pose donc d'une certaine manière l'amalgame douteux (de l'interchangeabilité ou de la prolongation) entre esclaves et coolies. De plus, dans une telle analogie, Torabully présente l'immigrant indien dans une subalternité et une absence de voix, thèse que Hookoomsing conteste en s'appuyant sur des travaux historiens, entre autres ceux de Marina Carter, ayant recueilli de nombreux témoignages et correspondances des coolies (contrairement à la réelle absence de voix des esclaves africains). Enfin, le sociolinguiste reproche à la coolitude son essence exclusivement indienne qui ne prendrait pas en compte la présence faible, mais définitive de coolies chinois et africains à Maurice. Pour Hookoomsing, la construction de continuité ou de symétrie qu'opère Torabully entre l'esclavage et l'engagisme, ainsi que son gommage des différences de contexte et de condition qui ont produit le(s) monde(s) créole(s) et le(s) monde(s) coolie(s) est très critiquable et historiquement erronée (Hookoomsing 2001 : 256-263). Pour une lecture moins critique de la coolitude de Torabully, dans une perspective entre Mascareignes et océan Indien, cf. Véronique BRAGARD, "Transoceanic echoes: coolitude and the work of the Mauritian poet Khal Torabully" (in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 8, n°2, 2005 : 219-233) et *Transoceanic Dialogues. Coolitude in Caribbean and Indian Ocean Literature* (Bruxelles, Peter Lang, coll. « Comparatism and Society », 2008).

« chant marin » (Torabully 1992 : 7, 110) telle que se présente la coolitude, investit très fortement le topos d'un nomadisme global, faisant donc des échos moins à la Créolité antillaise qu'à la pensée décontextualisée du Tout-monde glissantien⁶⁹⁸. La dette au penseur antillais devient d'ailleurs très claire dans une interview de Torabully en 1999⁶⁹⁹. Pour le Mauricien, en effet, la mise en relation semble sans bornes. Une proposition qui évoque l'expérience de marins et nomades les plus divers – Ulysse, Marco Polo, Colomb, Nelson, Pierre Poivre –, qui assemble terminologies nautiques, culinaires et zoologiques occidentales, insulaires et indiennes, qui investit symboles 'orientaux' et mythologie grecque⁷⁰⁰, et qui, enfin, peut aller aussi loin que d'inclure dans son imaginaire maritime coolie le « nerwhal » et le « Kraken » (*ibid.* 30), respectivement un cétacé des Arctiques et un fabuleux monstre marin des légendes scandinaves produit l'éclatement d'espace-temps et d'imaginaires le plus total. Entre donc un enracinement historique en Inde, des analogies douteuses entre coolies et esclaves, et une élasticité extrême de la condition coolie à toute existence migrante, le manifeste poétique *Cale d'étoiles* – on remarque l'homophonie avec le nom de Khal – n'est non seulement pas à l'abri de contradictions internes, mais semble avant tout célébrer l'expérience cosmopolite du poète lui-même.

Dans un recueil ultérieur, *Chair corail, fragments coolies* (1999)⁷⁰¹, Torabully élabore la métaphore du corail – image maritime et végétale à la fois solide et mouvante, constamment nourrie par des courants – afin de définir la coolitude. Symbole sublimé pour signifier des vœux du poète la pluralité identitaire, la perméabilité et fluidité des relations et influences, l'image du corail n'est évidemment pas sans rappeler intimement les métaphores de la mangrove et du rhizome, bien connues des projets identitaires antillais⁷⁰². Force est toutefois de constater que la coolitude de Torabully semble plus nuancée dans un travail anthologique ultérieur

⁶⁹⁸ Nous pensons ici à toute une isotopie du mouvement et de la migration à travers les termes suivants qui surgissent dans son recueil *Cale d'étoiles* tels des leitmotivs : 'voyage' (Torabully 1992 : 7, 15, 23, 24, 40, 51, 55, 57, 82, 89, 93, 94, 100...), 'nomadisme' (15, 53, 55, 82...), 'errance' (29, 59, 76, 88...), 'exil' (7, 27, 33, 45, 59, 67, 75, 91, 95...), 'odyssée' (7, 22...), 'horizon' (29, 54, 65, 67, 85, 88, 104...). Un élargissement de son concept de la condition historique des coolies à une expérience généralisée de la migration se voit dans des propos tels que : « En disant coolie, je dis aussi tout navigateur sans registre de bord ; je dis tout homme parti vers l'horizon de son rêve, quel que soit le bateau qu'il accosta ou qu'il dût accoster. » (*ibid.* 89).

⁶⁹⁹ Cf. "La poétique de la relation. Entretien de Tanella Boni avec Khal Torabully" (in *Africultures*, jan. 2000 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=1162> >)

⁷⁰⁰ Cf. « djinns » (Torabully 1992 : 36), « Mahabharata » (21), « tigre du Bengale » (51), « qawal » (64) d'une part, « cithares » (86), « chant de sirènes » (97) « yeux magnifiques des Gorgones » (100) « l'amphore » (104) de l'autre.

⁷⁰¹ Khal TORABULLY, *Chair corail, fragments coolies* (Guadeloupe, Ibis Rouge, 1999)

⁷⁰² Notons également que la symbolique maritime du corail est bien présente dans la littérature et l'esthétique insulaires. On la trouve déjà chez les Réunionnais Albany ("Amour corail", 1963) et Aubry ("Peuple corallien", 1971, *Vitrail corallien*, 1975) (Joubert 1991 : 244, 246). En développant leur projet des créolisations india-océanes, Vergès et Marimoutou évoquent également l'imagerie du « peuple banyan, peuple corallien » (2005 : 33).

qu’entreprend le poète avec l’historienne Marina Carter⁷⁰³ qui interprète le concept par le prisme d’un double processus. Elle le considère d’une part comme un appel à la redécouverte de la mémoire des engagés dans des espaces exposés à cette perte mémorielle, comme les Caraïbes, et de l’autre, comme une attitude nécessairement complexe à la culture dans des lieux où la mémoire fait moins défaut, Maurice faisant donc probablement partie du deuxième processus⁷⁰⁴. Sans aucun doute, par une telle (re)évaluation, l’historienne libère donc la coolitude de certaines de ses faiblesses conceptuelles. Dernièrement, Torabully prend lui-même une position plus nuancée – mais qui reste à nos yeux problématique – quant à la question mémorielle et fait partie de ceux qui postulent une complémentarité du travail de mémoire⁷⁰⁵, une discussion importante sur laquelle nous reviendrons [→ ch. V].

Notons par ailleurs que dernièrement, c’est aussi du côté de la critique que des néologismes terminologiques semblent à la mode pour interpréter la littérature mauricienne. Ainsi, Srilata Ravi parle en 2007 d’« ethnisme spaces », amalgame entre ‘ethnic’ et ‘island’ qu’on pourrait traduire par la représentation littéraire du lieu de l’ethnicité dans l’espace insulaire⁷⁰⁶. Encore plus récemment, Felicity Hand⁷⁰⁷ examine de son côté les romans de Lindsey Collen à travers la notion de « *clethnicity* », alliance, cette fois-ci des étiquettes de ‘class’ et ‘ethnicité’. Ces deux propositions qui se posent comme des nouvelles catégories d’analyse nous semblent davantage innover par leurs terminologies respectives – à nos yeux assez maladroites – que par les approches interprétatives qui s’y dessinent.

Si nous nous intéressons moins aux propositions que nous venons rapidement d’évoquer, c’est pour nous concentrer davantage sur deux ouvrages qui procurent des réflexions d’ordre général et des conceptualisations au sujet des sociétés plurielles des Mascareignes. Il s’agit de deux essais récents – faut-il parler de manifestes ? – qui inscrivent Maurice et La Réunion dans

⁷⁰³ Marina CARTER & Khal TORABULLY, *Coolitude : an Anthology of the Indian Labour Diaspora* (London, Anthem South Asian Studies, 2002)

⁷⁰⁴ Cf. « coolitude should be considered as a reflection of a twin process: firstly the rediscovery of the coolie memory where appropriate, such as the Caribbean, and secondly, where the aesthetics of loss is less prevalent, the necessity of a complex attitude to culture. » (Carter & Torabully 2002 : 15, cite par Bragard 2008 : 54)

⁷⁰⁵ Cf. Khal TORABULLY, “Esclaves et coolies : pour un rapprochement des mémoires” (in *Africultures*, n° 67, « Esclavage : enjeux d’hier à aujourd’hui », Paris, L’Harmattan, juin-août 2006 : 101-109). Si l’on ne peut que partager l’idée centrale de l’article – l’appel à la mise en lien des mémoires entre esclaves et coolies –, notons toutefois des bémols non négligeables qui incitent à garder ses réserves : d’abord, Torabully reste très attaché à la thèse classique de Tinker (1974) même s’il parle des différences entre esclaves et coolies ; puis, il amalgame non seulement l’engagisme de l’Inde et de la Chine, mais n’évoque aucunement les conditions et motivations de départ des engagés respectifs ; de plus, il gomme le fait qu’un nombre non négligeable d’engagés indiens est retourné au pays d’origine après leur contrat ; par ailleurs, il insiste sur le voyage océanique « négrier » et « en cale » des engagés et le partage des imaginaires maritimes avec l’esclavage ; *last but not least*, il ne discrimine pas entre l’engagisme indien à Maurice et celui par exemple aux Antilles, îles où les démographies respectives ont été affectées de manière très différente et donc aux séquelles fort dissemblables jusqu’à nos jours.

⁷⁰⁶ Srilata RAVI, *Rainbow colours. Literary Ethno-topographies of Mauritius* (Plymouth, Lexington, 2007)

⁷⁰⁷ Felicity HAND, *The Subversion of Class and Gender Roles in the Novels of Lindsey Collen (1948-): Mauritian Social Activist and Writer* (Lewiston, New York, Edwin Mellen Press Ltd, 2010)

des phénomènes transethniques et transnationaux de la mondialisation contemporaine : *L'interculturel ou la guerre* d'Issa Asgarally⁷⁰⁸ et *Amarres* de Françoise Vergès et Carpanin Marimoutou⁷⁰⁹. Dans le sillon de la réflexion de Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo⁷¹⁰ sur les deux textes, il nous semble indispensable d'y revenir, car ils constituent des rares prises de positions poético-éthiques et sociopolitiques de ce genre venant de penseurs de l'océan Indien. Tout en partageant un certain nombre d'éléments, les propositions parues plus ou moins au même moment se présentent différemment, ce que nous allons montrer par la suite.

III.2.5.5.a Une proposition d'interculturalité, vue de l'île Maurice

L'essai d'Issa Asgarally met l'accent, comme le souligne J.M.G. Le Clézio dans sa préface, sur la question des relations entre histoires, géographies, nations... et inscrit Maurice dans les logiques de la mondialisation. Sous le patronage intellectuel d'Edward Said, Tahar Ben Jelloun, Michel Serres, Sanjay Subrahmanyam et surtout Amin Maalouf, Asgarally élabore sur la notion de l'interculturel comme mode de vie pour la société mauricienne en particulier, le monde en général. S'il n'établit ni de véritable concept ni de projet cohérent, le critique mauricien fait un certain nombre d'observations à la fois globales et locales autour de sa métaphore centrale, l'interculturel, qui nous paraissent intéressantes. D'entrée de jeu, il propose une définition :

L'interculturel [...] est une nouvelle manière de concevoir l'identité, de transcender le multiculturalisme, de promouvoir le véritable échange entre les cultures, de penser et de reformuler les expériences historiques, de refuser la thèse du « choc des civilisations », de désamorcer la « guerre des langues », d'analyser les relations entre la culture, l'information et la communication à l'heure de la mondialisation, de construire des passerelles entre les littératures du monde, de former et de développer la pensée critique grâce à l'apport de la philosophie, d'explorer la dimension culturelle et non culturelle du religieux. Et, finalement, d'introduire cette nouvelle manière de voir et d'agir à l'école, espace commun de rencontre et de vie. [...] L'interculturel, c'est la représentation de « l'autre » de façon acceptable, l'étude d'autres cultures et d'autres populations dans une perspective qui soit libertaire, donc ni répressive ni manipulatrice [...]. C'est l'autre nom de la paix. (*Interculturel* 9-11)

⁷⁰⁸ ASGARALLY, Issa, *L'interculturel ou la guerre* (Port-Louis, Presses du M.S.M., 2005a)

⁷⁰⁹ Françoise VERGES & Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU, *Amarres. Créolisations india-océanes* (Paris, L'Harmattan, 2005)

⁷¹⁰ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Créolisations et interculturalité india-océanes : entre ancrage et amarres" (in *Lianes*, n° 0, 2005c [en ligne] : < http://www.lianes.org/Creolisations-et-interculturalite-india-oceanes-entre-ancrage-et-amarres_a43.html >)

Face aux multiples violences et replis identitaires dans le monde – Rwanda, Bosnie, Sri Lanka... –, Asgarally postule donc un nouveau regard sur la contemporanéité, une « manière de voir » qui puisse « agir ». S’opposant à l’enclavement des cultures, au compartimentage ethnique, aux hiérarchisations des différences, l’auteur s’engage pour « un monde de mélanges, de migrations, de traversées de frontières » (54), l’idée des cultures comme « configurations multipolaires » (11) et une mondialisation qui se fonde sur l’échange égal entre partenaires égaux. La création, l’accentuation et le développement d’un esprit de coopération et d’un véritable dialogue humaniste qui échappe aux pures formules exotisantes sont au cœur des enjeux de sa perspective interculturelle. Asgarally se prononce en faveur d’une interdisciplinarité et d’un comparatisme généralisé (histoire, littérature, philosophie...) ainsi que d’une relecture des textes canoniques et fait sienne l’exigence de Said de « désapprendre l’esprit spontané de domination » (10). S’il espère ainsi « voir l’identité humaine et la culture en train de se construire cumulativement comme un mélange complexe d’échanges entre des cultures variées » (59), il est alors tout logique qu’il s’oppose féroce­ment à la thèse du *Clash of Civilizations* (1996) de Samuel Huntington et ses théories sur les séparations rigides entre cultures et civilisations.

Asgarally critique avec véhémence l’amalgame fréquent et décoratif de l’interculturel et du multiculturalisme. Au contraire, l’interculturel n’est pour lui pas une simple passerelle entre des ghettos ethnoculturels : la morphologie du terme dévoilerait d’abord l’idée de « produire de lien social, assurer la paix sociale, accéder aux règles fondatrices de la société humaine » (= « inter »), puis celle de « s’enrichir par la rencontre des différences » (= « culturel ») (101). L’interculturel consisterait davantage en une « démarche », contrairement au multiculturalisme qui s’avère plutôt être un « état » (111). Nous sommes donc ici au niveau d’une relation contrastive comme celle entre *créolité* et *créolisation*. Asgarally voit les acquis du multiculturalisme dans des pays pluriculturels comme Maurice, longtemps colonisés par des puissances européennes, ce qui rappelle l’idée de Balibar pour qui le « néo-racisme » et ses logiques différentialistes est une possible étape de transition vers un « post-racisme »⁷¹¹. Néanmoins, l’auteur mauricien met en garde contre le risque que le multiculturalisme devienne « l’antichambre de l’ethnicisme » (21), avec tous ses avatars et fanatismes, ces « identités meurtrières » selon Maalouf sur lequel il s’appuie fréquemment (13, 17, 21, 22, 71, 116). À Maurice, ce sont effectivement les slogans ‘Unité dans la diversité’ ou ‘Nation arc-en-ciel’ qui traduisent justement ce multiculturalisme fermé, cette « simple juxtaposition ou mosaïque de cultures, de modes de vie » (21). Il n’est pas étonnant qu’Asgarally rappelle, en plus des dites ‘bagarres raciales’ de 1968, les ‘Jours Kaya’ en 1999 qui ont montré la fragilité de l’arc-en-ciel mosaïque ainsi que les « compartiments mentaux – et parfois physiques, car les ghettos

⁷¹¹ Étienne BALIBAR, “Y a-t-il un « néo-racisme » ?” (in Balibar & Wallerstein 1997b : 41)

existent » de la part de ceux qui « voient la société en termes de “tribus” ou de “communautés” avec des chefs dûment accrédités » (22). Afin de symboliser son postulat de l'interculturel qui « consiste à privilégier l'unité fondamentale des hommes et des femmes en tant qu'êtres humains avant d'explorer leur différence incontournable », le critique mauricien réclame enfin le retournement de la devise en faveur de celui de la « Diversité dans l'unité ! » (113-114), emphatiquement avec un point d'exclamation.

Si l'on ne peut que partager les souhaits d'Asgarally, il importe de signaler quelques réserves quant à ses propositions. Il est avant tout étonnant de constater que l'auteur parle finalement davantage du monde que de son île et de l'océan Indien. Ainsi, le chapitre “Littérature” (77-84) évoque de grands noms internationaux – Kafka, Beckett, Vicram Seth, Peter Brook, Primo Lévi, les écrivains antillais – sans parler aucunement des nombreuses productions mauriciennes. Il en est de même pour le chapitre “Histoire” (37-44) où le critique fustige la perspective eurocentriste des Croisades, la déformation de la rébellion anticoloniale à Bénarès en 1891 ou la falsification de l'histoire du royaume de Vijayanagara au XIV^e siècle. Une démarche interculturelle qui consiste à « [d]éconstruire les récits coloniaux qui opposent les peuples et les cultures, mettre au jour la création “rétrospective” de civilisations qui occulte les preuves d'hybridité et de mélange » (41) n'est certainement qu'à saluer. Mais de nouveau, Maurice manque entièrement dans le tableau. Pourquoi ne pas aborder la mythification des ailleurs de l'île par des communautés diasporiques qui compensent l'absence d'autochtonie ? Dans la section intitulée “Langues” (61-68), on trouvera plus de renvois aux théories des sociolinguistes français Louis-Jean Calvet et Henriette Walter que de problématisation de la situation babélique de Maurice avec ses investissements des langues hautement politisés. En outre, on applaudira l'aspiration de considérer « la religion non comme objet de culte [...], mais comme fait de culture, au sens esthétique avant tout » et ainsi de « construire une “éthique” interreligieuse » (90, 92), mais une fois de plus, la situation mauricienne aurait pu fournir de précieux exemples, à la fois de syncrétismes et de fermeture religieux. Asgarally préfère parler des Eskimos qui abandonnent leurs iglous et des hamburgers qui rivalisent avec les sushis au Japon que des influences de la mondialisation dans la zone indianocéanique. Le 11 septembre 2001, la guerre dans les Balkans et surtout les passionnelles critiques des thèses d'Huntington⁷¹² sont plus présents que la situation mauricienne. Les Mascareignes et l'île ne sont évoquées que sur une dizaine de pages à peine (sur 120 au total !). Une telle posture est d'autant plus surprenante, car

⁷¹² Comparer l'opus du politologue américain, aussi controversé qu'il soit, à *Mein Kampf* d'Hitler comme le fait Asgarally (2005a : 45), révèle à nos yeux une entreprise plus affective que critique. Pour une critique plus fine de la thèse du choc des civilisations, cf. le chapitre VI, “La globalisation d'en bas à l'ère de l'idéocide”, d'Arjun APPADURAI (*Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* [titre original : *Fear of Small Numbers: an Essay on the Geography of Anger*, 2006], Paris, Payot, 2007 : 163-193). Cf. également Tzvetan TODOROV, *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations* (Paris, Robert Laffont, 2008), en particulier, ch. 4 “La Guerre des Mondes” (147-213).

le critique souligne que « [l']interculturel, c'est favoriser l'essor de la création, la réadaptation de ces [petites] cultures au vent de la mondialisation » (73), un impératif qui devrait *a priori* s'adresser également à la république insulaire.

On peut regretter d'assister chez Asgarally maintes fois à une énumération aussi euphémique qu'éclectique de philosophes, d'écrivains, de cinéastes les plus divers qu'un comparatisme interculturel qu'il appelle de ses vœux devrait prendre en compte. Des propos à l'horizon d'attente désirable – « L'interculturel transcende "la cohabitation culturelle" », « L'interculturel tient compte de la complexité du monde » (75)... – nous paraissent souvent peu problématisés. La violence ou la guerre (aussi bien de façon symbolique que concrète) sont élevées comme *alter ego* ténébreux de l'interculturalité – une dichotomie que le titre de notre thèse reflète consciemment. Or chez Asgarally, la relation complexe entre ces notions mobilisées devient peu claire. Si l'interculturel est présenté comme synonyme de la paix et s'apprête en même temps de devenir « un espace où opère sans discrimination le multiple comme richesse de l'humanité, où s'articulent de manière originale le particulier et le global » (109-110), il s'agit là non seulement d'une idéalisation qui rappelle intimement certains propos glissantiens, mais aussi d'une négation de toute notion d'hierarchie ou de conflit. Nous avons vu plus haut que le rapport entre particulier et universel ne peut se dérouler sans frictions, et que c'est en revanche là que repose une dynamique indispensable de toute démocratie. Un simple enrichissement réciproque entre différences – l'auteur ne gomme pas les différences, mais les postule – sans relations de pouvoir s'avère utopique. Car il faut effectivement se garder de styliser la culture comme une substance et essence qui porterait en elle-même automatiquement le conflit – comme le fait Huntington. Mais il faut également éviter de sublimer le particularisme comme sacrosaint et de célébrer la différence culturelle comme un acquis sans prendre en considération d'autres contextes sociaux – comme le fait Asgarally à l'instar de nombreux chercheurs des *cultural studies*⁷¹³.

Sans aucun doute, la proposition d'Asgarally doit être partagée sur un grand nombre de positions : anti-essentialisme, humanisme, primat de l'individu, comparatisme culturel, déconstruction de stéréotypes élevés en vérités... Cependant, l'essai aurait certainement gagné en pertinence si la pensée dont il est tributaire – en particulier celle de Maalouf – avait davantage été ancrée dans le lieu mauricien et ses complexités identitaires. À défaut d'une véritable thématization des éléments conflictuels de l'espace-temps insulaires, ses formules incantatoires aussi importantes qu'elles puissent être nous semblent insuffisantes pour

⁷¹³ Cf. « Weder darf man (mit Samuel Huntington) Kultur zu einer Substanz stilisieren und zu einem per se konfliktträchtigen Faktor der Weltpolitik aufbauschen, noch soll man (wie ein guter Teil der Kulturwissenschaften) kulturelle Differenz ohne Rücksicht auf andere soziale Kontexte als Errungenschaft feiern und kulturellen Eigensinn für sakrosankt erklären. » (Leggewie 2003 : 38-39)

réellement penser l'interculturel à Maurice (et ailleurs). Cette impression s'intensifie davantage à la lecture d'un ouvrage à première vue similaire et paru environ au même moment, *Amarres. Créolisations india-océanes* (2005), coécrit par Françoise Vergès et Carpanin Marimoutou.

III.2.5.5.b Créolisation india-océanes, vues de La Réunion

Vergès et Marimoutou tentent de leur côté de cerner l'espace « india-océane » et La Réunion, trop longtemps laissés à la marge, dans la modernité de la mondialisation. Dans leur court essai, très dense d'un point de vue stylistique et symbolique, ils développent une « méthodologie pour vivre ensemble » (*Amarres* 61) qui se propose comme un débat ouvert devant impérativement se situer à l'interaction des discours politique, social, économique, culturel, privé et public (12). Si La Réunion est au centre de leurs préoccupations, les auteurs posent dès l'incipit cette « île du monde créole » (13) comme paradigme et se prononcent pour d'autres groupes ou peuples oubliés des discours et représentations dominants et victimes de phénomènes d'homogénéisation qui effacent l'interculturel, le multiple, le divers. Vergès et Marimoutou appellent à repenser, retravailler, transformer en atout la situation périphérique qui s'émancipe du lien monopolistique avec l'ancienne métropole et s'ouvre donc au monde. Ils se situent ici dans un entre-deux conceptuel avec le refus d'un universalisme abstrait et a-historique d'un côté, un particularisme fermé de l'autre pour lequel ils utilisent l'expression mauricienne de 'communalisme' (10), expliqué dans un petit glossaire et signe d'une identification avec la dite 'île sœur'. Davantage qu'Asgarally, les chercheurs réunionnais écrivent à la lumière de penseurs contemporains poststructuralistes (Derrida, Foucault, Todorov) et postcoloniaux (Fanon, Gilroy, Clifford, Hall, Appadurai, Mbembe ou encore Said) et leurs postures épistémologiques : décentrement du regard occidental, déconstruction des binarismes identitaires, refus des discours totalisants, interaction des temporalités... La « nécessité de participer au débat post-colonial » (9) depuis l'océan Indien est une des motivations majeures de l'ouvrage.

Par postcolonialité, les auteurs entendent « une façon de relire le monde [qui] postule la multi-polarité du monde, affirme que la modernité n'est pas un apanage de l'Occident opposé à une arriération du reste du monde, qu'il existe *des modernités*, que le métissage est inévitable » (29). Ils exigent un au-delà des manichéismes du colonialisme et des luttes anticoloniales (10, 52) et un regard sur de « nouvelles cartographies » (26, 53, 62) qui prenne en compte l'interpénétration mutuelle des cultures (10). À la lecture de propos tels que « l'interculturel

[est] constitutif de toute civilisation » ou bien « le rapport colonisateur/colonisé est à la fois conflit et échange » (29), on ne peut s'empêcher de penser au 'tout-hybride' et l'ambivalence culturelle de Bhabha, curieusement absent de la liste de leurs inspireurs.

Vergès et Marimoutou élèvent l'océan Indien comme paradigme d'une mondialisation en devenir et le présentent sous le signe d'une pluralité qui dit morcellement et fragmentation aussi bien qu'itinéraires communs :

Radicalement marqué par le divers, l'hétérogénéité, [l'océan Indien] préfigure le monde mondialisé en formation, avec ses inégalités, ses tensions, ses guerres potentielles, son cosmopolitisme, son dynamisme, sa créativité (27).

Ce sont là des échos à d'autres chercheurs qui ont pu solliciter l'image du microcosme archipélique comme laboratoire de phénomènes macroscopiques. Entre introspections socioculturelles et historiques, propositions idéologiques et identitaires et extraits littéraires, et le tout dans un langage tantôt analytique tantôt poétique et passionnel, *Amarres* est à l'image même de cette hétérogénéité ; les identités (ou identifications) plurielles s'y expriment continuellement. La vision critique du monde que le texte dégage est celle d'une globalité qui embrasse différents champs et disciplines.

Premièrement, la question de l'usage de l'histoire revient comme un leitmotiv. Face aux multiples amnésies, la posture est celle d'un souvenir qui ne s'enferme pas dans le passé, qui ne tourne pas vers la mythologisation (12, 19). En se référant à Ricœur et Robin, les chercheurs rejettent l'inflation contemporaine des mémoires et leurs logiques simplificatrices et font leurs les fameux propos de Fanon – « Je ne suis pas esclave de l'esclavage qui déshumanisa mes pères » (21). Penser au-delà des vengeances mémorielles et des déterminismes de l'histoire exige alors de « [c]onstruire un "récit partagé" qui fasse place à toutes les mémoires, en signalant chaque fois que le récit peut être soumis à des révisions critiques » (20). Bien entendu, cette construction d'un récit commun signifie tensions entre les anciennes voix et celles jusqu'à présent à l'écart – l'oubli de l'Afrique des représentations n'étant qu'un des exemples les plus frappants (40-41). Notons que cette exigence perpétuelle de revoir sa position une fois celle-ci posée n'est à nos yeux de nouveau pas sans faire résonner la pensée de Bhabha.

De plus, *Amarres* met l'accent sur la pluralité de l'océan Indien. Celui-ci est considéré comme « *un espace sans supranationalité ni territorialisation précise [...], un espace culturel, à plusieurs espaces-temps qui se chevauchent, où les temporalités et les territoires se construisent et se déconstruisent* » (26). Afin de traduire le paysage mental de cet espace, Vergès et Marimoutou créent d'ailleurs l'expression de « seascape » (25), probable analogie et prolongation des

théories d'Appadurai⁷¹⁴. Dans ce 'paysage maritime', les champs culturel, intellectuel et sociopolitique sont fortement entremêlés : « Cette *india-océanité* n'est pas uniquement culturelle, ou plutôt elle reconnaît le culturel comme élément du géopolitique et de l'économique » (28, nous soulignons). Bien entendu, malgré la proximité morphologique, cette proposition n'a rien à voir avec l'Indianocéanisme d'un Camille de Rauville.

La littérature, à travers sa confrontation au discours social et son travail de s'approprier symboliquement le lieu et l'histoire de l'île, possède également un rôle central dans *Amarres* (45), fait qui est souligné par les multiples citations d'auteurs réunionnais en exergue⁷¹⁵. À l'instar d'Asgarally, les critiques réunionnais se prononcent d'ailleurs contre « le monolinguisme et le monoculturel » privilégié par l'Europe ayant toujours minorisé les 'périphéries', et en faveur de la prise en compte d'un plurilinguisme inévitable comme « condition indispensable à la pratique de l'interculturel » (9). Mais là où Asgarally en reste aux seules louanges de la pluralité des langues dans le monde, Vergès et Marimoutou parlent de l'appropriation des langages du lieu et de l'histoire, et ainsi, avant tout du créole et son symbolisme particulier dans l'ethos réunionnais.

Enfin, comme les auteurs s'inscrivent dans une dimension contemporaine de responsabilisation au niveau de l'espace sociétal dans sa totalité, ils vont au-delà de simples accusations des phénomènes néocoloniaux. Ils ne se mettent pas à l'abri d'autocritiques et n'hésitent pas à parler de ce qu'ils appellent non sans ironie « sortir les cadavres du placard » (54, 61). Cette démythification va de la bourgeoisie timide qui tombe dans le piège des bourgeoisies postcoloniales et se crée des identités compensatoires (12) à la détérioration de l'environnement et de la consommation aveugle et abêtissante (23) ; des comportements sociaux stigmatisants et des loyautés claniques (55) aux nombreux « blocages et brouillages » qui empêchent les « échanges fructueux » et « un débat public vif et fertile » (37).

Le titre de l'ouvrage réunionnais est à la fois la métaphore centrale, 'amarre'. La polysémie du terme en créole est expliquée dans le paratexte : « *lien, attache, envoûtement, ensorcellement, être amoureux, être captivé, être en relation, se soucier (amar lè ker), ce qui excite les sens (i amar la boush)* » (5). Si les chercheurs partent d'abord de l'amarre imposée par la dépendance coloniale, l'image est réappropriée : « Amarres, pour que nous puissions nous ancrer dans

⁷¹⁴ Dans son ouvrage majeur *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization* (1996), Appadurai développe le cadrage terminologique de différents espaces (« *landscapes* ») concrets et symboliques qui interagissent selon l'anthropologue de façon complexe : « *ethnoscape* », « *mediascape* », « *technoscape* », « *financescape* » et « *ideoscape* ». Ces concepts à la morphologie assez transparente – se référant à des personnes, images, technologies, capitaux, idéologies en mouvement – constitueraient à différents degrés notre imaginaire du monde (« *imagined worlds* ») et permettraient de mieux interpréter les divers flux disjonctifs introduits par la mondialisation (Appadurai 2008 : 27-65).

⁷¹⁵ La poétique d'articuler le *lieu* et de (re)définir le *lien* à l'île à travers la littérature est davantage développée ailleurs par un des auteurs (cf. Marimoutou 2002).

l'océan et larguer les amarres, entrer en relation » (8). La relation est en effet le maître-mot du texte et celle-ci concerne avant tout « les pays qui [les] entourent, les continents dont [ils sont] issus, l'Afrique, l'Asie, l'Europe et les îles », sans toutefois fétichiser un regard diasporique nativiste, mais bien au contraire « *s'amarrer dans l'histoire et non pas à l'histoire* » (23). L'amarre est jointe par une autre métaphore maritime, celle de l'ancrage :

Nous proposons *une india-océanité qui soit ancrage et amarres*. Nous privilégions la métaphore de l'ancrage, car elle nous permet de penser l'exil et le déplacement, le mouvement et le flux, mais sans ignorer le territoire d'où nous sommes partis. *Identité ancrée et en voyage*, pour tracer ou reconnaître des routes, des itinéraires où l'échange, la rencontre adviennent. La réappropriation du territoire libère l'imagination, permet de partir sans angoisse, sans peur et de voyager. (27-28)

Il n'est pas question ici d'un éloge du nomadisme ni celui d'un enracinement immobilisant, se retranchant sur des revendications territoriales exclusives et figées. On y voit plutôt l'exigence de faire du lien étroit pour être capable d'entrer en relation, d'inscrire l'île et ses hommes dans un réseau de significations plus vaste. C'est donc tout naturellement qu'apparaît vers la fin de l'essai le deuxième concept-clé du titre, la créolisation, présentée ainsi :

La créolisation n'est pas un agrégat, une somme des différences. Elle se sait inachevée, soumise aux mutations, à la perte. Elle est emprunt, mimétique et créatrice. Elle ne craint pas de s'enraciner, car pour elle la racine n'est pas nécessairement mortifère, si elle amarre pour mieux laisser partir. Pas d'idéalisation du mouvement, mais une intégration de la distance à la terre, au lieu, à l'autre. L'amarre est relation qui accepte le lien, qui ne craint pas d'être soumis aux sens, au désir, qui accepte le renoncement. (57)

Une longue expérience de l'interculturel est au cœur de ces créolisations – le concept semble davantage s'articuler au pluriel. Il ne s'agit toutefois pas de synthèses facilement conciliatrices, mais d'espaces de négociation où, entre le risque de basculer soit du côté de l'ethnique soit du côté de la dilution, les résolutions sont toujours remises en question (63).

On voit donc à l'œuvre un projet identitaire qui s'inscrit entièrement dans un idéal démocratique : une négociation perpétuelle entre intérêts opposés et divergents (61), une prise en compte des dissonances et de la surenchère de certains discours (22) et surtout une logique d'altérité, d'imprévisible, de contradiction, de conflit, de permanente remise en question (28). Tout en se situant dans un au-delà des postures revendicatrices de fierté ou de honte, les auteurs sont enfin bien conscients de l'impossible non-neutralité de leur position (10).

Si Marimoutou et Vergès établissent avec *Amarres* une proposition postcoloniale contemporaine originale et 'complète' faisant interagir espaces et temporalité pour dire le lien

entre la 'périphérie' insulaire et le monde, un certain nombre d'interrogations critiques s'impose.

D'abord, on se demande si les auteurs voient les (inévitables) relations de pouvoir à l'œuvre dans les nouvelles cartographies qu'ils postulent. On comprend qu'ils veuillent mettre l'accent sur l'océan Indien comme carrefour historique de longue date – ce qui est un fait, contrairement à l'Atlantique par exemple –, mais cette mise en lien ne reproduit-elle pas quelque peu les idéalismes du Tout monde glissantien ? Car l'inscription très vaste entre Singapour et le Mozambique, entre l'Indonésie et Dubaï – aussi juste qu'elle soit – rend les relations de nouveau très floues, image ce dont témoigne l'expression de « nusantarien » (27) que les auteurs expliquent dans le glossaire comme « relatif à une civilisation du monde india-océanique » (81), mais qui, se référant au monde malais, étendrait le cadre géographique jusqu'en Mélanésie. En plus du risque de trop ouvrir les perspectives et de gommer le fait que les véritables échanges contemporains (déjà à l'intérieur des îles du Sud-ouest de l'océan Indien) restent rares n'oublie-t-on pas qu'un lieu comme La Réunion par exemple n'est pas seulement 'périphérie' insulaire, mais fait surtout partie intégrante de l'Europe ? De plus, si Dubaï, Johannesburg, Bombay, Madras, et Singapour sont effectivement des villes globales du XXI^e siècle, inscrire Antananarivo et Maputo dans cette nouvelle cartographie paraît plus problématique ; non pas pour les productions culturelles que ces capitales sont susceptibles de produire, mais avant tout pour leur marginalisation économique évidente contrairement aux autres agglomérations mentionnées. Que faire d'ailleurs à La Réunion, à Maurice, aux Comores ou aux Seychelles de la question évoquée du cosmopolitisme traditionnellement lié non seulement à la notion de croisement entre peuples et idées, mais aussi à celle des grands centres urbains ? En outre, adhérer à la logique de faire de l'Europe pas plus qu'« une des provinces du monde » (8) qui fait résonner le titre de Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe* (2000), doit à notre avis faire interroger dans les cas particuliers des Mascareignes et La Réunion. Si la déconstruction de l'eurocentrisme est une position aussi essentielle que l'inventaire critique d'autres mondes qui ont été la matrice des îles, minimiser au contraire le rôle du Vieux Continent et l'influence substantielle qu'il continue d'exercer par rapport à d'autres aires civilisationnelles risque peut-être de jeter le bébé avec l'eau du bain.

Cela étant dit, force est de voir que Vergès et Marimoutou sont tout à fait conscients des relations de pouvoir impliquées dans leur paradigme, ce qui vaut particulièrement pour La Réunion, cet espace postcolonial qui n'a pas encore dissipé l'image d'une « colonie colonisatrice » et dont les habitants jouissent de privilèges socioéconomiques indéniables par rapport aux pays limitrophes (53). De manière générale, les auteurs reconnaissent – une posture autocritique rare – et le fait que l'exclusion est inhérente au 'nous', à la constitution de tout groupe, de même qu'ils refusent d'ériger un 'eux' antagoniste fantasmé pour justifier leur

propre lieu d'énonciation. De plus, les créolisations qu'ils décrivent ne se caractérisent pas seulement par la négociation, mais aussi, et nécessairement par le renoncement, les déséquilibres, les pertes : « Sans perte, pas de créolisation. Sans inégalité, pas de créolisation, car celle-ci demande, requiert un espace de négociation où tensions, conflits se résolvent, mais ne se dissolvent pas » (28). Quant à la question du cosmopolitisme pour les îles qui perdure certainement, il nous semble que les auteurs la lient aux pratiques du vernaculaire qu'ils débarrassent de ses stéréotypes – folklore, localisme, nostalgie, pittoresque – pour l'investir en tant que « négociation entre différentes modernités et différentes traditions » (62). Cela n'est pas sans rappeler les propos de Stuart Hall quand il évoque différents « types de "modernité vernaculaire", les signifiants d'un nouveau type de conscience transnationale, transculturelle et même postnationale » (2008d : 347). Vergès parle d'ailleurs elle-même de la pratique du cosmopolitisme vernaculaire à La Réunion dans un autre article (2003 : 173).

La réserve d'une éventuelle idéalisation – qui, soulignons-le, surgit quasi automatiquement au sujet de propositions contemporaines de valorisation d'identités multiples et créolisées – est vite dissipée chez les chercheurs réunionnais. Malgré leur constat sur l'impureté et l'interpénétration mutuelle de toutes les cultures, ils se prononcent explicitement contre une simple sublimation de l'hétérogène et de l'hybride : « pas d'idéalisation du mélange, pas de célébration béate de la créolité, mais une attention aux conflits, aux tensions, aux dérives toujours possibles de l'ethnisation compensatoire identitaire » (*Amarres* 19). Dans l'excipit, ils réfutent clairement une survalorisation essentialisante de leur concept : « *La créolisation n'est pas le modèle unique des mises en contact ; elle ne s'érige pas en modèle* » (63).

Reste enfin la question des regards croisés avec d'autres penseurs qu'on peut plus ou moins ouvertement rallier au paradigme d'*Amarres*. Ainsi, comme chez Hannerz, Clifford ou Glissant, l'espace insulaire créole devient symbole d'une situation postmoderne et postcoloniale même si Vergès et Marimoutou nous paraissent moins idéaliser cette situation que leurs homologues. Notamment, la conscience des inégalités sociales et ethno-raciales – et surtout dans les rapports de genre, tous au moins partiellement liées aux violences historiques – est plus présente chez les auteurs réunionnais, ce qui ressort clairement aussi dans d'autres de leurs travaux⁷¹⁶.

À la lumière de nos réflexions sur l'hybridité de Bhabha, il nous semble que de nombreux parallèles et échos se dévoilent. L'idée exprimée des identifications « soumises à des transformations sans cesse négociables » (*Amarres* 11) n'est qu'un des exemples qui rappelle intimement le tiers espace du penseur indo-américain. La position de défendre « *une philosophie*

⁷¹⁶ À côté de Marimoutou (1992) et de Vergès (1999, 2007) déjà cités, cf. VERGES "De la prédation dans les relations hommes-femmes" (in Gillette STAUDACHER-VALLIAMEE (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002a : 143-150) et MARIMOUTOU, "Littératures indiaocéaniques" (in *Revue de littérature comparée*, n° 318, 2006/2 : 131-140).

de l'emprunt, de la contrefaçon, de l'imitation et une dynamique du rafistolage, du bricolage. *Raccommoder, rapiécer* » (58) n'est évidemment pas sans évoquer l'hybridité de Rushdie qui figure aussi dans la liste des théoriciens sur lesquels Vergès et Marimoutou s'appuient. Pour voir qu'ils ne tombent toutefois pas dans une célébration de l'hybride comme on le reproche souvent à Rushdie, ils prolongent leur réflexion de manière significative :

Monde qui n'hésite pas à imiter, mais qui créolise la chose imitée pour en faire quelque chose d'autre, qui invente du quotidien. *Dynamique d'altérité où nous ne voyons pas aliénation, soumission, mais créativité d'un monde soumis à une permanence d'apports conflictuels. Le fantasme d'une société qui n'aurait pas recours à l'imitation est imbécile.* (58)

Si ces propos rappellent de nouveau la mimicry, l'ambivalence et la différence de Bhabha, leur dynamique nous paraît moins contestatrice et du coup plus constructive, investissant davantage cette pensée de la pratique quotidienne hybridisée qui émane des travaux de Gilroy et de Hall. Notons d'ailleurs qu'à l'instar d'autres travaux, *Amarres* met l'accent sur le fait que la créativité des cultures n'a jamais reposé sur la mise à l'écart de l'altérité, mais, bien au contraire, sur des logiques d'emprunt, d'imitation, d'émulation, d'innovation depuis l'extérieur⁷¹⁷.

À la vue de ces propositions, le renvoi des auteurs réunionnais à la soi-disant maxime d'Audre Lorde « *Using the master's tools to dismantle the master's house* » (*Amarres* 10) est problématique et doit étonner. Dans un bref article au début des années 1980⁷¹⁸, l'écrivaine afro-américaine s'engage à dépasser le discours féministe académique américain qui reste d'après elle tributaire d'une logique phallogratique. Dans une lutte émancipatrice concrète qui est celle de l'invention de nouvelles techniques conceptuelles pour donner voix à des femmes noires et pauvres, jusqu'alors exclues de la définition de femmes 'acceptables', Lorde s'inscrit dans une claire pensée dialectique qui vise à instrumentaliser les différences entre les genres, mais surtout à l'intérieur des genres comme polarités nécessaires. Sa conclusion est non-équivoque : à moins de se contenter d'une marge de manœuvre minimale ou de réussites éphémères, les outils du maître ne pourront *jamais* déconstruire la maison du maître⁷¹⁹. Il est assez évident que ce qui se lit comme à la fois une apologie d'un « essentialisme stratégique » et

⁷¹⁷ Cf. « die Kreativität von Kulturen [beruhte] niemals auf der Fernhaltung des Fremden, sondern stets auf «außerordentlichen» Anleihen [...], also auf mimetischer Aneignung und dem ständigen Austausch von Erfundenem, auf der Innovation von den Rändern her und der Anverwandlung von scheinbar Unassimilierbarem. » (Leggewie 2003 : 41)

⁷¹⁸ Audre LORDE, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House" (in Cherrie MORRAGA & Gloria ANZALDÚA (éd.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour*, Latham & New York, Kitchen Table Press, 1981 : 98-101)

⁷¹⁹ Cf. « What does it mean when the tools of a racist patriarchy are used to examine the fruits of that same patriarchy? It means that only the most narrow perimeters of change are possible and allowable. [... *Survival...*] is learning how to take our [female] differences and make them strengths. *For the master's tools will never dismantle the master's house.* They may allow us temporarily to beat him at his own game, but they will never enable us to bring about genuine change. » (Lorde 1981 : 98-99)

comme le désir de le dépasser ne peut pas correspondre à la vision des auteurs d'*Amarres*. Vu l'engagement fort et explicite contre toute forme de manichéisme tout au long du texte ainsi que le positionnement en faveur d'une mimicry sereine, apaisée et créative des outils conceptuels occidentaux, un tel contresens sur les propos de Lorde ne peut être que le fruit d'un malentendu.

Retournons enfin à un éventuel intertexte antillais, qui, s'il est certes souvent trop vite sollicité gommant ainsi des différences évidentes entre les aires géographiques, est néanmoins perceptible. S'il est assez clair que Vergès et Marimoutou évitent les écueils identitaires de *l'Éloge de la Créolité* – même si ce projet écrit à plusieurs mains, comme nous l'avons montré plus haut, n'est pas si homogène qu'il ne semble –, il est difficile de ne pas voir des liens avec la poétique de la Relation de Glissant.

De nombreuses réflexions du penseur antillais – sur le Divers, l'anti-essentialisme, la démythisation, l'imprévisibilité des phénomènes de contacts, les nouvelles cartographies... – trouvent en effet un écho dans *Amarres*. De plus, la proposition réunionnaise correspondrait probablement à une partie des propos glissantiens sur la créolisation⁷²⁰. Cela dit, Vergès et Marimoutou sont moins idéalistes, plus intranquilles, réservent plus d'espace à l'autocritique, et admettent dans leur paradigme de la créolisation davantage l'idée de la perte⁷²¹. En d'autres mots, ils sont à la fois plus postcoloniaux et matérialistes que leur homologue antillais. Le multilinguisme et le Chaos-monde glissantiens paraissent trop virtuels, trop symboliques, son esthétique du baroque et l'opacité semblent se désancrer au point de complètement planer dans une sphère imaginaire. Or en proposant une mise en lien forte à la fois au monde et à l'espace insulaire, le texte réunionnais s'avère en revanche plus concret, davantage porté vers un désir de réappropriation culturelle que la plupart des travaux glissantiens depuis *Le Discours antillais*. À poser la question des métaphores centrales mobilisées respectivement, on constate la distinction évidente de *l'amarre* de celle du *rhizome*, même si l'aversion de Glissant pour la « racine unique » ne doit pas à nos yeux automatiquement être considérée comme une peur de l'enracinement en général. Comme nous l'avons vu plus haut, le rhizome s'oppose certes à l'idée d'une racine totalitaire, mais maintient le fait de l'enracinement dans la logique d'étendre son identité dans un rapport à *l'autre* (Glissant 1990 : 23). Si c'est donc clairement ce que fait aussi *l'amarre* de Vergès et Marimoutou, la différence métaphorique repose surtout dans le postulat

⁷²⁰ Cf. par exemple : « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou au moins plusieurs éléments de cultures distinctes [...] avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments. » (Glissant 1997 : 37)

⁷²¹ Dans un article ultérieur, Vergès avoue partager une grande partie de la créolisation glissantienne, mais manifeste ses doutes quant à la créolisation comme règle dans des situations de contact culturel : « Contacts between cultures do not necessarily produce creolization; they can produce apartheid, separatism, multiculturalism, and indifferent cohabitation » (Vergès 2007 : 148). Curieusement, le phénomène de l'assimilation fait défaut dans la liste.

d'un ancrage plus fort, car c'est la construction du lieu qui prédomine et non l'horizon nomade. Le nomadisme glissantien et son credo relativiste est portée sur une identité-relation qui « exulte la pensée de l'errance et de la totalité » (*ibid.* 158). Une telle conception semble donc ne guère permettre plus d'ancrage que la notion d'« errance enracinée », symbolisme que Glissant lit au niveau d'« un vouloir et une Idée » dans l'œuvre de Saint-John Perse (*ibid.* 49, 53). À défaut d'un parallèle avec le nomadisme glissantien, on verrait donc dans l'amarre réunionnaise et india-océane tout au plus un rapprochement à l'idée de « l'enracinement dynamique » de Michel Maffesoli, à savoir une quête de stabilité (artistique) qui doit rester ouverte et dynamique afin de rendre justice à l'ambivalence et la bipolarité de toute identité⁷²². Cela dit, la conception de « territoire » que le sociologue français propose dans son vagabondage identitaire et social s'avère probablement aussi comme trop « flottante » pour la proposition de Vergès et Marimoutou.

Ces quelques analogies ne tendent aucunement à minimiser la singularité du projet des créolisations india-océanes, et nous adhérons à l'idée que « la réflexion réunionnaise n'est pas réductible à la réflexion antillaise pas plus qu'elle ne vise à la concurrencer ou à la dépasser » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2005c). Nous y voyons davantage des échos intertextuels fructueux d'une proposition postcoloniale insulaire qui 'amarre' ses identités explicitement dans une dynamique de bricolage.

* * *

Située à l'interstice du poststructuralisme, des *cultural studies* et un postcolonialisme matérialiste, la proposition des créolisations india-océanes s'inscrit plus ou moins directement dans de nombreuses postures de penseurs dont nous avons développé et problématisé les réflexions. Vergès et Marimoutou partagent l'exigence d'interculturalité d'Asgarally et l'orientation des textes respectifs converge en de nombreux aspects : décentrement du regard, appel aux comparatismes, réécriture critique de l'histoire... Mais l'investissement de leurs réflexions dans une *agency* culturelle, le débat public, le paysage artistique rendent leurs visions plus viables et constructrices que celles de leur homologue mauricien. Le « modèle postcolonial propre » à La Réunion qu'ils postulent (11) ne peut certes pas être transposé tel quel à Maurice. La proposition de Vergès et de Marimoutou est en faveur d'une autonomie culturelle contre la « parole assimilatrice » (35) exercée par une domination européenne de fait – aspect, bien évidemment, moins présent chez Asgarally –, et elle est liée au projet ambitieux de la Maison

⁷²² Cf. Michel MAFFESOLI, *Du nomadisme, vagabondages initiatiques* (Paris, Le Livre de Poche, 1997 : 69-82)

des Civilisations et d'Unité Réunionnaise (MCUR)⁷²³. Cependant la plupart de leurs postulats nous paraissent traduisibles – dans toute sa dimension benjaminienne – pour l'île sœur. À Maurice, toutes les cultures et tous les groupes ethniques ont certes été créolisés – dans le sens d'un déracinement originel et d'une adaptation aux circonstances locales – à un degré plus ou moins important. Or, dans l'île, créolisation évoque généralement créolité qui connote impureté, ouverture et individualisme ; dans le discours public, ces traits dynamiques sont souvent discrédités et contrastés avec la tradition, la stabilité, l'allégeance à des valeurs fixées et la pureté qui sont davantage valorisés et qui possèdent un capital culturel plus important (Eriksen 2007 : 163). D'où la nécessité que Maurice, doit concevoir, elle aussi, son présent dans un vivre-ensemble dialogique de l'interculturel et de la créolisation india-océane pour véritablement accéder à sa terre, pour réellement *habiter* le lieu, dans le sens de « construire l'espace commun » (*Amarres* 54) par le biais d'une éthique de la solidarité et de la responsabilité que les auteurs réunionnais appellent de leurs vœux. Cette éthique ne pourra se construire qu'à travers le dépassement d'anciens paradigmes, une exigence de taille où les positionnements conceptuels de deux textes se rejoignent. Ce n'est en effet que dans l'au-delà de la logique multiculturaliste ici ou du militantisme régionaliste là qu'on pourra s'imaginer un horizon postcolonial indianocéanique véritablement émancipateur.

Nous avons mené un certain nombre de réflexions au sujet des concepts et notions qui sont mobilisés par les sciences humaines et sociales pour penser les relations entre identités culturelles dans l'espace multiethnique. Notre perspective nous a conduit des 'théories voyageuses' (« *travelling theories* ») – qui circulent dans les études culturelles et la théorie postcoloniale et pensent ces interrogations identitaires souvent de manière décontextualisée –, à des propositions esthétique-socio-identitaires plus ancrées dans l'espace-temps de l'océan Indien. Ethnicité, identité culturelle, multiculturalisme, métissage, diaspora, créolisation, hybridité sont autant de termes qui s'agencent, à la fois de manière harmonieuse et conflictuelle, pour conceptualiser l'interculturalité.

Si au départ nous avons défini celle-ci simplement comme la relation dialogique et l'interaction entre cultures et communautés culturelles, notre cheminement théorique a tenté d'explorer quelques éléments dans le dédale de ces relations très complexes, avec leurs multiples contours, enjeux, potentialités et écueils. Afin de boucler la boucle, quelques réflexions conclusives s'imposent pour recentrer la discussion sur le concept de l'interculturalité et ce qu'il signifie concrètement pour l'espace pluriel qu'est l'île Maurice.

⁷²³ Notons qu'avec le changement politique en avril 2010 à la Réunion – virement à droite après une longue tradition communiste –, le projet de la MCUR mis en place par la Région Réunion a été suspendu.

III.2.6 Bilans. L'interculturalité pour penser l'île Maurice et ses littératures

III.2.6.1 *Sommes-nous tous interculturels ? Une dialectique sans résolution*

Dans notre mondialisation contemporaine, un certain nombre d'observations quant aux relations interculturelles s'avèrent inévitables. Il est évident que les frontières entre cultures, si elles n'ont jamais vraiment été figées, deviennent de moins en moins rigides, permettent plus d'élasticité aux rapports entre divers ici et ailleurs, en particulier au travers des multiples flux de groupes et communautés hétérogènes et hétérodoxes. Dans de nombreux pays, les identités sont plus ouvertes à la négociation qu'auparavant et en même temps nous rencontrons de puissants mouvements centripètes d'homogénéisation culturelle. De plus, les tissus sociaux semblent partout s'hétérogénéiser et se diversifier. La pluralité est en effet devenue un leitmotiv et la possibilité d'appartenir à plusieurs groupes, subcultures sociales est un acquis de la démocratisation des sociétés et de la reconnaissance de l'idée d'individu comme sujet. L'identité est perçue et vécue comme relationnelle et on assiste à un véritable brouillage identitaire où marqueurs, catégories, classifications, groupements deviennent flous, fugitifs, caducs. Eriksen (2002 : 173) se demande à ce sujet s'il est toujours productif de penser le monde en termes 'ethniques' et que peut-être une notion plus large comme celle d'identité sociale' serait plus adaptée pour témoigner du flux et de la complexité de processus sociaux. Le monde a donc l'air de devenir ce fameux « village global » (McLuhan) ou un « écoumène global » (Hannerz)⁷²⁴ et les chercheurs et promoteurs de l'interculturel nous disent que tout est fluide, hétérogène, pluriel, fragmenté, hybride.

Cependant, on voit en même temps une émergence de nouvelles affirmations primordialistes, ethnistes et nationalistes. Il est impossible d'ignorer le renouveau des localismes et la reconstruction de frontières sur fond d'un supposé rapprochement mondial. La liste des conflits ethniques et des affrontements culturels semble interminable ces dernières années – Balkans, Cachemire, Sri Lanka, Rwanda, Nigéria, Indonésie, Soudan, Palestine... –, et la grille d'analyse du *clash of civilizations* (Huntington) doit interpellé, quelle que soit la critique qu'on veuille lui porter. L'idée de la 'culturalisation de la politique' qu'elle colporte ne peut être facilement balayée, en particulier depuis la fin de la guerre froide et ses identifications idéologiques. Le rêve de la démocratie libérale d'après Fukuyama est confronté à la réalité du 11 septembre 2001. Si le Mur de Berlin est certes tombé, d'autres murs se construisent, d'autres

⁷²⁴ Venant de l'ancien grec 'oikoumenê' ('terre habitée'), la notion de Hannerz est utilisée pour exprimer la forte interrelation du monde contemporain : « the interconnectedness of the world, by way of interactions, exchanges and related developments, affecting not at least the organization of culture » (Hannerz 2010 : 7).

frontières se reconsolident – la ‘forteresse’ Europe, Cisjordanie, Mexique, Corée du Nord, Bagdad... – sans parler de la permanence des murs ‘invisibles’ entre races, cultures, ethnies. En d’autres mots, si tout le monde dit que le monde se rapproche, « la force du préjugé » (Taguieff 1990) y reste incontestablement de taille.

En conséquence, le constat ne peut donc être celui d’une harmonie interculturelle béate, mais plutôt celui d’un « “retour” du particulier et du spécifique – du spécifiquement différent –, au centre de l’aspiration à la clôture universaliste et panoptique de la mondialisation » (Hall 2008f : 383). Visiblement, il s’agit ici de processus mutuellement dépendants et entremêlés et Hannerz, le chantre du transnationalisme, l’affirme lui-même : « contemporary interconnectedness in the world is really too complicated and diverse to be either condemned or applauded as a whole » (2010 : 6). En outre, il faudrait voir, comme le dit Eriksen (2007 : 170), que s’il y a effectivement partout du mouvement, du mélange et du changement, il y a aussi partout des continuités et stabilités culturelles.

L’interculturalité doit donc interroger ces phénomènes très complexes ainsi que les polémiques, positionnements identitaires et manipulations idéologiques qui font partie intégrante des débats souvent passionnels qu’on mène à leur sujet. Afin de ne pas tomber dans les pièges faciles de la vulgate interculturelle et ses célébrations d’un monde transnational et transethnique, des réserves intellectuelles et épistémologiques sont de mise.

III.2.6.2 L’interculturalité, ou quelques prudences épistémologiques

En écho à notre discussion sur les outils conceptuels pour aborder les sociétés plurielles, cette prudence se résume aux aspects suivants intimement liés :

Primo. À la vue des complexifications identitaires contemporaines, il est certes important de résister aux seules interprétations culturalistes et leur culte de la différence et de la singularité. Cependant, il serait fatal d’aveuglement rejeter le facteur ethnique dans une perspective soi-disant postmoderne, hybride, cosmopolite, métisse... Certaines conceptions naturalistes (sociobiologie, primordialisme...) qui mettent l’accent sur le génétique, l’inné, l’a-historicité n’ont de nos jours sans aucun doute plus le même droit de cité qu’auparavant. Mais malgré cette relative invalidité sociologique ou anthropologique, leur diffusion, et leur puissance comme grille interprétative ne doivent pas être sous-estimées. L’ethnicité (et ses déclinaisons : sang, langue, terre/territoire, différences culturelles...) a beau ne pas être primordiale ; malgré cela, les

hommes la perçoivent, se la représentent souvent ainsi et leur expérience du monde y reste ancrée. Une attitude constructiviste trop infatuée de ses mérites, peut donc tomber dans le piège d'un rejet automatique de tout essentialisme, oubliant ainsi la force des identifications 'irrationnelles', passionnelles, 'instinctives', fatalistes, spirituelles, religieuses, de même que leur potentiel d'instrumentalisation à des fins identitaires collectives et politiques. Comme le dit Said (1994 : 42), l'assertion de l'identité n'est jamais une simple affaire cérémonielle dans un monde qui est aujourd'hui connecté plus que jamais ; elle peut au contraire mobiliser de manière atavique des passions et donc rejeter les peuples dans les logiques d'un passé impérial. En somme, il semble judicieux d'avoir recours à la notion d'« anti-anti-essentialisme » de Gilroy qui réfute l'opposition simpliste entre essentialisme ethnique et relativisme non ethnique et décrit sa conception identitaire hybride ainsi : « identity can be understood neither as a fixed essence nor as a vague and utterly contingent construction to be reinvented by the will and whim of aesthetes, symbolists, and language gamers » (1993 : 102).

Secundo. La culture et l'appartenance ne peuvent certainement plus être perçues comme des ordres ou systèmes (fixes) dont l'individu serait le produit passif. Comme le montrent à raison de nombreux travaux sur le sujet émancipé qui choisit librement ses identités, l'individu construit ses appartenances, en est l'auteur et l'acteur, les élabore en fonction de stratégies diversifiées, selon ses besoins et les circonstances (par exemple Abdallah-Pretceille 2005 : 16, 52). Toutefois, comme le dit Héritier, forte de sa perspective anthropologique « le libre choix est une invention récente »⁷²⁵, notamment pour les femmes. De plus, une telle mobilité individualiste du regard s'érige souvent elle-même en modèle narcissique et non seulement oublie la dépendance réelle et persistante de nombreux individus par des liens et collectifs, mais a aussi tendance à discréditer ces identités collectives comme arriérées et dépassées. Malgré (et à cause de) la montée réelle de l'individualisme de nos jours, il importe donc de ne pas sous-estimer le pouvoir du collectif et de la communauté. Car *de facto*, de nombreuses appartenances sont loin d'être simplement optionnelles. À l'exception des cercles cosmopolites – et encore ! –, on ne change en définitive pas de code culturel comme on change de vêtements. En ce sens, l'idée de la construction dynamique des identités ne doit pas voiler le fait que celles-ci sont aussi sources d'ajustements et de contradictions, de conflits et de manipulations. Une perspective individualiste ne doit pas non plus oublier que les catégories culturelles collectives et publiques sont *forcément* et *inévitablement* plus figées (Douglas 2007 : 48) ; par ailleurs, le rêve néolibéral d'un monde sans frontières sociales est d'un point de vue sociologique impensable⁷²⁶. Enfin, l'éventuelle multiplicité et fusion identitaires ainsi qu'une liberté fantasmée comme totale, nous

⁷²⁵ Françoise HERITIER, *Masculin-féminin. I : La pensée de la différence* (Paris, Odile Jacob, 1996 : 249)

⁷²⁶ Cf. « a world without social boundaries (a neoliberalist's dream?) is sociologically unthinkable. » (Eriksen 2007 : 155)

font plus d'une fois perdre de vue leur dimension potentiellement problématique, car jusqu'où les grilles d'identifications essentielles pour l'homme peuvent-elles réellement être déconstruites ?

Tertio. Dans une conception idéaliste d'un 'tout-relationnel' – entre groupes, communautés, ethnies, nations, peuples, races –, on tend souvent à oublier les complexités des processus sociétaux (acculturation, déculturation, créolisation) et les inégalités liées aux nombre, pouvoir et prestige des acteurs en coprésence. Comme l'affirme Boehmer (2005 : 252), en effet, l'hybridité interculturelle n'est dans de nombreux contextes rien de plus qu'une déclaration de bonne volonté politique ou une rhétorique convenable qui prétendent à un impossible échange égal entre différents acteurs culturels. Dans le rapport entre cultures, il demeure donc essentiel de porter (au moins partiellement) une attention à l'idéologie et aux relations de pouvoirs impliquées, et ceci pour trois raisons. D'abord, une telle perspective pourrait résoudre le problème épistémologique de la représentation du 'tout-hybride' contemporain qui relativise et nivèle la rencontre entre identité et altérité. Car si celle-ci est certes une réalité inévitable, elle ne se vit pas forcément de la même manière. Puis, elle pousse à porter le regard vers la matérialité. On verra donc que les exemples d'expériences conflictuelles d'une situation entre deux ou plusieurs cultures et identités, d'une hybridité de quelque genre qu'elle soit comme stigmatisante voire pathologique n'ont certainement pas disparu dans notre mondialisation postmoderne. Enfin, une lecture matérialiste résout également le problème que tolérance et intolérance (Žižek 2008), racisme et antiracisme (Taguieff 1990) peuvent fonctionner comme les côtés pile et face de la même médaille. Est-il nécessaire d'ajouter que dans le sillon du poststructuralisme, cet appel à un regard idéologique ne doit pas oublier de son côté la dimension ambivalente de tout rapport de pouvoir ?

Quarto. À l'heure actuelle, la valorisation (nécessaire et bienheureuse) de la multi-appartenance n'est paradoxalement pas à l'abri de s'essentialiser elle-même, de s'ériger en modèle. Un cas concret nous servira d'exemple. Ainsi, dans une anthologie éditée par Prosper en 1977 on lira à propos du poète Léoville L'Homme, une remarque intéressante : « D'ascendance européen, africaine et indienne, Léoville L'Homme [...] est le métis par excellence, le *Mauricien parfait* »⁷²⁷. Vu ainsi, un 'simple' descendant de coolie du Bihar, un Créole aux 'seules' origines africaines, un Franco-Mauricien de généalogie bretonne, seraient-ils donc 'moins' Mauriciens ? On peut aussi citer l'exemple d'un « essentialisme créole », c'est-à-dire un phénomène de revendication identitaire de ceux qui se considèrent être les seuls 'vrais' Mauriciens, car étant le seul groupe émergeant de la terre mauricienne (Eriksen 2007 : 174). Comme dans toute dynamique d'identités et de représentations, l'hybridité, le métissage ou l'interculturalité sont

⁷²⁷ MINISTERE DE L'ÉDUCATION ET DES AFFAIRES CULTURELLES DE L'ILE MAURICE, *Mauritius anthology of literature in the African context* (Port Louis, The Mauritius Printing, 1977 : 29, nous soulignons)

effectivement confrontés, eux aussi, à la question (inévitable ?) du prototype, du modèle 'idéal' et typique. Il est donc tout logique qu'ils portent en eux également le germe d'une éventuelle surévaluation et ainsi le risque d'exclusion d'une altérité non (ou moins) conforme au schéma 'normatif'. Cela dit, un tel 'essentialisme hybride' a probablement plus de mal à homogénéiser les représentations de son hétérogénéité et donc à s'ancrer dans une fondation idéologique comme c'est le cas avec d'autres projets identitaires.

Ultimo. Reste à souligner la nécessité de repenser la vieille opposition entre universalisme et particularisme. Une perspective interculturelle doit reconnaître que les deux positions sont, d'un point de vue théorique, non seulement indépassables, mais qu'ils dépendent également l'une de l'autre. Par ailleurs, dans la pratique, elles se vivent surtout dans une complémentarité dynamique. Plutôt que d'y voir une confrontation figée sur les pôles respectifs, il faudrait donc envisager et investir activement l'idée d'une oscillation et d'une négociation permanentes entre ces positions.

Pour clore ces exigences épistémologiques (sans aucun doute lacunaires) pour toute discussion sur l'interculturel, ce sont les réflexions de Bhabha qui nous paraissent adaptées. Il affirme :

Where once we could believe in the comforts and continuities of tradition, today we must face the *responsibilities* of cultural translation. In the attempt to mediate between different cultures, languages, and societies, there is always the threat of mistranslation, confusion, and fear.⁷²⁸

Si nous avons définitivement laissé derrière nous la 'sécurité' et l'assurance' que nous procuraient certaines identités plus 'stables' et leurs représentations traditionnelles pour nous ouvrir davantage à l'espace-temps de la (post)modernité, les nouveaux rapports à l'altérité de tout genre ne sont ni des mises en lien faciles ni toujours automatiquement enrichissantes. Ils nous incitent plutôt à développer une logique de négociation et de traduction entre les cultures qui ne pourra se faire qu'à travers une éthique et *responsabilité* pour l'autre. C'est alors le défi d'une médiation qui est toujours hantée par son propre échec ; un défi qu'il importe de relever en adoptant une posture selon les fameux propos d'Antonio Gramsci dans une lettre de prison de 1929 : « *Sono pessimista con l'intelligenza, ma ottimista per la volontà* », donc de joindre un pessimisme de l'intellect avec un optimisme de la volonté.

⁷²⁸ David HUDDART, *Homi K. Bhabha* (London & New York, Routledge, 2007 [2006] : 112-113) cite Bhabha, "At the limits" (in *Artforum* [1989], nous soulignons)

III.2.6.3 *L'interculturalité, entre réalité et concept*

Nous avons opté pour la notion de l'interculturalité (ou de l'interculturel) pour sa relative 'neutralité' et transparence terminologique par rapport à d'autres concepts associés – par exemple métissage, hybridité, créolisation ou diaspora – qui sont tous soit liés à des traditions universitaires et espaces culturels particuliers, soit trop porteurs de connotations historiques spécifiques. À la fois suivant et adaptant à notre usage les théories des *cultural studies*, de la sociologie, de l'anthropologie, des *postcolonial studies*, et au-delà des divergences terminologiques de concepts qui signifient souvent des phénomènes similaires, notre compréhension de l'interculturalité est la suivante :

Maintes fois, l'interculturalité n'est lue que comme une 'identité trait d'union' (« *hyphen-ness* ») qui souvent ne connote rien d'autre qu'un multiculturalisme avec des dominantes culturelles. Mais dans notre acceptation du concept, l'interculturel n'est pas prisonnier de l'*entre-*, de l'*inter-*. Il ne ressemble donc aucunement à l'indianocénisme de De Rauville qui prône le « dialogue interculturel » entre les soi-disant « grandes civilisations » aux représentations figées, tout en rejetant des phénomènes d'acculturation et de métissage, en particulier la langue créole (Beniamino 2001 : 104). Bien au contraire, l'attention des espaces culturels interstitiels fait pour nous partie intégrante de la dynamique de l'interculturel. S'il est tentant de solliciter d'autres notions, comme le « transculturalisme » (Bouraoui 2005) ou la « transculturalité » telle qu'elle est analysée par exemple par le philosophe allemand Wolfgang Welsch –⁷²⁹, celles-ci nous semblent trop réductrices à nos yeux, et ceci de manière générale et

⁷²⁹ Welsch voit dans l'interculturalité un concept plus 'cosmétique' que 'radical' qui aurait le malheur de toujours porter avec lui la prémisse de la notion traditionnelle herdérienne des cultures, c'est-à-dire leur caractère homogène et séparatiste ainsi que leur fondement ethnique. Pour Welsch, l'interculturalité est alors face aux mêmes problèmes que le multiculturalisme, ce dernier se limitant pourtant à la coexistence entre différentes cultures au sein d'une société. Les tentatives certes bienveillantes et louables des deux concepts, à savoir la recherche de la tolérance, l'entente, l'acceptation, l'évitement du conflit resteraient inefficaces autant qu'ils reposent sur une compréhension traditionnelle des cultures. Pour Welsch, le fait que de nos jours les cultures ne possèdent *de facto* plus le supposé caractère homogène et séparé devient alors la base du concept de la transculturalité qui met l'accent sur une pluralisation d'identités possibles à l'intérieur des cultures mêmes ainsi qu'une déterritorialisation de leurs contours et frontières traditionnels. S'appuyant sur la notion pragmatique de la culture selon Ludwig Wittgenstein, qui évite les écueils du fondement ethnique et des prétentions d'homogénéité en faveur de l'idée de la culture comme pratique partagée, Welsch constate qu'à l'avenir, une identité souveraine et autonome ne saura être garantie uniquement par notre capacité d'investir la transition transculturelle. De la même manière que la haine de l'*autre* est selon le philosophe une projection de la haine contre une partie du *même*, l'acceptation de notre propre transculturalité serait une condition *sine qua non* du dialogue avec la transculturalité effective qui nous entoure. Il affirme qu'étant donné que des notions comme culture ou identité ne sont pas seulement descriptives, mais aussi opératives – c'est-à-dire que les concepts informent toujours les pratiques –, la 'réalité' d'une 'culture de l'intégration' présuppose nécessairement, entre autres, l'idée et la compréhension d'une telle culture intégrée. L'acceptation de formes identitaires variées au sein d'une société devient alors, selon Welsch, une nécessité absolue. Car dans un nouveau monde qui souligne la mise en lien et le réseau plutôt que l'isolement et la séparation, les différences ne disparaîtront certainement pas, mais on pourra mieux dialoguer entre elles. (Wolfgang WELSCH, "Transkulturalität", in INSTITUT FÜR AUSLANDSBEZIEHUNGEN (éd.), *Zeitschrift für Kulturaustausch*, « Migration und Kultureller Wandel », vol. 45, n° 1, 1995 : 39-44)

surtout pour le cas de Maurice. Il est vrai que d'un point de vue morphologique, le préfixe de l'*inter-* paraît moins radical et décloisonnant que le *trans-*, mais à notre avis, l'*interculturel* est une sorte d'hyperonyme qui contient toujours la possibilité du *transculturel* sans toutefois s'y limiter. À l'instar de la notion de diaspora d'après Gilroy, la posture interculturelle rend la spatialisation de l'identité problématique et interrompt l'ontologisation du lieu⁷³⁰. Cela dit, elle ne donne pas de recette sur la façon de gérer l'hétérogénéité, ni ne s'érige en modèle, mais peut contribuer à des prises de conscience quant à la complexité du monde contemporain.

Ainsi, l'interculturalité s'oppose à une perception exotisante et essentialisante de l'*autre*, à une simple projection des ses propres désirs et fantasmes sur des sociétés et communautés d'ailleurs, tout en reconnaissant la force quelque peu inévitable de ces perceptions. Elle tente de renoncer à la notion de l'*étranger*, comme l'affirme Laplantine (2005 : 9-10), pour reconnaître celle de l'*étrangeté* qui peut se produire dans la rencontre avec l'*autre* (et Julia Kristeva rajouterait, avec soi-même⁷³¹).

L'interculturel est avant tout un espace où se négocie la culture, un espace instable avec des capacités productrices, comme le dit Bhabha : « we should remember that it is the 'inter' – the cutting edge of translation and negotiation, the *inbetween* space – that carries the burden of the meaning of culture » (2008 : 56). L'interculturel n'est donc pas un constat, mais une démarche, la prise en compte des multiples interactions entre groupes, individus, identités, bref un dialogue complexe et souvent laborieux, car il opère avec des phénomènes à la fois antagonistes et complémentaires. Étant donné qu'il reconnaît la possible incommensurabilité de positions et d'identités, il ne suffit pas de voir l'interculturel comme un simple leitmotiv interprétatif opposé à la violence ; s'il est vrai qu'il réfute celle-ci à maintes reprises, il ne le fait pas aveuglement puisqu'il voit la nécessité démocratique et le caractère constructeur du conflit.

Enfin, il importe de voir l'interculturel dans sa matérialité *et* en tant que concept. En d'autres termes, il s'agit à la fois d'une réalité sociopolitique et ethnoculturelle *et* d'un outil théorique. Sa dénotation est alors double et les deux volets ne se recoupent pas automatiquement : ici, un véritable processus de différenciation et d'échange entre (et à l'intérieur de) cultures, espaces et communautés ; là, une métaphore pour de nouvelles identités créées aux conjonctions de ces lieux. Et suivant les propos de Gilroy qui parle de l'esprit utopique que permet le modèle communicatif de l'interculturalité diasporique (2001 : 337), cette métaphore ne se résume pas à

⁷³⁰ Cf. « Diaspora [...] makes the spatialization of identity problematic and interrupts the ontologization of place. » (Gilroy 2001 : 122)

⁷³¹ Dans son ouvrage *Étrangers à nous-mêmes* (Paris, Gallimard, 1988) où Kristeva jette un regard neuf sur le phénomène de l'étrangeté, en ayant recours aux théories freudiennes entre autres, affirme que la figure de l'*autre* ou de « l'étranger nous habite », qu'il est la « la face cachée de notre identité » (9). Pour la psychanalyste, c'est dans cette découverte de ses propres « incohérences » et « abîmes » (11) que le vivre-ensemble avec les étrangers dans nos sociétés modernes pourra mieux se faire.

sa dimension intellectuelle, mais se prête au visionnaire et à l'éthique. Pour la situation concrète à Maurice, la notion se manifeste de la façon qui suit.

III.2.6.4 L'interculturalité à Maurice : négociation entre le multiculturel et la créolisation

À Maurice, malgré l'existence de tensions, voire d'affrontements interethniques, force est de constater une absence de grave crise politique qui aurait réellement menacé la démocratie. Le pays est à juste titre en tête de divers palmarès – en particulier dans le contexte africain ou dans la comparaison insulaire – pour sa stabilité. Cela dit, le tissu socio-ethnique de l'île fait souvent preuve de fragilités chroniques. Comme véritable posture démocratique, l'interculturel est une manière de confronter les logiques communalistes, tout en dépassant les simples appels universalistes – par exemple chez Asgarally (2005) – qui restent prisonniers d'un idéalisme irréalisable. Le cas de Maurice exige en effet d'appliquer les prudences épistémologiques que nous avons évoquées – qu'il s'agisse de la prise en compte du puissant facteur ethnique, du pouvoir du collectif et des rapports ethnoculturelles liés aux relations de pouvoir socioéconomiques.

Pour atteindre cette dynamique démocratique interculturelle, Laclau affirme notamment la nécessaire oscillation entre des postures, valeurs... particularistes et universalistes qui se redéfinissent sans cesse mutuellement. La différence et les particularismes sont ainsi canalisés dans un universalisme ouvert où toute identité est forcément soumise à des dynamismes d'hybridation. Dans une telle dynamique, l'hybridation n'équivaut pas seulement à la perte – ce à quoi les perspectives conservatrices la réduisent –, mais contient également productivité et responsabilité (« *empowerment* »)⁷³². Dans le même d'ordre d'idées, Wieviorka souligne que « [n]ous n'avons pas à choisir entre mélange et différences plus ou moins stabilisées, mais à reconnaître ce qui relève de chaque logique » (2005a : 81). Cette oscillation entre le particulier et l'universel qui puisse prendre en considération à la fois les différences et le mélange doit être

⁷³² Cf. « Difference and particularisms are the necessary starting point, but out of it, it is possible to open the way to a relative universalization of values [...whose] open character certainly condemns all identity to an unavoidable hybridization, but hybridization does not necessarily mean decline through the loss of identity: it can also mean empowering existing identities through the opening of new possibilities. Only a conservative identity closed on itself, could experience hybridization as a loss. [...]he particular can only fully realize itself if it constantly keeps open, and constantly redefines, its relation to the universal. » (Laclau 2007b : 65)

un impératif pour penser les relations entre acteurs sociaux, représentations et imaginaires à Maurice.

L'interculturalité a effectivement comme prétention de transférer cet idéal, cette nécessité démocratique, à la relation entre communautés et groupes ethnoculturels. Cette relation doit donc s'aborder au travers du « double signe de l'harmonisation et de la dissonance » (Maalouf 1998 : 105), autrement dit, au travers d'un prisme qui prenne en compte le composite *et* le fusionnel. Cela signifie, comme le souligne Bhabha, un abandon de 'la notion consensuelle et ethnocentrique du pluralisme de la soi-disant diversité culturelle', au profit de celle de la différence culturelle et son ambivalence inhérente : une négociation entre d'une part des dénominateurs communs culturels, d'autre part, une 'incommensurabilité où les différences ne peuvent être sublimées ou totalisées, car elles occupent le même espace'⁷³³. Pour Maurice, cela veut dire qu'il ne faut pas aveuglement rejeter l'idée de la mosaïque des cultures bien connue des slogans officiels dans l'île et tributaire de logiques diasporiques fermées ; en revanche, cette métaphore doit se voir incorporée dans une conception plus souple de la gestion de l'altérité, une conception dans l'au-delà des manichéismes universel et différentiel. En d'autres termes, ce n'est pas l'idée de la diversité en elle-même qui doit être invalidée, mais son instrumentalisation et fixation comme un arc-en-ciel aux couleurs forcément distinctes. Au contraire, l'interculturalité postule ce qu'on pourrait appeler avec Khan « une véritable diversité », c'est-à-dire un modèle qui soit capable d'inclure toute forme d'altérité, anticipée ou non⁷³⁴.

Benoist souligne à juste titre qu'à Maurice « les configurations ethniques laissent ouvert des passages multiples : aux gens, aux idées, aux valeurs, aux comportements ». Dans l'île, contrairement à la société indienne qui est le point de comparaison du chercheur, « [l']ensemble est d'une souplesse et d'une adaptabilité assez remarquables, malgré bien entendu quelques tensions et quelques zones de friction » (Lévy 2000 : 144). C'est là une opinion similaire à celle d'Eriksen qui voit dans la société mauricienne, soumise aux rapides développements sociaux et culturels, l'évolution parallèle de tendances vers une des-ethnicisation et un cosmopolitisme d'un côté, des tendances vers un retranchement ethnique de l'autre⁷³⁵. Il nous semble que l'interculturel repose justement dans cette jonction qui est également, nous l'avons vu, celle d'un réel dialogue, d'une réelle dynamique démocratiques. En ce sens, il importe de ne pas sous-estimer le poids des logiques multiculturalistes, mais en même temps ne pas s'y enfermer. Force est donc d'aller au-delà du sectarisme qui refuse le dialogue, mais aussi au-delà d'une

⁷³³ Cf. « the consensual, ethnocentric notion of the pluralistic existence of cultural diversity » et : « inscription of cultural incommensurability where differences cannot be sublated or totalized because 'they somehow occupy the same space' » (Bhabha 2008 : 253, 254). Bhabha se réfère en partie à Hall et à Taylor.

⁷³⁴ Cf. « True diversity in the sense of including any, and unanticipated, forms of alterity » (Khan 2007 : 244).

⁷³⁵ « In Mauritius, a society undergoing very rapid social and cultural change, tendencies towards de-ethnicisation and cosmopolitanism run parallel with tendencies towards increased ethnic entrenchment. » (Eriksen 2002 : 151)

assimilation abstraite dans des valeurs fédératrices. En d'autres mots, l'interculturalité à Maurice doit se penser comme *un espace intermédiaire, une négociation permanente entre la créolisation, l'hybridité, le transculturel d'une part, le multiculturalisme et la diaspora de l'autre.*

On le sait, les identités et les appartenances (culturelles, ethniques, religieuses, sociales...) agissent avant tout à un niveau symbolique. Hall affirme que les identités sont constituées à l'intérieur de la représentation et du discours, et qu'ainsi elles doivent être comprises comme « étant produites par des lieux historiques et institutionnels spécifiques, au sein de formations et pratiques spécifiques, au moyen de stratégies énonciatives spécifiques » (2008a : 271). D'une manière similaire, Vergès et Marimoutou confèrent au terme d'« imaginaire » (2005 : 18, 23, 28, 30...) un rôle fondamental dans leur proposition des créolisations india-océanes. Ce qui sonne comme un écho poétique et créatif aux thèses d'Anderson (1983) souligne en effet l'importance des représentations, des visions, de l'inventivité dans toute entreprise de construction et de localisation des identités. La littérature constitue bien évidemment un tel lieu identitaire.

Nous avons vu en détail que l'île Maurice est un espace pluriel où l'interculturalité est non seulement omniprésente, mais où le dialogue entre communautés, histoires, langues qui sont en même temps distinctes et semblables doit aussi en permanence être négocié. Avec les multiples investissements symboliques en jeu, il est alors peu étonnant que ces négociations interculturelles soient menées de manière très sensible. Comme les rapports sociaux sont indissociables des représentations, celles-ci jouent un rôle prépondérant à ce sujet. C'est donc en tant que créateurs d'imaginaires ou bâtisseurs de représentations que les écrivains de l'île entrent en scène pour lire, penser, donner à lire les différentes configurations sociopolitiques et ethnoculturelles, sans aucunement vouloir résumer leur travail créatif à cela. Ils réfléchissent de manière aussi critique que subtile sur le multiculturel, la mosaïque des communautés, les créolisations tout en sondant les contours, les limites, les conflits de ces phénomènes. Ils thématisent et problématisent la force du facteur ethnique, situent l'individu dans son lien complexe au collectif et à la communauté, prennent en compte les relations de pouvoir impliquées dans les rapports sociaux.

Les écrivains de l'interculturalité adoptent une posture qui va à l'encontre d'une conception orthodoxe et ethnisante de la société mauricienne qui fige les représentations culturelles et transforme la différence en clivages immuables. Leurs stratégies textuelles, investissements symboliques et stratagèmes figuratifs, subvertissent – dans une littérarité propre – les logiques des discours dominants. Ils s'opposent aux symbolismes qui fondent leur autorité traditionnellement et exclusivement sur les idées d'holisme, d'évolution, de progrès écartant

ainsi des identités marginales, plurielles, hybrides. Les interprétations que ces auteurs proposent de la société mauricienne démythifient les récits de fermeture et de totalisation identitaires. Ils soulignent la multiplicité des significations à l'intérieur d'une île dont le regard officiel se plaît à investir l'image d'une pluralité arc-en-cielique bienheureuse. Souvent pessimistes, ils construisent toutefois un imaginaire qui ne se ferme ni aux visions idéalistes ni à l'optimisme. Il va sans dire que ce ne sont pas tous les écrivains de notre corpus qui s'inscrivent dans une telle dimension interculturelle.

Ces écrivains contemporains pensent leur île dans son dialogue entre plusieurs modernités et traditions, un dialogue qui refuse la fusion facile autant que le différentialisme hermétique. La cartographie de leur imaginaire est plurielle, hybride, polyphonique et relationnelle. Par des fabulations de dé- et reterritorialisation, ils lient l'île au monde, et le monde à l'île. Cet engagement esthétique peut enfin s'avérer comme socialement palpable. Dans un contexte où les mentalités sont encore obnubilées par des stéréotypes racialisés d'altérité, l'espace textuel, sans toutefois le réduire à un simple didactisme, comporte en effet la possibilité d'une réelle prise de conscience, aussi faible qu'elle soit.

À la fin de son étude sur la construction de l'idéologie raciale, Jean-Luc Bonniol formule le souhait suivant :

La connaissance des sociétés créoles nous donne peut-être une *longueur d'avance* pour mieux analyser des phénomènes en train d'émerger et nous indiquer la voie pour qu'un jour, par-delà les incantations de l'antiracisme, puisse se conjurer le maléfice des apparences physiques et s'ouvrir un monde résolument non racial. (1992 : 252)

Il nous semble qu'on pourra transférer ce souhait sur la connaissance de la littérature mauricienne. Car réfléchir sur les créations des écrivains qui agissent dans cet espace insulaire, interculturel et à plusieurs modernités, qui travaillent ses représentations, pensent ses enjeux et défis, nous donnera peut-être aussi cette longueur d'avance dans la compréhension des relations ô combien complexes entre cultures, peuples, communautés, nations. Ainsi, le texte littéraire et les imaginaires qu'il déploie pourront nous aider à mieux nous sensibiliser aux contours de notre monde interculturel contemporain, à mieux nous faire prendre conscience de ses multiples identités.

Chapitre IV

Questions de lecture critique

« L'habitude des contrastes — L'observation générale et imprécise voit partout des contrastes dans la nature (par exemple 'chaud' et 'froid'), là où il n'y a pas de contrastes, mais seulement des différences de degrés. Cette mauvaise habitude nous a incités à vouloir aussi comprendre et diviser la nature intérieure, le monde moral et intellectuel d'après ces contrastes. Ainsi, le sentiment humain s'est vu envahir par une infinité de douleurs, d'empiètements, de duretés, d'aliénations, de refroidissements par le seul fait que l'on pensait voir des contrastes là où il n'y a que des transitions. »

(Friedrich Nietzsche 1880)⁷³⁶

Après avoir situé l'espace et le champ littéraires mauriciens dans la complexité identitaire et langagière de l'île, nous avons mené une discussion détaillée des notions et concepts liés à la thématique de la violence et de l'interculturalité. Afin de recentrer ces éléments pour une interprétation des productions romanesques contemporaines de Maurice, un certain nombre de réflexions sur un modèle de lecture critique s'impose en amont. Cette proposition de modèle est dressée en connaissance du fait qu'aujourd'hui, plus que jamais, les auteurs et les textes se jouent des catégories d'analyse dans lesquelles on les place (et plus d'une fois enferme). On rappellera à ce sujet les notions de la *paralittérature* et de l'*écrivain* barthésien avec leurs lignes de démarcation instables et perméables.

En ce sens, l'interprétation postcoloniale que nous proposerons se situe nécessairement – on pourrait dire par définition – dans une position d'entrecroisement, à la frontière des concepts et des approches critiques. Le postcolonial prend effectivement en considération, en plus des questions institutionnelles et topologiques que nous avons déjà discutées ci-dessus, des éléments linguistiques, esthétiques et poétiques au même titre qu'identitaires et idéologiques. Faut-il souligner qu'il est abusivement réducteur de parler *du* postcolonial comme s'il s'agissait

⁷³⁶ Cf. « *Gewohnheit der Gegensätze*. — Die allgemeine ungenaue Beobachtung sieht in der Natur überall Gegensätze (wie z. B. "warm und kalt"), wo keine Gegensätze, sondern nur Gradverschiedenheiten sind. Diese schlechte Gewohnheit hat uns verleitet, nun auch noch die innere Natur, die geistig-sittliche Welt, nach solchen Gegensätzen verstehen und zerlegen zu wollen. Unsäglich viel Schmerzhaftigkeit, Anmaßung, Härte, Entfremdung, Erkältung ist so in die menschliche Empfindung hineingekommen dadurch, dass man Gegensätze an Stelle der Übergänge zu sehen meinte. » (Friedrich NIETZSCHE, § 67 in "Zweite Abteilung: Der Wanderer und sein Schatten", in *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, München & Berlin, dtv & de Gruyter, coll. « Kritische Studienausgabe », Giorgio COLLI & Mazzino MONTINARI (éd.), 1988 [1967] : 582)

d'une théorie, école de pensée, posture identitaire, perspective interprétative, procédure d'analyse... unitaire, cohérente, homogène. Il y a presque vingt ans, McClintock (1992) et Slemon (1994) avaient déjà mis en garde contre le risque de tomber dans une confusion et un nivellement épistémologiques et rendre ainsi le concept inopératoire. Il est bien évidemment tautologique d'affirmer le statut *post-colonial* en termes du temps de production de la totalité de notre corpus qui englobe des textes des années 1990 et 2000. Ce qui nous intéresse ce n'est donc pas *a priori* une éventuelle dimension temporelle ou chronologique de la perspective – 'simplement' venant après le colonialisme –, mais son acception dans des postures identitaires particulières, des positionnements artistiques, des tendances esthétiques, des engagements discursifs qui s'inscrivent à des degrés différents dans la complexité sociopolitique et ethnoculturelle de l'espace insulaire. Il va sans dire que la contemporanéité littéraire mauricienne n'est pas homogène et révèle une panoplie d'expressions qui peuvent difficilement être évaluées de la même manière. Les productions romanesques en coprésence à Maurice reflètent donc l'hétérogénéité des *postcolonial studies* eux-mêmes. Leur genèse, leur conception, leur poétique ne sont-elles pas intimement liées à des influences aussi différentes que les mouvements anticolonialistes, des expressions vernaculaires et divers courants du postmodernisme ? N'investissent-elles pas à la fois le local et le global, le particulier et le cosmopolite, l'exil ou le nomadisme et l'enracinement, l'engagement et le jeu avec les formes ? Et la discipline n'a-t-elle pas de son côté élaboré des stratégies d'interprétation qui témoignent de, reproduisent et retravaillent ces héritages et dimensions plus ou moins divergents ?

Nous proposons donc d'avancer en deux étapes. On analysera dans un premier temps la notion de « scénographie postcoloniale » qu'on doit à Jean-Marc Moura⁷³⁷. Ses réflexions nous serviront de tremplin pour ensuite développer notre propre grille d'interprétation qui s'articulera autour de la paire conceptuelle du *post-colonial* et du *postcolonial*.

IV.1 Scénographies postcoloniales

Dans ses analyses des littératures postcoloniales, Moura s'appuie explicitement sur les travaux de Dominique Maingueneau. Celui-ci étudie les effets dans l'ordre des écritures et la

⁷³⁷ Jean-Marc MOURA, *Littératures francophones et théorie postcoloniale* (Paris, PUF, coll. « Écritures francophones », 1999)

composition des postures poétiques et stylistiques qu'il appelle des scénographies. Il paraît donc utile de regarder ce que l'analyste du discours entend à la base par cette notion⁷³⁸.

Maingueneau unit sous la formule des scénographies d'une part les données recueillies du côté des textes et du style (ethos, espace d'énonciation, organisation temporelle), et de l'autre celles du côté du parcours social et institutionnel. Partant du principe de base que la situation d'énonciation est la prise en charge d'un narrateur ancré dans un certain espace-temps, il définit la scénographie comme la façon par laquelle le discours construit – ou met en scène – une représentation de sa propre situation d'énonciation. C'est l'ensemble des stratégies discursives élaborées par l'auteur pour justifier et légitimer son œuvre face au champ littéraire, aux circonstances de la production de l'œuvre, aux positions d'« auteur » et de « public » qui constituent son cadre pragmatique. La scénographie indique à la fois comment les textes définissent leur relation à la société et comment dans cette société l'exercice de la parole littéraire se légitime. C'est donc un processus fondateur qui localise l'œuvre investissant des paramètres comme le lieu (Où l'intrigue se déroule-t-elle ?), l'instance d'énonciation (Qui parle ? D'où vient le narrateur ?) et les références intertextuelles (Quels sont les liens avec d'autres textes ? Comment localiser ces liens ?). Les propos exacts de Maingueneau sont les suivants :

Cette situation d'énonciation de l'œuvre, on l'appellera scénographie [...]. Elle définit les statuts d'énonciateur et de coénonciateur, mais aussi l'espace (topographie) et le temps (chronographie) à partir desquels se développe l'énonciation. (1993 : 123)

La logique particulière de légitimation d'une œuvre est ce que le critique appelle « la boucle intégrative » (*ibid.* 131), c'est-à-dire le fait que l'œuvre pose d'entrée une scénographie, et à travers ce qu'elle dit – le monde qu'elle représente –, elle justifie tacitement cette scénographie. Le texte valide l'énonciation et l'énonciation valide le texte en retour ce qui revient finalement au « paradoxe de toute scénographie », à savoir que « le garant qui soutient l'énonciation doit faire légitimer sa manière de dire par son propre énoncé » (*ibid.* 143). La scénographie se caractérise par des indications paratextuelles – le lieu privilégié de la scénographie –, des recours à des modèles génériques ainsi que des indices explicites dans le texte même. Elle n'est pas un procédé pour faire passer un quelconque message, mais un dispositif qui met en place un contrat de lecture particulier et qui permet d'articuler l'œuvre sur ce dont elle surgit : la vie de l'écrivain, la société, la culture (*ibid.* 133).

Il n'est donc pas étonnant que le concept ait été repris par des chercheurs qui travaillent sur la littérature francophone et postcoloniale. Ceux-ci mettent l'accent sur les multiples relations

⁷³⁸ Nous nous référons en particulier à Dominique MAINGUENEAU, *Le contexte de l'œuvre littéraire* (Paris, Dunod, 1993 : 121-136).

des textes à leur environnement socioculturel et historique et soutiennent l'idée que le contenu esthétique des œuvres postcoloniales a été et continue d'être influencé par l'héritage colonial et un contexte de domination néocolonial. Ces œuvres deviennent donc à la fois expression d'une parole singulière et individuelle, mais aussi représentatives d'un ensemble culturel plus large. De plus, le texte postcolonial négocie en permanence son identité – c'est-à-dire son droit d'énonciation – face à d'autres univers symboliques, face à des modèles venant d'ailleurs.

C'est dans ce sens que Moura développe les idées de Maingueneau pour proposer la notion de « scénographie postcoloniale » (en particulier 1999 : 120-138). L'œuvre littéraire qui s'y inscrit articule une rhétorique au niveau de la forme, du style et de la thématique qui tend plus ou moins explicitement à symboliser et renvoyer à l'espace culturel postcolonial d'où (et pas forcément pour lequel) elle a été écrite. Dans le domaine multi-référentiel et hétérolinguistique de la francophonie, on souligne en effet la nécessité d'une scénographie précise, car la littérature s'établit dans un milieu instable comme nous l'avons vu plus haut : positionnement par rapport à un centre exogène, publics hétérogènes, hiérarchies linguistiques et culturelles fluctuantes et mal acceptées... (*ibid.* 110). La scénographie s'organise selon ces incertitudes et Moura se demande alors sous quelles formes et selon quelles régularités symboliques, thématiques et stylistiques les *textes* postcoloniaux se donnent leur propre *contexte* d'énonciation (*ibid.* 120). Pour dépasser le schématisme très simplificateur entre le colonial et le postcolonial (surtout dans son acception chronologique), le chercheur propose d'examiner trois axes selon lesquels l'œuvre postcoloniale construit son cadre énonciatif : d'abord, l'ethos⁷³⁹, donc la gestion de la vocalité ; puis, la définition de sa propre localisation, de son espace d'énonciation ; enfin, son insertion dans une temporalité. Voix, lieu, temps : nous sommes là de nouveau avec les notions de topographie et de chronographie de Maingueneau. Pour les littératures postcoloniales, ces trois éléments cruciaux de la scénographie se situent ainsi.

L'ethos désigne l'embranchement de la voix de l'œuvre, le lieu d'où elle parle. C'est la manière dont la scénographie gère son rapport à une voix fondamentale, une origine énonciative (par exemple griot, conteur) ce dont le recours à une langue orale fictive, un style imagé ou une interlangue atteste pleinement. Au-delà des affrontements idéologiques, la voix énonciative postcoloniale se situe surtout sur une limite, une pluralité et une frontière précaires qui renvoient aux bouleversements coloniaux et postcoloniaux et au climat de tension et d'inquiétude qu'ils ont produit pour l'artiste (*ibid.* 127) ; climat tendu et instable, mais sans aucun doute aussi dynamisme créateur, certitude et assurance.

Ajouté à cela, dans le domaine des littératures postcoloniales, l'espace d'énonciation de l'œuvre est construit avec insistance et donne lieu à de multiples interrogations identitaires. S'il

⁷³⁹ Sur la notion de 'l'ethos' d'après Maingueneau dont Moura s'inspire, cf. Maingueneau 1993 : 137-155.

est fréquemment défini à partir d'un contexte où coexistent et se heurtent des univers symboliques – colonisateur-colonisé, centre-périphérie, Nord-Sud... –, ces univers ont souvent été dessinés d'après une logique qui fige et essentialise leurs rapports. Diverses postures sont alors au rendez-vous : d'abord, le gommage des relations à l'espace afin de viser une quelconque universalité (qui n'est que le rapprochement du centre) ; puis, l'insistance sur la distinction entre espace autochtone et culture dominante ; enfin, un fort ancrage dans le sol d'une culture qui peut aller jusqu'à une topologie (mythifiante) de l'origine. De toute évidence, l'espace d'énonciation postcolonial se négocie au confluent des cultures ce qui signifie qu'il se situe, en particulier dans les îles créoles, dans le dépassement de la vieille dichotomie entre monde(s) traditionnel(s) et monde occidental.

Enfin, le texte postcolonial s'ancre dans une « temporalité de l'appropriation active » (*ibid.* 131). Moura donne l'exemple pertinent de la reprise et de l'adaptation des idées et des esthétiques surréalistes par des écrivains francophones qui s'étaient effectuées non simplement sur un mode d'emprunt, mais sur celui d'une correction et réorientation. Partageant le projet iconoclaste et oppositionnel, mais non la 'gratuité' esthétique des avant-gardes, ces écrivains 'périphériques' ont canalisé la révolte abstraite dans l'anthropologie critique d'une histoire collective. D'une manière générale, l'exploration créatrice du passé peut se faire d'après trois types narratifs : la réinterprétation d'anciennes luttes capables d'inspirer le présent, le récit de la communauté perdue, l'« autobiographie symbolique » où l'engagement de l'auteur devient métonymique de toute une culture. Il est évident que ces trois types narratifs courent le risque – de par leur pragmatisme affiché et l'amalgame qu'ils proposent entre le politique et le poétique – de transformer une littérature nationale en une littérature nationaliste à la dimension essentialisante, mythifiante, hagiographique. Un certain nombre de nos romans en témoignent [→ V.3]. Une véritable scénographie postcoloniale investirait donc le regard en arrière non plus par nostalgie ou regret, mais pour faire interagir passé et présent, lire l'un par le prisme de l'autre afin de faire intervenir l'histoire comme une donnée positive, dynamisante et constructrice dans la temporalité énonciative de l'œuvre (*ibid.* 135-136).

Pour finir, Moura complète ses trois piliers scénographiques en évoquant d'une part la pratique généralisée de l'hybridité générique, de l'autre – de nouveau non sans écho à Maingueneau –, la dimension intertextuelle, l'investissement du paratexte et de l'éventuelle intégration du public (*ibid.* 136-138). Dans un article ultérieur⁷⁴⁰, le critique revient sur la scénographie pour souligner le rôle de celle-ci en tant que procédure d'analyse des littératures postcoloniales. Il y relève le fait que certaines approches critiques ont trop mis en avant les

⁷⁴⁰ Jean-Marc MOURA, "Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone" (in Jean BESSIERE & Jean-Marc MOURA (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001 : 149-167)

aspects linguistiques (telle la tradition francophoniste), tandis que d'autres ont trop privilégié l'esthétique et le contexte socioculturel et ainsi risqué de gommer le travail d'écriture au profit du contenu et de l'idéologie. La poétique scénographique lui semble une alternative idéale, car se focalisant sur l'analyse de la situation d'énonciation où coexistent des univers symboliques divers. Notons enfin que d'autres chercheurs en littératures francophones suivent cette approche scénographique, à l'instar de Danielle Tranquille et de Charles Bonn⁷⁴¹.

Il nous semble tout à fait judicieux de souscrire à la notion de la scénographie postcoloniale pour nos analyses, car elle pense l'articulation d'éléments discursifs, stylistiques et thématiques. Les espaces textuels mauriciens, leurs voix et temporalités sont effectivement souvent construites comme étant à la croisée de différents univers symboliques et renvoient ainsi à la situation des auteurs respectifs, la pluralité de leur île et culture. C'est là toutefois une grille d'analyse trop générale et il nous semble impératif de spécifier les axes que Moura suggère, ce que nous tenterons de faire à travers notre distinction entre le *post-colonial* et le *postcolonial*. Moura nous donne déjà quelques pistes ici. L'espace d'énonciation et la temporalité des textes mauriciens se négocient dans le dialogue interculturel. Or les postures pour les mettre en scène diffèrent considérablement. De par leur orientation identitaire et idéologique, ces constructions textuelles peuvent tantôt se présenter comme une récupération culturelle sous forme de contre-attaque symbolique (*writing back*), tantôt proposer des articulations plus complexes entre histoire et présent. Si la première perspective tend à politiser, mythifier et essentialiser le passé, la deuxième pense les identités de manière plus hétérogène et créatrice. De tels traits correspondent en partie à ce que nous appelons le *post-colonial* d'un, le *postcolonial* de l'autre côté pour lire les productions romanesques contemporaines à Maurice. Quand Moura parle de scénographies identitaires collectives et communautaires ainsi que de figures métonymiques et de perspectives pragmatiques, cela rappelle, bien évidemment, les traits distinctifs de *l'écrivain* selon Barthes.

L'interprétation des affirmations identitaires de la littérature maghrébine de Bonn (2003, 2006) et sa terminologie de deux scénographies majeures nous donne encore plus de précisions. Le critique constate d'une part une « scénographie anthropologique » qui implique la nécessité de se décrire pour exister, et de rassembler dans cette description tout ce qui crée la cohérence d'un espace 'périphérique' et sa spécificité par rapport à la norme du 'centre' ; d'autre part se révèle une « scénographie de la rupture » qui se réfère à l'écriture que les théoriciens

⁷⁴¹ Danielle TRANQUILLE (2003) et "Réflexion sur la francophonie mauricienne" (in *Lianes*, n° 2, 2006 [en ligne] : < http://www.lianes.org/Reflexion-sur-la-francophonie-mauricienne_a109.html >). Charles BONN, "Scénographie postcoloniale et « définition forte de l'espace d'énonciation » dans le roman maghrébin" (in Moura & D'Hulst 2003 : 127-140) et "Scénographie postcoloniale et ambiguïté tragique dans la littérature algérienne de langue française, ou : pour en finir avec un discours binaire" (2006) ([en ligne] : < <http://www.limag.refer.org/Textes/Bonn/2006Tipasa.pdf> >).

caractérisent à partir de la définition fanonienne du « style heurté de l'intellectuel colonisé »⁷⁴². Au-delà de Fanon, une telle typologie rappelle les différents visages de la « contre-littérature » africaine selon Mouralis, en particulier ceux de l'expression d'une culture jusqu'alors ignorée ou rabaisée et de l'affirmation d'une autre vision du monde. Il s'agit d'un côté d'une valorisation des réalités et richesses culturelles, de l'autre d'un démontage, d'un désamorçage, d'une inversion des discours monopolistes établis au préalable *sur, à la place de ou contre l'Afrique* (Mouralis 1975 : 182). Ces scénographies postcoloniales, qui supposent une conscience de groupe, des logiques globales, et des binarismes identitaires (religieux, idéologiques, culturels) s'inscrivent dans le versant *post-colonial* de notre grille. Tandis que Mouralis, de son regard des années 1970, ne peut voir que de légères tendances vers une émancipation du modèle de la *contre-littérature* – tendances décrites comme « la négation d'une négation » (*ibid.* 193) –, Bonn pourra faire depuis les années 1980 et 1990 le constat de scénographies postmodernes. C'est ici que les espaces-temps et l'ethos du texte sont investis par des ambiguïtés, disséminant ainsi toute conception trop manichéenne. Cette posture qui paraît de nouveau comme un écho cette fois-ci à l'*écrivain* barthésien informera également notre conception du *postcolonial*. Rappelons enfin que les modèles sémiotiques identitaires de Marc Gontard dont nous avons parlé traduisent des programmes narratifs similaires⁷⁴³.

Si ces premières réflexions nous rapprochent déjà de notre perspective de lecture contrastive, d'autres éléments d'analyse seront toutefois nécessaires pour davantage la clarifier.

⁷⁴² Cf. Fanon 2002 : 209. Moura (1999 : 123) se réfère également à ce passage-clé du psychiatre martiniquais. Notons que Fanon – de par sa perspective au début des années 1960 – utilise le paradigme du « style heurté » afin d'exprimer la rupture venant de la part d'intellectuels qui, après avoir pris conscience de leur 'colonisation' par l'esprit et l'imaginaire artistique occidentaux, tentent de se libérer et s'émanciper à travers une écriture violente véritablement cathartique. En termes de phases de création des œuvres littéraires, Fanon propose l'évolution suivante : d'abord, prouver d'avoir assimilé la culture de l'occupant et donc s'inscrire entièrement dans les paradigmes européens ; puis, se souvenir du passé, avec des épisodes d'enfance, des légendes, des allégories, voire une esthétique du pré-combat, mais tout ceci loin du peuple ; enfin, une littérature de combat national portée sur le présent pour réveiller le peuple, se faire porte-parole d'une nouvelle réalité (Fanon 2002 : 211-212).

⁷⁴³ Gontard [→ III.2.4] déduit du carré sémiotique 'identité/altérité' deux formes d'exotisme, qu'on retrouve par exemple dans la littérature de voyage : un exotisme assimilationniste qui vise la fusion de *l'autrui* dans le *même*, et un exotisme de l'écart qui tente de maintenir la différence irréductible de *l'autre* (2002 : 140). Nous sommes ici donc dans des schémas dichotomiques de la modernité. Ajouté à cela, l'hexagone sémiotique 'identité/métissage /altérité' se manifeste aussi dans deux programmes narratifs, par exemple dans la littérature postcoloniale : d'un côté, une période de la reproduction des modèles coloniaux occidentaux (littérature de l'imitation hyperréaliste, doudouiste, ethnographique) ; de l'autre, de nouvelles formes de textualisation composite et hybrides qui traduisent la conception plurielle de l'identité (*ibid.* 143). Voilà ce qui ressemble *grosso modo* à la bipartition générationnelle des étapes de Bonn.

IV.2 Le *post-colonial* et le *postcolonial* : essai d'une grille de lecture contrastive

Au-delà des différentes acceptions de la postcolonialité qui doivent bien évidemment être spécifiées selon les contextes spatio-temporels, une distinction majeure nous paraît utile comme grille d'interprétation dans le champ éclaté de la production romanesque contemporaine à Maurice. L'essai d'une telle grille émane d'une part par déduction, c'est-à-dire dans le sillon des observations au sujet de l'hétérogénéité du champ et de l'espace littéraires de l'île qui nous incitent de procéder à une certaine classification pour une analyse comparative des œuvres. D'autre part, si la grille contrastive s'inspire des typologies barthésiennes de *l'écrivain* et de *l'écrivain* ainsi que des réflexions sur les scénographies postcoloniales et la *contre-littérature*, elle se situe dans leur développement, leur prolongement.

Nous avançons donc l'hypothèse de différents *degrés* de postcolonialité et de (post)modernité dans le roman mauricien contemporain, ses identités textuelles, ses esthétiques, les représentations et imaginaires qu'il investit. Notre approche par le prisme de la paire conceptuelle du *post-colonial* d'un côté et du *postcolonial* de l'autre renvoie respectivement – pour anticiper et simplifier notre raisonnement – à l'idée de revendications identitaires et celle de dynamiques postmodernes, comme cela transparaît dans le titre de la Troisième Partie de notre thèse. Soulignons d'emblée qu'une telle distinction ne se veut surtout pas comme une classification dichotomique ferme et exclusive. Une grande partie des productions littéraires de l'espace postcolonial la mettrait facilement à mal s'il en était ainsi. Cette distinction échappe à maintes reprises à l'assignation des cadres conceptuels que nous établirons, et qui, d'ailleurs, révèlent d'évidentes transitions entre eux. En ce sens, la délimitation entre le *post-colonial* et le *postcolonial* est moins une frontière qu'un territoire d'échange : un espace hybride aux signes multiples qui est autant lieu de confrontation, de scission et division que de transition et de jonction. Il ne sera donc pas question d'enfermer des œuvres littéraires dans des catégories théoriques, de priver leurs auteurs de leur singularité et ainsi de risquer une fixation, voire le paradoxe d'une essentialisation des identités réelles et discursives en question. Cependant, il nous semble qu'une lecture tout au long de cette ligne de démarcation certes floue et instable entre le *post-colonial* et le *postcolonial*, ainsi que les paradigmes, connotations et symbolismes dont ils sont porteurs, permettent de mieux saisir le fonctionnement et les enjeux d'une production littéraire dynamique dans le jeune pays multiculturel qu'est Maurice. Il est à notre avis par ailleurs assez évident que le champ d'application d'une telle grille qui opère par 'degrés' de postcolonialité pour mieux saisir l'identité textuelle des littératures émergentes ne se résume pas à l'espace mauricien.

Afin de saisir aussi précisément que possible ce que nous entendons par le *post-colonial* et le *postcolonial*, nous articulons un développement en quatre étapes où théorie sociale, histoire des idées, critique littéraire et analyse de différentes orientations des *postcolonial studies* convergent. D’abord, nous nous inspirons des réflexions de Zygmunt Bauman sur le contraste entre modernité et postmodernité, car certains de leurs traits distinctifs respectifs se retrouvent également dans notre grille d’analyse. Évoquons d’ores et déjà la question de l’identité que le sociologue anglo-polonais résume ainsi : « If the *modern* ‘problem of identity’ is how to construct an identity and keep it solid and stable, the *postmodern* ‘problem of identity’ is primarily how to avoid fixation and keep the options open »⁷⁴⁴. Ce schisme entre fixation et ouverture identitaires s’avère très pertinent pour notre cas. Puis, nous porterons notre regard sur les spécificités des nouvelles écritures postmodernes d’après Ihab Hassan. Nous discuterons par la suite comment quelques penseurs-clés de la discipline – Kwame Anthony Appiah, Linda Hutcheon, Elleke Boehmer, Ania Loomba et Homi Bhabha – thématisent chacun le lien complexe entre postmodernisme et postcolonialisme. Pour finir, une lecture postcoloniale de l’espace national fournira les outils conceptuels du « pédagogique » et du « performatif » afin de compléter notre proposition de lecture contrastive.

IV.2.1 Logiques modernistes, selon Zygmunt Bauman

À côté de Theodor Adorno, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Michel Foucault et Bruno Latour, Zygmunt Bauman appartient aux penseurs les plus prolifiques sur la modernité en tant que moment historique et système de pensée qui s’est développée en Europe entre la fin du XVIII^e siècle jusqu’à la Première Guerre mondiale⁷⁴⁵. Un survol d’une petite sélection des

⁷⁴⁴ Zygmunt BAUMAN, “From pilgrim to tourist; or A short story of identity” (in Stuart HALL & Paul DU GAY (éd.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage, 1996 : 18) cité par Eriksen (2002 : 143).

⁷⁴⁵ Nous sommes conscient de la polysémie du terme ‘modernité’ qui, s’il se réfère dans la partie présente d’abord comme désignation d’une époque, puis comme mode conceptuel qui en émane, est souvent utilisé dans l’usage répandu comme synonyme de contemporanéité, voire de postmodernité pour les chercheurs réfractaires à cette dernière catégorie. Polysémique, la modernité n’est pas non plus neutre en termes de valeur attribuée à telle identité, posture ou mentalité qui serait plus ‘moderne’ qu’une autre, ainsi charriant tout un poids idéologique et ses possibles prétentions ethnocentriques. Notre adhésion à la théorie postcoloniale souscrit donc à l’idée de multiples modernités. Cette multiplicité transparait parfaitement dans le titre de l’ouvrage séminal d’Arjun Appadurai, *Modernity at large* (1996), lui-même polysémique. Si le titre est rendu en français par une traduction très libre – *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation* (2001) –, une version littérale est plus révélatrice, quoique stylistiquement défailante. On pourrait le traduire à la fois comme « La modernité dans son ensemble », « La modernité au sens large », voire comme « La modernité sans entraves », sachant que l’expression ‘at large’ peut même désigner ‘en fuite’, par exemple dans le cas d’un prisonnier évadé, qui confère au titre une belle connotation.

nombreux travaux de recherche du sociologue⁷⁴⁶ – malgré le caractère sommaire d’une telle perspective – nous paraît éclairant pour développer notre paire conceptuelle *post-colonial/postcolonial*. Car les soubassements idéologiques, conceptions sociales, politiques représentationnelles et mentalités qui caractérisent la modernité s’inscrivent doublement dans la postcolonialité : soit en porte-à-faux par rapport à une postmodernité qui s’en veut (en partie) émancipée, soit comme influence plus ou moins directe sur des revendications identitaires de la construction nationale et du ‘*writing back*’ post-coloniaux. À cela s’ajoute le fait que de nombreux théoriciens des *cultural* et *postcolonial studies* ont bien évidemment recours à l’idée de modernité pour leur pensée théorique, car l’entreprise coloniale se trouve fortement liée au projet moderniste. Le colonialisme est effectivement considéré comme étant une ‘forme particulière de la modernité capitaliste’ (Boehmer 2005 : 252).

La modernité dite ‘lourde’ (« *heavy* ») – désignation que Bauman donne à l’âge du progrès industriel et technologique au tournant du XIX^e et du XX^e siècle – exige *grosso modo* de se débarrasser de l’inconnu et de l’incertitude, radicalisant ainsi les idées des Lumières. Elle est censée structurer méticuleusement le monde, contrôler la nature, les bureaucraties, les hiérarchies, les régulations, les catégorisations. Bauman (2009 : 9-10) rappelle Foucault pour qui l’esquisse du panoptique de Jeremy Bentham est la métaphore-clé des relations de pouvoir de la modernité. Parmi les dichotomies typiques de l’époque, on comptera celles de ‘homme/femme’, ‘sédentaire/nomade’, ‘familier/étranger’, ‘intérieur/extérieur’, ‘*même/autre*’, ‘civilisé/barbare’. La posture moderniste est celle de vivre vers un projet, d’abandonner le présent imparfait au nom d’un futur meilleur. L’État moderne légifère sur cet ordre et définit clairement les divisions, classifications, frontières (*idem* 1997 : 47). Une des images préférées de Bauman pour penser la modernité est celle du jardinier. Celui-ci cultive et se débarrasse des mauvaises herbes ; ce qui compte dans son ‘projet’, c’est l’activité de l’ordre. Par rapport au pouvoir et la violence, la modernité est donc hautement ambivalente, car en s’auto-légitimant comme un ‘processus de civilisation’ – rendre gentil, bénin, raffiné ce qui est perçu comme rude, cruel et brut –, elle a besoin de la force et de la contrainte tout en la cachant⁷⁴⁷. La modernité est le rêve de l’ordre,

⁷⁴⁶ Zygmunt BAUMAN, “Modernity and ambivalence” (in *Theory, Culture & Society*, vol. 7, n° 2-3, « Global culture: Nationalism, globalization and modernity », London, SAGE Publications, 1990 : 143-169). L’article est élaboré en un des ouvrages séminaux du sociologue : *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press, 1991), “The making and unmaking of strangers” (in Werbner & Modood 1997 : 46-57) et *Liquid Modernity* (Cambridge, Polity, 2009 [2000]).

⁷⁴⁷ Cf. « ...modern consciousness is and must be double faced about the use of force, coercion, violence. Modernity legitimizes itself as ‘civilizing process’ – as an ongoing process of making the coarse gentle, the cruel benign, the uncouth refined. Like most legitimizations, however, [...] it hides [...] that one person’s civilizing process is another person’s forceful incapacitation. » (Bauman 2004 : 141)

d'une transparence parfaite, d'une société en verre ; rêve qui peut se transformer en obsession, en véritable injonction et tendre vers le totalitaire⁷⁴⁸.

Bauman affirme que les idées modernistes de l'ordre et du chaos émergent de l'effondrement du monde fixé par le divin⁷⁴⁹. C'est ainsi que le combat féroce contre l'ambiguïté, l'obscur, l'imprécision, l'illogique, l'indéfinissable, l'indéterminé commence. À cette négativité chaotique et menaçante s'opposent l'horizon d'attente et l'exigence de la détermination, de la précision, de la transparence⁷⁵⁰. Or dans sa rencontre permanente avec l'altérité, cette activité ordonnante, qui s'exerce toujours face à des espaces de transgression, à des frontières où il règne du désordre chaotique, ne mène jamais à un ordre unique. Car son élan vers ce qui est considéré comme *la propreté, la beauté, la clarté*, génère forcément aussi du déchet, de la laideur, de la confusion, de l'ambivalence⁷⁵¹. S'il est vrai que dans la réalité, les catégories ne sont jamais fixées et claires puisqu'aucun ordre s'exerce exactement comme il le souhaite et que l'ordre de l'un est souvent le désordre de l'autre⁷⁵², ceci ne porte pas atteinte au projet moderniste. Au contraire, ces incohérences légitiment sa présence et établissent l'ordre (eurocentrique) comme horizon d'attente universel toujours renouvelé et prétendument atteignable.

L'ordre redéfinit les 'amis' comme 'natifs' et fait la promotion du 'nativisme', de l'uniformité, de l'homogénéisation (ethnique, religieuse, culturelle), d'une tradition et mémoire partagée... Si dans un espace social traditionnel plus ou moins homogène, les *strangers* – ces étrangers que Bauman considère comme l'archétype de la figure qui met du trouble – étaient promptement reclassifiés dans le schéma ami/ennemi, les évolutions modernes comme l'urbanisation, l'individualisme, l'anonymat... posent plus de problèmes. Émerge alors le phénomène typiquement moderniste de l'assimilation en tant que véritable 'guerre contre l'ambivalence' (*idem* 1990 : 155), exercée par un État qui tend à légitimer son autorité à travers la référence à une histoire partagée, un esprit commun et une façon de vivre unique et exclusive. Il s'ensuit

⁷⁴⁸ Dans son fameux ouvrage *Modernity and the Holocaust* (Cambridge, Polity Press, 1989), Bauman défend la thèse que la Shoah est profondément liée à la modernité et ses logiques inexorables d'organisation et de catégorisation, ses tendances vers le totalitaire.

⁷⁴⁹ Cf. « Order and chaos are both modern ideas. They emerged together – out of the disruption and collapse of the divinely ordained world » (Bauman 1990 : 163)

⁷⁵⁰ Cf. « Order [...] is a fight of determination against ambiguity, of semantic precision against ambivalence, of transparency against obscurity, clarity against fuzziness. [...] 'The other' or order is the miasma of the indeterminate and unpredictable: uncertainty, the source and archetype of all fear. The tropes of 'the Other of Order' are: undefinability, incoherence, incongruence, incompatibility, illogicality. Chaos, 'the Other of Order', is pure negativity. It is a denial of all that the order strives to be. » (Bauman 1990 : 164-165)

⁷⁵¹ Cf. « ...ordering activity never leads to one, single, finite order, and cannot help generating rubbish alongside cleanliness, ugliness alongside beauty, ambivalence alongside clarity, and areas of confusion alongside orderly ones... » (Bauman 2004 : 140)

⁷⁵² Cf. « Since no order is ever exactly like it wants itself to be, and since one man's order is another man's disorder [...] the borderlines between the opposed categories tend to be blurred... » (Bauman 2004 : 142-143)

que des pratiques qui ne correspondent pas au schéma culturel dominant sont construites comme *autres* et potentiellement subversives pour l'intégrité nationale. Ce sont donc moins les ennemis que les éléments 'étrange(r)s' qui posent problème : « *The national state is designed primarily to deal with the problem of strangers, not enemies* » (*ibid.* 153). Il s'agit là bien entendu de divisions de pouvoir et de hiérarchies, et l'assimilation repose sur des normes discriminatoires et sur le jugement des valeurs non-conformistes comme inférieures⁷⁵³. Non-conformisme égale imprécision, indécision, ambiguïté, appartenance confuse, identification ambivalente ou multiple... – en d'autres mots, des éléments qui selon Douglas ne sont pas 'à leur bonne place' (« *matter out of place* »⁷⁵⁴) – auxquels l'État moderne non seulement s'oppose, mais qu'il tente aussi d'éliminer, de purger. L'entreprise nationaliste en cours ne peut pas accorder de place à l'indécision, au flottement, à l'entre-deux⁷⁵⁵, comme nous l'avons vu chez Fanon. Dans le projet de la modernité, la construction identitaire exige un lien fort entre l'ordre social et l'individu, une vision claire de la forme finale, un calcul soucieux des étapes vers cette forme, une planification de long terme et une conscience du processus. Or si la modernité a promis de libérer l'individu de son identité héritée, il ne s'est pas engagé contre l'identité comme telle ; contre le fait d'avoir une identité univalente, solide, indestructible, immuable (Bauman 1997 : 49). C'est l'« évolution » vers la postmodernité, autrement dit le pas d'une modernité 'lourde' vers une modernité 'légère' (« *light* ») ou 'liquide' (*idem* 2009 : 113), qui opérera ce mouvement.

Dans l'ère « post-panoptique » (*ibid.* 11), les identités peuvent (voire doivent) s'affirmer comme multiples, plurielles, fluctuantes, en mouvement... Il est vrai que l'idée de l'imperfection et de la non-finitude de l'identité fait déjà bien partie de la conscience moderniste. Mais l'époque contemporaine, elle, se caractérise avant tout par l'effondrement de l'illusion moderniste, la fin de la croyance en un terminus, un état de perfection, une signification fixe, une fondation stable, une cause finale atteignables (*ibid.* 29). De plus, si l'incertitude n'est pas nouvelle dans le monde d'aujourd'hui, elle est dorénavant considérée comme permanente et irréductible (*idem* 1997 : 50). Le credo indubitablement troublant du postmodernisme sonnerait

⁷⁵³ Cf. « ...the assimilatory offer derived its sense from the stiffness of discriminatory norms, from the finality of the verdict of inferiority passed or [sic.] nonconformist values. » (Bauman 1990 : 160)

⁷⁵⁴ Bauman (1990 : 150) renvoie même explicitement le *stranger* au 'visqueux', élément entre solide et liquide qui devient symbole de toute anomalie chez l'anthropologue (Douglas 2007 : 47-50).

⁷⁵⁵ Cf. « The typically modern practice of the state, the substance of modern politics, was the effort to exterminate ambivalence: to define precisely – and to suppress or eliminate everything that could not or would not be precisely defined » (Bauman 1990 : 165) et : « In the harmonious, rational order about to be built, there was no room – there could be no room – for 'neither-nors', for those who sat astride, for the cognitively ambivalent. This order-building was a war of attrition waged against the strangers and the strange. » (*idem* 1997 : 47)

alors ainsi : « Nothing can be known for sure, and anything which is known can be known in a different way » (*ibid.* 53). Voilà la fin des ‘grandes fictions’ et leurs piliers d’unité, de clarté, d’ordre.

Il faut certes se garder d’homogénéiser la modernité, comme le dit Bhabha qui rappelle la ‘temporalité ambivalente’, les contradictions, les irrésolutions, les irruptions dans l’altérité qui caractérisent le moment historique, mais qui sont souvent ignorées dans certains aspects de la théorie postmoderne⁷⁵⁶. Une réserve similaire peut également être suggérée par le constat de Mouralis que la rencontre massive entre cultures, caractéristique du colonialisme moderne, « constitue un choc générateur de doutes »⁷⁵⁷. Cela étant dit, les réflexions de Bauman permettent de relever certaines similarités avec la paire conceptuelle *post-colonial/postcolonial* telle que nous la concevons. Ce lien s’impose également quand on sollicite Gilroy qui, en se référant à Bauman même, érige son paradigme du ‘*black Atlantic*’ dont nous avons déjà parlé antérieurement comme une « contre-culture de la modernité » (Gilroy 1993 : 1-40)⁷⁵⁸. La modernité hybride de Gilroy se définit par une conscience double de la diaspora afro-caribéenne et afro-américaine qui tout en émergeant dans le cœur même de la modernité occidentale lui est à la fois intérieure et extérieure. Dans son opposition aux mouvements nationalistes (noirs), au panafricanisme et à l’afrocentrisme, le théoricien semble moins suggérer un discours anti-moderniste, mais plutôt l’idée d’une culture qui mettrait à mal la logique manichéenne de la pensée moderniste binaire, comme cela se dévoile dans la définition de son trope central : « the black Atlantic [is constituted] as a non-traditional tradition, an irreducibly modern, ex-centric, unstable, and asymmetrical cultural ensemble that cannot be apprehended through the manichean logic of binary thinking » (*ibid.* 198). Le postulat d’un au-delà postmoderne de l’idée fixe moderniste des racines revient dans un ouvrage ultérieur du chercheur où il fait l’affirmation

⁷⁵⁶ Cf. « Under the rubric ‘the discourse of modernity’, [one should not] reduce a complex and diverse historical moment, with varied national genealogies and different institutional practices into a singular shibboleth – be it the ‘idea’ of Reason, Historicism, Progress – for the convenience of postmodern literary theory » (Bhabha 2008 : 342). Pour Bhabha, la modernité et la postmodernité se constituent dans le choc avec l’*autre*, depuis la perspective marginale de la différence culturelle. Leur rencontre contingente se fait au moment que la différence interne de leur propre espace social est reproduite (« *reiterate* ») en termes de la différence de l’*autre*, de l’altérité du lieu postcolonial (*ibid.* 281-282). La représentation d’identités diasporiques et postcoloniales se ferait donc dans les interstices du mythe ‘progressiste’ de la modernité (*ibid.* 344).

⁷⁵⁷ Cf. Mouralis (1975 : 66). La perspective de Mouralis nous paraît très intéressante, car elle souligne un processus qu’on tend à gommer dans une posture de déconstruction contemporaine. Selon le chercheur, la différence d’autres hommes lors du choc colonial peut en effet être perçue négativement, puis déboucher sur une sorte de relativisme culturel et moral, voire mener à la méfiance de ses propres systèmes de références. De ce fait l’exotisme se présenterait selon Mouralis comme une première forme de *contre-littérature*, car s’y feraient entendre et se manifester la différence et la voix de l’*autre* ce qui contribuerait à sérieusement ébranler l’équilibre du champ littéraire et culturel de l’époque (*ibid.* 65, 106). Bien évidemment, il s’agit ici d’une première étape qui – en raison de son ethnocentrisme évident et de son exotisme qui ne débouche pas sur une connaissance d’autrui (*ibid.* 102) – sera par la suite violemment rejetée ; d’une part par des penseurs comme Segalen ou Lévi-Strauss, de l’autre par les contre-littératures anti- et postcoloniales naissantes.

⁷⁵⁸ Notons que dans l’article de Bauman auquel se réfère Gilroy – “The Left as the Counterculture of Modernity” (1986) –, c’est le socialisme qui peut constituer selon Bauman la contreculture de la modernité.

suiuante : « The modernist obsession with origins can be left behind as itinerant cultures are propagated by unforeseen means and proceed by unknown routes to unanticipated destinations » (*idem* 2001 : 251). C'est ici qu'il est rejoint par Hall, qui, de son côté, parle d'un « "autre" type de modernité » à travers des phénomènes diasporiques et de pluralité culturelle contemporains (2008d : 347-348).

À la vue de ces perspectives théoriques, il nous semble donc juste d'affirmer que le *post-colonial* et le *postcolonial* s'inscrivent respectivement dans *certaines* tendances, logiques, postures et représentations modernistes et postmodernistes. Ainsi, si l'ère de formation nationale révèle une intolérance par rapport à la déviance à son projet et ses objectifs, il en est souvent de même pour la position *post-coloniale* de la première phase d'émancipation idéologique et identitaire. L'affirmation collective forte afin de réellement et symboliquement s'appropriier un espace propre reflète le projet moderniste qui catégorise le monde et le rend binaire. À ce moment de construction d'identités auparavant bafouées par la domination coloniale, c'est l'homogène, l'univoque, le non ambigu qui prédominent. Au niveau littéraire, cela peut faire écho aux postures de l'*écrivain* barthésien : une esthétique peu travaillée, un engagement (de quelque genre qu'il soit) affiché, un réalisme transparent, prolix et exhaustif, la représentation d'identités fixes, univoques et sans contradictions, des intrigues qui évoluent vers un *telos* collectif, sachant enfin que dans le cas mauricien – rappelons-le –, la cause commune se réfère moins à la nation, mais à la communauté ou encore à une *doxa* multiculturaliste figée. À l'instar de la logique moderniste, le *post-colonial* est alors susceptible de prôner un ordre homogène et établir un régime inflexible de « soit l'un, soit l'autre » qui ne fait pas valoir l'idée d'un entre-deux. La figure du *stranger*, la 'déviance' par rapport à l'ordre instauré ou projeté, par rapport à ses dichotomies discriminatrices et essentialisantes – par exemple Noir/Blanc, colonisé/ colonisateur, dominant/dominé – qui constituent voire légitiment celui-ci sont passées sous silence, écartées et même stigmatisées.

C'est davantage une posture et esthétique *postcoloniale* qui donnera de l'espace et de la voix aux figures 'indécidables' et 'hybrides' (Bauman 1990 : 148), car à la fois près et loin, semblables et différents des identités dominantes, des représentations traditionnelles, conventionnelles et officielles. Bien évidemment, le lien entre le *stranger* et l'hybridité de Bhabha est saillant. C'est ce qu'on pourrait appeler le *postcolonial postmoderne* qui est plus enclin à déstabiliser les soi-disant essences, à investir, interroger et mobiliser des identités interstitielles, instables et mouvantes. Vue ainsi, la paire conceptuelle doit éviter deux pièges. De la même manière qu'il ne faut pas aveuglement rejeter le *post-colonial* d'une supposée position postmoderniste éclairée

et émancipée, il faut se garder de reléguer cette-dernière à un 'simple' jeu d'indétermination identitaire perpétuelle et déstabilisante, vide de contenu et sans engagement. En d'autres mots, des perspectives théoriques ne doivent pas nous faire perdre de vue les éventuels positionnements idéologiques et stratégiques en jeu et vice versa.

D'une part, il importe donc de voir que pour le projet nationaliste et l'identité post-coloniale, l'émancipation *ne* pouvait difficilement reposer ailleurs que dans la vision stratégique de la communauté homogène même, et donc une pensée qui inévitablement ordonne, classifie et opère par des logiques claires d'inclusion et d'exclusion. Aucun mouvement d'émancipation et projet idéologique – marxisme, négritude, féminisme... – ne peut se passer à un moment donné de ces modes différentiels pour s'opposer à la domination infligée. Les propositions identitaires dans le sillon du 'malaise créole' à Maurice montrent la persistance actuelle de ce schéma dans un contexte bien différent. Il va sans dire que dans le cas du colonialisme, une *agency* viable contre le *statu quo* de l'oppression ne peut se faire sans une histoire restauratrice et l'affirmation forte d'un collectif et d'une culture homogène. La résistance et la récupération identitaires doivent être 'totales', doivent ignorer ou mépriser les subtilités, comme Fanon l'a exprimé de manière exemplaire pour le nationalisme anticolonial. On devra donc être prudent et ne pas forcément discréditer comme 'essentialiste' tout projet identitaire qui investit la solidarité ethnique. Mais là encore, remettre quelque chose en question ne veut pas automatiquement dire qu'on veuille ou puisse l'invalider.

D'autre part, il ne faudrait pas sous-estimer le potentiel d'une véritable chance émancipatrice que révèle la perspective postcoloniale postmoderniste. Dans la complexité identitaire contemporaine, l'émancipation potentielle repose dans la révélation des conditions pour la liberté individuelle qui puisse transcender à la fois les limitations nationales et ethniques et donc, comme le dit Bauman (1997 : 57), de faire de la responsabilité du choix individuel le seul universalisme. Il est vrai qu'un tel crédo individualiste peut être considéré comme la continuité de l'ethos bourgeois et capitaliste. Or, avec l'idée d'aller au-delà de l'appartenance ethnique et nationale nous sommes, de nouveau, au cœur même de la proposition de 'l'Atlantique noir' de Gilroy et, plus généralement, avec l'idée de l'*agency* du postmoderne. Celle-ci, aussi contestée qu'elle soit, nous semble faire des propositions sérieuses pour relever les défis de la pluralité sociale et ethnoculturelle de nos jours.

Après ces réflexions sur la modernité, passons donc à la deuxième étape de notre développement.

IV.2.2 Tendances socioculturelles et esthétiques du postmoderne, selon Ihab Hassan

Nous venons d'évoquer la notion de 'modernité légère' ou celle de postmoderne – d'autres parlent de « surmodernité »⁷⁵⁹ – qui subit un usage quasi inflationniste de nos jours, et donc une certaine hémorragie du sens. Mais que se cache-t-il derrière la nébuleuse sociale, culturelle, esthétique, intellectuelle... qu'est le postmodernisme ? Il s'agit là, bien évidemment, d'un terme qui est contesté et en fort mouvement, en particulier dans notre âge médiatique. De plus, comme le soulignent entre autres Hutcheon et Hall, il y a nécessité de distinguer entre différents penseurs et positions du postmodernisme⁷⁶⁰. En raison de grand nombre de théoriciens sur la question et leur orientation divergente, tout choix paraît de toute évidence limitatif. Nous pensons néanmoins que la notion informe, au moins partiellement, la perspective *postcoloniale* de notre grille de lecture contrastive, et ceci d'un point de vue de l'articulation socioculturelle et esthétique des textes littéraires que nous analyserons ultérieurement. Nous optons ici donc pour Ihab Hassan⁷⁶¹ qui propose à la fin des années 1980 une liste 'paratactique' de onze traits distinctifs qui caractériseraient le postmodernisme. Ces tendances, qui relèvent à la fois de logiques de déconstruction que de reconstruction, qui se recoupent, voire s'opposent, se synthétisent ainsi :

1) L'indétermination (« *indeterminacy* »), donc les ambiguïtés, ruptures, indécisions, déplacements qui affectent le savoir et la société. Se référant, entre autres, à l'imagination dialogique bakhtinienne et à l'indétermination (« *Unbestimmtheit* ») de Wolfgang Iser, Hassan parle ici du caractère indécidable et relativiste du texte.

2) La fragmentation, qui s'oppose à l'ennemi juré (« *opprobrium* ») du postmodernisme, c'est-à-dire la totalisation et la synthèse (sociales, épistémiques, poétiques). Cela implique une esthétique du montage, du collage, du paradoxe, de l'ouverture, de la déconnexion, de la marge, de la différence et des signifiants mouvants.

3) La décanonisation de toute convention autoritaire, donc une délégitimation, dérision et révision des maîtres-codes et 'grands récits' (« *metanarratives* ») de la société, et ainsi une préférence pour les soi-disant 'petites histoires', des mouvements minoritaires.

4) La déconstruction du sujet traditionnel, en simulant soit l'effacement de sa substance et profondeur (« *self-less-ness* », « *depth-less-ness* »), soit sa multiplication et autoréflexion. Le

⁷⁵⁹ Marc AUGE, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité* (Paris, Seuil, 1992)

⁷⁶⁰ Linda HUTCHEON, *The Politics of Postmodernism* (London & New York, Routledge, 2005² [1989] : 10-23) et Stuart HALL, "Quand commence le « postcolonial » ? Penser la limite" (in Hall 2008e : 369)

⁷⁶¹ Ihab HASSAN, "Pluralism in Postmodern Perspective" (in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 3, Spring 1986 : 503-520, en particulier 504-508)

postmodernisme transforme l'ego en pure fiction, ce qui implique un style peu profond, des jeux de langage qui échappent aux tentatives d'interprétation, voire les refuse.

5) Le postmodernisme (comme le modernisme) investit un art irréaliste et aniconique, donc sans représentation figurative. Il rejette la mimesis et conteste les modes de sa propre représentation. C'est là une forme de déconstruction qui peut selon Hassan pousser un écrivain à d'autres états liminaux, tel l'« abject » de Kristeva.

Partant de ces premiers traits de *déconstruction*, le critique nomme par la suite des tendances *reconstructrices* du postmoderne :

6) L'ironie et ses extensions – le jeu, l'allégorie, le 'polylogue', l'autoréflexion... – qui assurent les idées d'indétermination, de multivalence, de la démythification. À la recherche d'une vérité qui échappe continuellement, l'esprit ne peut qu'obtenir qu'un accès à la conscience de soi ironique.

7) L'hybridation, la duplication générique, la parodie, le travestissement, le pastiche afin de subvertir, 'dé-définir' et déformer les genres culturels et artistiques et ainsi engendrer de nouveaux modes équivoques où la réplique et l'original sont égaux en valeur. Selon l'« équitemporalité » heideggérienne (« *Gleichzeitigkeit* »), l'idée de la tradition se voit étendue à un présent pluriel où tous les styles sont disponibles dans un va-et-vient entre *même* et *autre*, entre *ici* et *ailleurs* (« *Now and the Not Now* »).

8) La carnavalisation, l'hétéroglossie, la polyphonie d'après Bakhtine qui embrassent des éléments déjà évoqués (indétermination, fragmentation, décanonisation, ironie, hybridation). Mais pour Hassan, ils traduisent aussi l'ethos comique et absurde du postmodernisme. Le carnaval romanesque bakhtinien, en tant qu'antisystème, peut donc désigner sinon le postmodernisme tout court, au moins ses éléments ludiques et subversifs qui promettent un renouveau.

9) La performance du texte et la participation suscitée par son indétermination. D'une part, le texte postmoderne exige que ses lacunes, ses 'vides' (« *Leerstellen* ») soient comblés ; de l'autre, il désire être écrit, révisé, joué/mis en scène (« *act out* »). L'art-performance postmoderne s'avère vulnérable par rapport aux notions du temps, de la mort, de l'audience, de l'altérité, devenant ainsi le 'principe actif' d'une société 'paratactique'.

10) Le constructionnisme (« *constructionism* »), donc le fait de considérer la réalité sociale comme étant 'construite'. Ainsi, le postmodernisme comme radicalement figuratif, irréaliste, tropique, 'construit' la réalité dans des fictions post-kantiennes et post-nietzschéennes qui témoignent, selon le critique, de l'intervention grandissante de l'esprit dans la nature et la culture.

11) L'immanence, qui renvoie – sans écho religieux – à la capacité croissante de l'esprit de se 'généraliser' à travers des symboles. Hassan constate que la nature et la culture se sont transformées en un système sémiotique immanent. Dans la société de consommation contemporaine, ce système équivaut selon Jean Baudrillard à 'une fuite en avant dans l'obscénité d'une forme pure et vide'.

Hybridité, indétermination, relativisme, jeu, parodie, pastiche, fragmentation, déconstruction, position anti-idéologique et ironique, participation du lecteur : voilà les grandes lignes – tendances plutôt que de traits définitoires fixes – de ce que l'auteur subsume sous le terme de postmodernisme. Esthétiques, concepts culturels et sociaux, identités textuelles s'y réunissent. On rajoutera volontiers d'autres mots et notions similaires : dispersion, processus, intertexte, anti-narration, absence, rhétorique, signifiant, syntagmatique, parataxe, superficie, provisoire, schizophrénie, polymorphisme... Dans un article plus récent⁷⁶², Hassan élargit le champ postmoderniste par d'autres termes. Parmi eux, l'autoréflexivité historique et épistémique, l'angoisse de l'autodésignation, un sens polychronique du temps (qui inclut des formes linéaires, cycliques, nostalgiques, visionnaires...), une crise des identités culturelles et personnelles, la quête continue d'autodéfinition étant au centre de la notion : « Perhaps, after all, postmodernism can be "defined" as a continuous inquiry into self-definition » (Hassan 2001). Cette quête s'effectue non plus selon la ligne droite moderniste, mais dans la conscience de la dimension méandrique et dédaléenne de l'existence, raison pour laquelle de nombreux chercheurs investissent la métaphore nomade, antique, baroque... du labyrinthe pour le postmodernisme⁷⁶³.

S'il est évident que ces traits distinctifs ont de nombreux antécédents dans l'histoire artistique et littéraire, le phénomène postmoderniste semble bien les faire converger vers un 'modèle' cohérent. On soulignera également avec Hassan (2001) que la relation du postmodernisme par rapport au modernisme est ambiguë, œdipienne, parasitaire et qu'on pourra tout au plus voir dans le postmoderne un dialogue conflictuel avec le formalisme moderniste ou d'autres mouvements et esthétiques précédents. En 1986, le chercheur s'est avoué incapable de prévenir une transformation du pluralisme critique postmoderniste en un

⁷⁶² Ihab HASSAN, "From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global Context" (2001) ([en ligne] : < http://www.ihab-hassan.com/postmodernism_to_postmodernity.htm >)

⁷⁶³ Cf. par exemple Jacques ATTALI : « Comprendre le labyrinthe deviendra bientôt essentiel à la maîtrise de la modernité » (*Chemins de sagesse - traité du labyrinthe*, Paris, Fayard, 1996 : 30). Zygmunt Bauman se réfère aussi au labyrinthe pour penser son paradigme de la 'modernité liquide' (2009 : 138). Enfin, Bertrand Westphal place son étude géocritique également « dans les parages labyrinthiques du postmoderne » (*La géocritique : réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2007 : 11).

relativisme sans avoir recours à un pragmatisme au niveau du savoir, des valeurs, traditions, objectifs... Son affirmation en faveur d'une 'remythification de l'imagination' pour faire revenir 'le règne de la merveille' dans nos vies⁷⁶⁴ témoigne d'un scepticisme par rapport aux interprétations postmodernistes. C'est ainsi qu'il soulignera explicitement la distinction entre *postmodernisme* et *postmodernité*, l'un agissant à l'intérieur de l'autre : d'un côté, la sphère culturelle (littérature, philosophie, architecture...), de l'autre, la condition et le processus géopolitiques, incluant globalisation/localisation et postcolonialisme. De ce fait, le postmodernisme qui s'affirmerait davantage dans les sociétés de consommation, médiatiques et riches, s'inscrirait dans le phénomène interactif plus large de la postmodernité et ses conflits entre traditions et modernités, centres et périphéries (Hassan 2001)⁷⁶⁵.

Il va sans dire que certaines des tendances postmodernistes d'après Hassan s'appuient (logiquement) trop sur la pensée de Jean-François Lyotard pour qu'elles puissent être transférées telles quelles à la situation d'énonciation de l'artiste et l'écrivain postcolonial. Car la contemporanéité de celui-ci ne peut pas uniquement s'engager dans une démythification de tout savoir, une permanente déconstruction du langage et du sujet par des jeux et simulacres discursifs. Son projet artistique n'adhère pas automatiquement – voire pas du tout – à une conscience de soi ironique, une fragmentation ontologique, une a-profondeur identitaire, un ethos absurde. Il ne se perd pas non plus forcément dans des signifiants mouvants et une indétermination perpétuelle. C'est ici que le lien entre postmodernisme et postmodernité, le courant artistique et le schéma géopolitique, s'embrouille de manière complexe.

Cela étant dit, de nombreuses productions littéraires des espaces anciennement colonisés – de même que des textes du corpus mauricien que nous situons dans le versant *postcolonial* de notre grille – partagent un certain nombre de ces traits postmodernistes. On trouvera généralement la démythification des maîtres-codes, la délégitimation des postures 'totales' par des 'petites histoires', des mouvements minoritaires, l'idée de la marge, le labyrinthe et le nomadisme. La polyphonie et l'hybridité générique qui reflètent la multiplicité des espaces-temps et la complexité socioculturelle identitaire sont aussi souvent au rendez-vous. Il en est de même pour cette dominante postmoderniste qu'est la quête continue de l'autodéfinition. S'il n'est donc pas question de plaquer ces traits distinctifs parmi d'autres sur les auteurs mauriciens et désigner un tel comme *postmoderne* ou non, force est de relever une présence plus ou moins importante de ces esthétiques dans la littérature de l'île, comme nos analyses le montreront.

Après cette réflexion sur les travaux d'Hassan, une troisième étape s'impose.

⁷⁶⁴ Cf. « I do not know how to give literature or theory or criticism a new hold on the world, except to remythify the imagination [...] and bring back the reign of wonder into our lives. » (Hassan 1986 : 516)

⁷⁶⁵ Une distinction terminologique similaire s'opère aussi chez certains chercheurs des *postcolonial studies*, à savoir celle entre postcolonialisme et postcolonialité (Huggan 2001, Vergès & Marimoutou 2005).

IV.2.3 Le postmoderne et le postcolonial : convergences, divergences

Nous avons vu jusqu'à présent que ce que nous désignons comme *post-colonial* souscrit à certaines logiques modernistes tandis que notre qualificatif de *postcolonial* présente des parallèles avec les tendances socio-esthétiques du postmodernisme, avec néanmoins quelques réserves. Au sein des *postcolonial studies*, la relation complexe entre le postmoderne et le postcolonial est un débat mouvementé et le titre de l'article de Kwame Anthony Appiah qui se demande si le préfixe 'post' dans 'postmodernisme' équivaut à celui dans 'postcolonial'⁷⁶⁶ est paradigmatique d'un grand nombre de recherches menées à ce sujet. Pour les besoins de notre procédure d'analyse contrastive et dans la continuité de la discussion des théories de Bauman et d'Hassan, il nous semble indispensable d'en dégager les grandes lignes. Sur quels points le postmoderne et le postcolonial convergent-ils et, en revanche, où exactement reposent leurs divergences ? Afin de répondre à ces questions, nous solliciterons, à côté de l'article séminal d'Appiah, une partie des travaux de Linda Hutcheon, d'Elleke Boehmer, d'Ania Loomba⁷⁶⁷ et de Bhabha.

On peut dire que le postcolonialisme émerge en partie du postmodernisme autant qu'il le défie, sachant qu'il faut se garder d'homogénéiser ni l'un ni l'autre. *Grosso modo*, on a tendance à distinguer le marxisme de la déconstruction et du postmodernisme, Gramsci de Foucault, le matérialisme du culturalisme... ainsi que les intellectuels postcoloniaux à l'intérieur ou à l'extérieur de l'université occidentale. Voilà des positionnements qui correspondent aussi – au moins partiellement – à notre distinction entre le *post-colonial* et le *postcolonial*. Or les liens qu'ils entretiennent sont ambivalents. Dans les années 1980 et 1990, en effet, on pouvait constater l'institutionnalisation et l'internationalisation du postmodernisme et ainsi sa transformation en une sorte de « contre-discours » générique qui s'imbrique, par ses fins et moyens, avec le féminisme, le postcolonialisme, la *queer theory*... (Hutcheon 2005 : 172). Dans le sillon de ces rapprochements épistémologiques, les *postcolonial studies* se sont vus attaqués avec véhémence, avant tout par des figures comme Aijaz Ahmad et Arif Dirlik. Pour ce dernier, le postcolonialisme, comme étant issu du postmodernisme, émergerait en raison de la visibilité grandissante d'intellectuels originaires du tiers monde qui s'affirment pour orienter les 'modes' de la critique culturelle⁷⁶⁸. À ce propos, on ne peut pas ne pas reprendre le jugement critique maintes fois cité d'Appiah d'une intelligentsia postcolonialiste privilégiée qui se mettrait en scène comme médiateur entre les mondes :

⁷⁶⁶ Kwame Anthony APPIAH, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?" (in *Critical Inquiry*, vol. 17, 1991 : 336-357)

⁷⁶⁷ Hutcheon (2005 : 165-181), Boehmer (2005 : 237-259) et Loomba (2008 : 204-212).

⁷⁶⁸ Cf. « As a child of postmodernism, postcolonialism [...emerges because of...] the increased visibility of academic intellectuals of Third World origin as pacesetters in cultural criticism. » (Dirlik 1994 : 348, 329)

Postcoloniality is the condition of what we might ungenerously call a *comprador* intelligentsia: a relatively small, Western-style, Western-trained group of writers and thinkers, who mediate the trade in cultural commodities of world capitalism at the periphery. In the West they are known through the Africa they offer; their compatriots know them both through the West they present to Africa and through an Africa they have invented for the world, for each other, and for Africa. (Appiah 1991 : 348)

La forte remise en question n'émane non seulement du terme chargé de 'comprador'⁷⁶⁹, mais aussi car elle rappelle le titre du fameux ouvrage de Valentin Mudimbé, *The invention of Africa* (1988)⁷⁷⁰, insinuant ainsi une pose néo-orientaliste de l'élite postcolonialiste qui inventerait – dans tout le sens foucauldien et saidien du terme – l'Afrique (et pourquoi pas aussi l'Occident). Nous trouvons un jugement similaire chez Boehmer à l'égard d'une possible réification et homogénéisation du monde postcolonial de la part d'une critique diasporique privilégiée⁷⁷¹. Si Dirlik rebondit sur les propos d'Appiah pour aller jusqu'à suggérer que le postcolonialisme serait un agent du capitalisme global – fait pour lequel il est violemment repris par Hall⁷⁷² –, Appiah lui-même est beaucoup plus nuancé que Dirlik (ainsi que d'autres chercheurs qui se contentent d'extraire de son article les propos que nous venons de citer). De façon aussi autocritique que lucide, il avoue plutôt le dilemme de l'intellectuel postcolonial qui court en permanence le risque de devenir une 'machine à produire de l'altérité'⁷⁷³.

De telles polémiques mises à part, force est de constater – en écho aux tendances selon Hassan citées plus haut – que le postcolonial partage avec le postmoderne des aspects essentiels : la focalisation sur la différence, l'ex-centrique, l'hybride, l'hétérogène, le mode

⁷⁶⁹ Signifiant 'acheteur' en portugais, le mot désigne originellement les entreprises privées qui, par exemple pendant le colonialisme, s'enrichissaient grâce au commerce avec l'extérieur. L'analyse marxiste utilise le terme pour qualifier la bourgeoisie locale ou nationale qui doit ses privilèges à des commerces et alliances transnationales et qui maintient alors un intérêt à l'occupation coloniale ou la dépendance néocoloniale (cf. par exemple "Mésaventures de la conscience nationale", in Fanon 2002 : 143-193). Dans la théorie postcoloniale, l'acceptation de 'comprador' est élargie à des membres de l'intelligentsia postcoloniale – universitaires, artistes, écrivains... – qui s'appuient fortement sur une identification plus ou moins explicite de l'ancienne métropole coloniale (Ashcroft *et al.*, *Post-colonial Studies - The Key Concepts*, London & New York, Routledge, 2000 : 55). C'est en particulier le projet historiographique des *Subaltern Studies* qui a révélé les complicités entre l'État de sécurité post-colonial et l'élite intellectuelle nationaliste.

⁷⁷⁰ Valentin Yoka MUDIMBÉ, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (London, James Currey, 1988)

⁷⁷¹ Cf. « Post-structural and/or postcolonial critics [...] tend to address 'Third World literature' as a coherent field of knowledge, defined by unitary forces of history, such as nationalism or anti-colonial struggle. This tendency [...creates...] an objectifying – and also politically comfortable – distance from the once-colonized world [...] and bears uncanny resemblance to the orientalism of yesteryear. » (Boehmer 2005 : 240)

⁷⁷² Cf. « postcoloniality is the condition of the intelligentsia of global capitalism » (Dirlik 1994 : 356). Hall parle de son côté de « la nature curieusement bancale et contradictoire de son [= Dirlik] raisonnement » (Hall 2008e : 372).

⁷⁷³ Cf. « Perhaps the predicament of the postcolonial intellectual is simply that *as* intellectuals [...] we are, indeed, always at the risk of becoming otherness machines, with the manufacture of alterity as our principal role » (Appiah 1991 : 356). Voilà un écho à l'auto-jugement de Clifford Geertz quant aux anthropologues qui seraient des 'marchands d'étonnement' (« *merchants of astonishment* ») faisant du commerce avec les merveilles de cultures étrangères (cité par Hannerz 2010 : 4).

d'analyse interrogatif et déconstructif... (Hutcheon 2005 : 166). On y rajoutera une préoccupation similaire de l'historiographie, de la réflexivité et du rôle dans la politique des représentations, position également au centre de l'attention des *cultural studies* d'après Hall⁷⁷⁴. Pour Appiah, les préfixes des termes 'postmoderne' et 'postcolonial' convergent de par leur signification d'un 'au-delà', en opérant non seulement un dépassement temporel, mais aussi une véritable transcendance. Ils marqueraient un 'geste qui fait table rase', qui ouvre, 'déblaye et débarrasse l'espace' antécédent, respectivement le modernisme et le colonialisme : « the *post-* in postcolonial, like the *post-* in postmodern, is the *post-* of the space-clearing gesture » (Appiah 1991 : 348). Bhabha reprend l'idée de 'l'au-delà' (« *beyond* ») et trouve une description aussi sophistiquée qu'élégante de ce qu'il considère comme le trope de notre temps pour localiser les questions concernant la culture⁷⁷⁵.

Mais souvent, ces préoccupations et positionnements partagés entre le postmoderne et le postcolonial ne s'articulent pas de la même manière. Le différend principal tourne de nouveau autour de la question de l'efficacité politique et de l'*agency*, une interrogation qui ne peut pas non plus être écartée chez les romanciers mauriciens. Pour toute politique identitaire, en effet, la 'trêve postmoderne'⁷⁷⁶ caractéristique avec son refus de décisions entre antagonismes et une logique inclusive doit être problématique. L'idée d'une ouverture infinie (« *openendedness* ») et le manque de résolution postmodernes posent des limites considérables à tout pragmatisme et aux points de vue éthiques, car ils portent le risque d'immobiliser des peuples opprimés (Hutcheon 2005 : 173-174). Comme l'affirme sans équivoque Said, la 'légèreté anhistorique', la société de spectacle et de consommation à l'œuvre dans la *postmodernité* occidentale ne se retrouve pas ailleurs dans le monde où les artistes et intellectuels sont toujours concernés par une conception de la *modernité* qui implique le combat contre les traditionalismes et orthodoxies⁷⁷⁷. Il est incontestable que dans de nombreux pays post-coloniaux, la lutte politique pour l'autoreprésentation continue. Si des textes font certes partie de cette lutte, celle-ci ne se

⁷⁷⁴ Cf. « ...la manière dont les choses sont représentées [...] ne joue[] pas un rôle purement réflexif et rétrospectif, mais réellement *constitutif*. Cela donne à la question de la culture et de l'idéologie, et aux scénarios de représentation – la subjectivité, l'identité, la politique – une place non seulement expressive, mais aussi formatrice dans la constitution de la vie sociale et politique. » (Hall 2008b : 289-290)

⁷⁷⁵ Cf. « The 'beyond' is neither a new horizon, nor a leaving behind of the past... [...] We find ourselves in the moment of transit where space and time cross to produce complex figures of difference and identity, past and present, inside and outside, inclusion and exclusion. For there is a sense of disorientation, a disturbance of direction in the 'beyond': an exploratory, restless movement » (Bhabha 2008 : 1-2)

⁷⁷⁶ Cf. « a typically postmodern truce: no 'either/or' decision [is] required; the more inclusive 'both/and' prevail[s] » (Hutcheon 2005 : 166)

⁷⁷⁷ Cf. « In the West, *post-modernism* has seized upon the ahistorical weightlessness, consumerism, and spectacle of the new order. [...] Yet in the Arab and Islamic world many artists and intellectuals [...] are still concerned with *modernity* itself, still far from exhausted, still a major challenge in a culture dominated by *turath* (heritage) and orthodoxy. This is similarly the case in the Caribbean, East Europe, Latin America, Africa, and the Indian subcontinent... » (Said 1994 : 399)

limite pas à des textes ; mais en même temps, les textes ne représentent pas qu'une contingence discursive, comme le dit Boehmer :

Postmodern and even postcolonial notions of meaning as arbitrary, or identity as provisional, are hardly relevant to the lives of those – women, Indigenous peoples, marginalized ethnic, class, and religious groups – for whom self-determination remains a political imperative. For them, the signifiers of home, self, past far from representing instances of discursive contingency, stand for live and pressing issues. (2005 : 242)

À la lumière de ces réflexions, il est donc compréhensible que *grosso modo* deux orientations ou mouvances critiques et deux productions littéraires se sont développées à l'intérieur du postcolonial, qui, tout en partageant les mêmes prémisses peuvent diverger considérablement : d'un côté, l'approche 'cosmopolite' des littératures de migration produites par des écrivains 'transnationaux' situés en Occident qui ne sont pas exempts, comme nous l'avons dit, du piège du néo-orientalisme et du néo-exotique ; de l'autre, l'approche plus contextualisante, centrée sur des productions plus 'locales' à la 'périphérie'. Le champ et l'espace littéraires mauriciens, nous l'avons vu, sont particulièrement traversés par ces mouvances et les positionnements qui les qualifient. Ce schéma qui distingue un postcolonialisme postmoderne (voire post-postcolonialisme⁷⁷⁸) d'un postcolonialisme plus local ou vernaculaire, se voit enrichi et diversifié si l'on reprend Appiah. Deux arguments du philosophe anglo-ghanéen nous paraissent particulièrement pertinents.

Primo, il affirme que si tous les aspects de la vie culturelle en Afrique ont été influencés par le colonialisme, une grande partie de cette vie culturelle n'est pas concernée par l'idée de l'au-delà postcolonial dans le sens d'un « space-clearing gesture » (Appiah 1991 : 348) dont nous avons parlé plus haut. Cela veut dire que beaucoup de productions culturelles emprunteraient à des formes internationales souvent de manière inconsciente. Contrairement à ce que croit (ou fait croire) la *doxa* postmoderniste et postcolonialiste, leur syncrétisme et hybridité seraient la manifestation d'un échange culturel, mais ne traduisent pas forcément un positionnement déconstructif par rapport à un impérialisme culturel, une vision exclusiviste, une pratique antérieure, ni ne se produisent comme *autres*. De nombreux créateurs en Afrique ne se verraient donc pas à travers la grille (postcolonialiste, intellectualiste) de l'altérité, de la désappropriation culturelle, du pessimisme épistémologique, de l'aliénation identitaire. Il s'agit d'artistes auxquels – pour reprendre les propos d'Appiah – il importe peu que la bicyclette soit une invention occidentale et qui s'en servent tout simplement dans une optique pragmatique et

⁷⁷⁸ Boehmer (2005 : 250) évoque l'écrivain anglo-caribéen Caryl Phillips et sa proposition datant déjà de 1989 (!) de parler d'une écriture post-migrante (« *Post-migratory* ») ou post-postcoloniale.

créatrice (*ibid.* 356-357). En d'autres mots, tout ce qui est interprété sous le label du postcolonial ne s'y inscrirait pas automatiquement de par sa conception originare. En outre, le postcolonialisme vernaculaire s'investirait souvent dans des pratiques et esthétiques autres que celles qu'on associe typiquement au postcolonial. Il semble évident que certains de nos romanciers mauriciens correspondent à ces réflexions d'Appiah et il est possible que nos analyses textuelles ne sachent pas toujours éviter cet écueil interprétatif.

Secundo, le chercheur problématise deux étapes des productions littéraires africaines après les indépendances. D'abord, les premiers romans des années 1960 (par exemple Achebe, Laye) qui semblent appartenir au monde du nationalisme littéraire tel qu'on le trouve au XIX^e siècle européen et sont donc théorisés comme la recreation imaginative d'un passé culturel commun et d'une tradition partagée. Il s'agit ici de légitimations réalistes d'un nationalisme qui autorisent un retour symbolique au passé tout en reconnaissant les exigences d'une modernité rationalisée et wébérienne (*ibid.* 349). Par la suite, on voit l'émergence d'un roman (par exemple *Ouologuem*) qu'Appiah considère comme « post-réaliste » sans pour autant être postmoderne. Ce roman cherche non seulement à rejeter l'empire occidental, mais aussi à délégitimer le réalisme des œuvres précédentes, leurs tentatives de naturaliser le nationalisme et ainsi le projet de la bourgeoisie postcoloniale nationale. Le roman de cette seconde 'génération' post-coloniale pourrait donc être désigné comme « postnativiste », « postcolonialement postnationaliste » ou « *postoptimiste* » (*ibid.* 351, 352, 353). Aller au-delà des récits légitimants évoque de nouveau la convergence selon Appiah entre le postmoderne et le postcolonial : « Postcoloniality [...] its *post-*, like that of postmodernism, is also a *post-* that challenges earlier legitimating narratives » (*ibid.* 353). Mais, contrairement aux interprétations habituelles, ce projet de délégitimation, cet 'abandon' du réalisme, ne s'apparenterait guère au relativisme postmoderniste. Bien au contraire, il se fonderait sur un appel à une éthique universelle, la révolte contre la grande misère des années avant et suivant la décolonisation⁷⁷⁹. Malgré d'évidentes analogies, le 'post-' dans les deux termes ne signifierait donc pas de la même manière et une fois de plus, les propos d'Appiah doivent mettre en garde contre des lectures superficielles. Force est alors de constater d'abord qu'un certain nombre de nos romans mauriciens s'engagent dans une légitimation réaliste et une célébration similaire de la modernité et du progrès. En raison de leur posture revendicative, nous les inscrivons dans le *post-colonial*. Puis, si la délégitimation identitaire de quasiment tous nos textes est portée par une éthique qui

⁷⁷⁹ Cf. « Far from being a celebration of the nation, then, the novels of the second, postcolonial, stage are novels of delegitimation: they reject not only the Western imperium but also the nationalist project of the postcolonial national bourgeoisie. And, so it seems to me, the basis for that project of delegitimation cannot be the postmodernist one: rather, it is grounded in an appeal to an ethical universal. Indeed it is based, as intellectual responses to oppression in Africa largely are based, in an appeal to a certain simple respect for human suffering, a fundamental revolt against the endless misery of the last thirty years. » (Appiah 1991 : 353)

les distingue du relativisme postmoderne, certains d'entre eux empruntent toutefois davantage que d'autres, et consciemment, à des postures et esthétiques postmodernes. Nous les situons du côté du *postcolonial*.

On se retrouve alors au cœur d'un antagonisme conflictuel – d'aucuns diraient une incommensurabilité – entre théorisation postmoderne et pragmatisme identitaire, entre 'textualisme' et matérialisme, bref entre des tendances qui se reflètent dans notre proposition contrastive *post-colonial/postcolonial*. Les positions entretiennent cependant un rapport complexe. Car l'analyse de cultures locales ou globales, de la nation ou de l'hybridité ne peut se faire sérieusement sans considérer comment celles-ci sont façonnées par des systèmes économiques. En même temps, il est plus que contestable que négliger de telles questions fasse des critiques postcoloniaux des agents du capitalisme global, comme l'avait suggéré Dirlik. On peut donc être d'accord avec Loomba (2008 : 211) qui, tout en mettant en garde contre un pluralisme facile dans certaines théories critiques, souligne l'importance de se nourrir des tensions fertiles entre différentes approches et réclame de ne pas travailler avec des paradigmes fermés, mais plutôt d'investir leurs contradictions apparentes. En ce sens, exiger une vigilance de la part de la critique quant aux inévitables complicités avec des réalités médiatisées et des logiques de consommation et appeler à une prise de conscience éthique ne doit pas exclure de prendre en compte le rôle et la responsabilité considérables du texte vis-à-vis des réalités matérielles :

Millions of the world's poor and displaced, the wretched of the earth, are unable to gain access to postcolonial texts let alone read them. Of what earthly use is a subversive postcolonialism to them? Their struggle – for drinkable water, for food, for land – lies elsewhere? Yet it is because their poverty is real, and must be relentlessly combated, that the postcolonial text and its readers do have a part to play (Boehmer 2005 : 259)

Si les *cultural* et *postcolonial studies* matérialistes n'ont donc certainement pas tort de porter un regard sévère sur le manque de pragmatisme et le caractère apolitique d'un postcolonialisme au visage postmoderniste, les choses sont plus complexes que cela. Au sujet de cette relation conflictuelle entre postmodernisme et postcolonialisme c'est enfin la position de Bhabha dans un de ses articles au titre programmatique⁷⁸⁰ qui nous paraît des plus subtiles. Il y propose d'emblée une définition détaillée de sa vision du postcolonial qui naît dans l'héritage colonial des pays du tiers monde ainsi que des discours minoritaires :

⁷⁸⁰ Homi BHABHA, "The postcolonial and the postmodern: The question of agency" (1992) (ch. 9 in Bhabha 2008 : 245-282)

Postcolonial perspectives emerge from the colonial testimony of Third World countries and the discourses of 'minorities' within the geopolitical divisions of East and West, North and South. They intervene in those ideological discourses of modernity that attempt to give a hegemonic 'normality' to the uneven development and the differential, often disadvantaged, histories of nations, races, communities, peoples. They formulate their critical revisions around issues of cultural difference, social authority, and political discrimination in order to reveal the antagonistic and ambivalent moments within the 'rationalizations' of modernity. (Bhabha 2008 : 245-246)

Les approches postcoloniales démystifient donc les discours idéologiques de la modernité et révèlent les différences et ambivalences dans ce qui est généralement rationalisé comme homogène et monolithique, c'est-à-dire la nation, la race, le peuple, la communauté. Plus loin, il explicite sa 'profession de foi' du postcolonial comme espace discursif de l'hybridité :

The postcolonial perspective [...] departs from the traditions of the sociology of underdevelopment or 'dependency' theory. As a mode of analysis, it attempts to revise those nationalist or 'nativist' pedagogies that set up the relation of Third World and First World in a binary structure of opposition. [...] It resists the attempt at holistic forms of social explanation. It forces a recognition of the more complex cultural and political boundaries that exist on the cusp of these often opposed political spheres. It is from this hybrid location of cultural value – the transnational as the translational – that the postcolonial intellectual attempts to elaborate a historical and literary project. (*ibid.* 248)

Le positionnement est clair. Le projet intellectuel postcolonial se situe dans l'au-delà des dichotomies de quelque genre qu'elles soient. Il rejette non seulement la logique moderniste et les pédagogies nationalistes ou nativistes, mais aussi toute tentative d'explication sociale holiste. Selon Bhabha, le discours critique postcolonial exige une pensée dialectique dynamique où les différences ne sont pas déniées ou assimilées (« *disavow or sublate* »). On y trouverait des incommensurabilités de valeurs culturelles qui ne pourraient pas correspondre à un quelconque pluralisme et relativisme culturel, caractéristique du postmodernisme (*ibid.* 249). Son usage de la théorie poststructuraliste émerge donc de ce qu'il appelle la « contremodernité postcoloniale », dans les marges de l'espace national et dans l'au-delà des frontières entre nations et peuples ; en d'autres mots, il réinvestit (« *rename* ») le postmoderne depuis la position du postcolonial (*ibid.* 252).

Tout cela implique une acceptation de l'*agency* qui, nous l'avons dit antérieurement, refuse une polarité entre théorie et pratique. Le critique postcolonial suggère que c'est justement dans l'acte d'éradiquer la politique des oppositions binaires que des formes de subjectivités contestatrices obtiennent du pouvoir et sont responsabilisées (« *are empowered* », *ibid.* 256). Le pouvoir du postcolonial réside dans sa structure 'performative' et 'déformatrice' (« *deformative* »). Cela veut dire qu'il ne traduit pas simplement la différence historique, la 'face cachée' de la modernité – l'esclavage, le colonialisme – en une nouvelle totalité. Il s'introduit

plutôt comme site d'énonciation hybride qui défait et transforme les structures de pouvoir hégémoniques (*ibid.* 346). Bhabha confère donc au trope distinctif de 'l'au-delà' une nécessité à la fois théorique et politique : « What is theoretically innovative, and politically crucial, is the need to think beyond narratives of originary and initial subjectivities and to focus on those moments or processes that are produced in the articulation of cultural differences » (*ibid.* 2). C'est à une telle conception dynamique de l'au-delà' que les écrivains mauriciens que nous 'définissons' comme *postcolonial* s'inscrivent.

Si Bhabha parle de l'hétérogénéité de la nation, celle-ci est effectivement un exemple de prédilection pour une lecture critique de déconstruction postcoloniale. Nous consacrons donc un dernier point à la question de savoir comment le théoricien articule l'espace national contemporain et ceci pour trois raisons : d'abord, traiter de la notion de l'interculturel dans un cadre collectif et sociétal ne peut écarter la question de la nation ; d'autant plus que celle-ci, en tant qu'espace de communication fondamental de la modernité, est remise en question dans la déterritorialisation (« *Entgrenzung* ») contemporaine de communautés (Leggewie 2003 : 27-33). Puis, l'interprétation qu'en propose Bhabha permet d'enrichir notre grille *post-colonial/postcolonial* par une autre paire conceptuelle, celle de pédagogique/performatif. Enfin, on verra que les logiques qui caractérisent la nation contemporaine sont représentatives pour d'autres dynamiques identitaires collectives.

IV.2.4 Le « pédagogique » et le « performatif », ou comment conceptualiser l'espace national postcolonial

Si nous avons discuté au premier chapitre de différentes visions de l'idéal national dans l'histoire de Maurice, et si nous avons déjà touché indirectement au sujet lors des réflexions sur Fanon et la modernité de Bauman, retournons vers le concept de la nation d'un point de vue théorique. Nous l'avons dit, on doit à Benedict Anderson (1983) la conceptualisation de la nation comme « Imagined community » (traduit en français par 'imaginaire national'), rappelant, bien évidemment, une bissection morpho-symbolique du terme 'imagination'. Le politologue américain identifie la nation effectivement non comme irréaliste, voire inexistante, mais comme un 'artéfact culturel particulier'⁷⁸¹. De ce fait, les nations possèdent selon Anderson un caractère mythologique. Il démythifie ainsi la conception de la nation comme fondamentale et éternelle et

⁷⁸¹ Cf. « a particular cultural artefact » (Anderson 2006 : 4)

signale qu'elle est plutôt fondée sur une fausse conscience (« *consciousness* »), c'est-à-dire le fantasme d'un passé mythique et immémorial ainsi qu'une projection visionnaire dans l'avenir⁷⁸².

Ainsi que nous y avons brièvement fait allusion auparavant, Bhabha s'inspire du topos diasporique de la dispersion des lieux et de la terminologie derridienne pour créer la notion de 'DissémiNation'⁷⁸³. Il reprend les idées d'Anderson afin de postuler un lien étroit entre nation et narration : « Nations, like narratives, lose their origins in the myths of time and only fully realize their horizons in the mind's eye » (Bhabha 2003 : 1). Selon le poststructuraliste, le récit national tire sa force d'idées excessivement métaphoriques et romantiques de son impossible unité comme force symbolique. Il constate alors une 'ambivalence particulière qui hante l'idée de la nation' en raison d'une nécessaire prise de conscience de plus en plus accrue de la temporalité culturelle de la nation comme une 'réalité sociale transitoire'. Cette ambivalence réside autant dans son 'histoire transitoire' que dans son 'indétermination conceptuelle' et son 'oscillation sémantique'⁷⁸⁴. Pour Bhabha, la culture nationale n'est 'ni unifiée, ni unitaire'⁷⁸⁵. Bien au contraire, il s'y révèle plutôt une structure d'instabilité et de fluidité culturelles, autrement dit, un espace marqué par une hétérogénéité et des dynamiques internes complexes : « a space that is *internally* marked by cultural difference and the heterogeneous histories of contending peoples, antagonistic authorities, and tense cultural locations » (*ibid.* 299). En d'autres mots, c'est la différence culturelle des discours minoritaires qui trouble la supposée homogénéité nationale (*idem* 2008 : 212).

Pour Anderson (2006 : 22-26), un aspect central dans la construction de la nation moderne avait été le phénomène de 'simultanéité', inspiré par les travaux de Walter Benjamin. Contrairement à la structure monarchique d'une verticalité divine, la nation moderne permet en effet à chaque membre de s'imaginer comme faisant partie, de façon horizontale, d'un tout supposé homogène, vécu immédiatement et en concordance avec d'autres. La dimension de simultanéité assure à la nation un positionnement solide et stable et crée un sentiment d'appartenance identitaire fort pour ses membres. C'est ici que Bhabha entre en jeu pour déconstruire cette simultanéité qui, afin de parvenir à ses logiques identitaires, a tendance à exclure ceux qui n'y rentrent pas. Nous voyons ce fonctionnement explicitement chez Fanon qui constate au sujet de la lutte nationale une inévitable « brutalité et un mépris des subtilités et des cas individuels » (2002 : 140). Au-delà d'un tel 'essentialisme stratégique', l'espace d'un État-

⁷⁸² Cf. « If nation-states are widely conceded to be 'new' and 'historical,' the nations to which they give political expression always loom out of an immemorial past, and, still more important, glide into a limitless future. It is the magic of nationalism to turn chance into destiny. » (Anderson 2006 : 11-12)

⁷⁸³ Cf. en particulier Bhabha 2003 : 291-322 et 2008 : 199-244.

⁷⁸⁴ Cf. « its transitional history, conceptual indeterminacy, its wavering between vocabularies » (Bhabha 2003 : 2)

⁷⁸⁵ Cf. « neither unified nor unitary » (Bhabha 2003 : 4)

nation moderne n'est jamais simplement horizontal selon Bhabha (2003 : 293). Pour lui, les nations, en tant que formes de narration, ne doivent pas être conçues en des termes historicistes et à travers leurs dimensions linéaires et holistiques. Au contraire, en tant qu'appareil de pouvoir symbolique, l'ambivalence de la nation comme stratégie narrative produit un glissement et une répétition continuel de catégories – sexualité, classe, territoire, différence... – où ne se reflète enfin rien d'autre que la liminalité de la modernité culturelle⁷⁸⁶. Occupée par ses 'névroses narcissiques' (*idem* 2008 : 214), la narration nationale qui mise en permanence sur la cohérence, la consistance, la constance, voire la fixation identitaires, est donc continuellement déplacée par des identités *autres*. Ainsi, la nation se révèle comme vacillante ; elle n'est plus le signe d'une modernité sous lequel des différences culturelles s'étaient homogénéisées dans le regard horizontal de la société.

Une telle liminalité qui brise tout contrôle narratif monoculaire et monologique, rend enfin également intenable toute revendication hégémonique et suprémaciste (*ibid.* 214-215). En conférant une autorité narrative à des voix marginales ou des discours de minorités, elle pose finalement la question de l'altérité dans l'identité du peuple lui-même⁷⁸⁷. D'après Bhabha, en se référant à Kristeva, le peuple émerge de 'l'ambivalence narrative des temps et significations disjonctifs' (*ibid.* 219-220). Autrement dit, le discours minoritaire compromet le discours dominant (« *master discourse* ») en interrogeant ses objectifs et sa solidité. Il conteste les généalogies 'originaires' qui mènent à des invocations de supériorité et priorité culturelles et historiques et s'oppose aux mémoires historicistes et leurs tendances totalisantes et homogénéisantes :

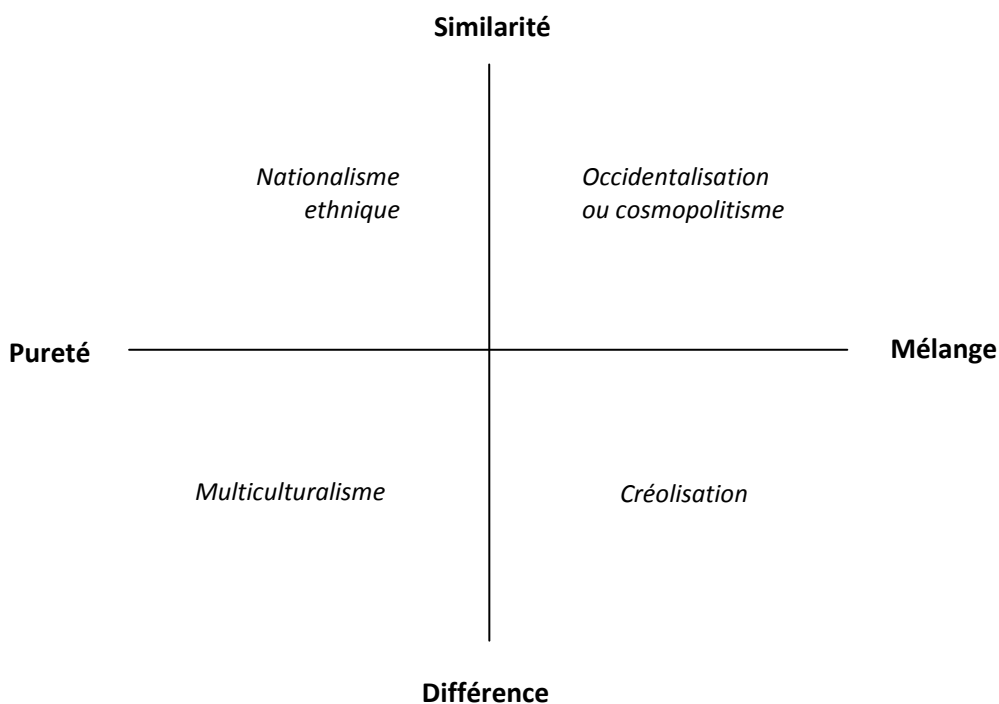
Minority discourse [...] contests genealogies of 'origin' that lead to claims for cultural supremacy and historical priority. [...] It will not [...] celebrate the monumentality of historicist memory, the sociological totality of society, or the homogeneity of cultural experience. (*ibid.* 225)

Les théories d'Anderson et surtout de Bhabha permettent de parler non seulement de la construction nationale, mais aussi des logiques de la construction communautaire, voire identitaire tout court. À l'instar des lectures nationalistes et multiculturalistes des sociétés plurielles qui doivent décloisonner les grilles d'analyse (occidentales) souvent établies à la base de contextes moins pluriels, nous avons besoin d'un léger décalage conceptuel. Car ce qui vaut

⁷⁸⁶ Cf. « The linear equivalent of event and idea that historicism proposes, most commonly signifies a people, a nation, or a national culture as an empirical sociological category or a holistic cultural entity. However, [...] the ambivalence of the 'nation' as a narrative strategy [, as] an apparatus of symbolic power, [...] produces a continual slippage of categories, like sexuality, class affiliation, territorial paranoia, or 'cultural difference' in the act of writing the nation. What is displayed in this displacement and repetition of terms is the nation as the measure of the liminality of cultural modernity. » (Bhabha 2008 : 201)

⁷⁸⁷ Cf. « a question of otherness of the people-as-one » (Bhabha 2008 : 215)

d'après Bhabha pour toute nation moderne et libérale – rappelons-le, ses travaux portent majoritairement sur le multiculturalisme britannique –, est encore davantage valable et se complexifie pour un État aussi hétérogène que Maurice. En définitive, il y est absurde (ou ethnocidaire) de parler d'un nationalisme ou de constructions identitaires hégémoniques qui se focaliseraient sur une seule communauté ethnoculturelle, une seule *Leitkultur* imaginée comme nationale, d'un ethnicisme qui exclurait *de facto* les autres groupes afin de constituer une société ethniquement homogène. Vu l'exiguïté de l'espace insulaire et la longue tradition de coexistence communautaire dans l'île, cela paraît impensable. Bien au contraire, évoquer la construction d'un imaginaire national pourrait prendre l'allure – comme cela a été le cas dans les tentatives « mauricianistes » des années 1970 – d'un dépassement du fait ethnique. Nous avons déjà évoqué Eriksen (2002 : 115-118) qui parle à ce sujet d'ailleurs de « nationalisme non-ethnique » ou « ethniquement neutre ». Un schéma de l'anthropologue sur les tendances générales qui coexistent à ce sujet au niveau du discours politique peut être utile ici :



(d'après Eriksen 2007 : 164)

L'illustration montre clairement qu'un changement de perspective s'impose pour Maurice quant aux théories de Bhabha. Il faudra prendre en compte que dans l'île, l'imaginaire national dominant ne rime par définition pas avec l'idée de mono-ethnicité ou plus largement avec celle de la *similarité*. On s'y situe clairement du côté de la *différence* ou plus particulièrement, au niveau de la multiethnicité. Cette conception multiculturaliste qui prône la coexistence exprimée dans le slogan « l'unité dans la diversité » se heurte à l'idée de la créolisation. Interpréter

l'espace insulaire à l'aide des réflexions de Bhabha implique donc de déconstruire cette conception nationale dominante bien particulière, à savoir un multiculturalisme différentialiste qui transfère les logiques et schémas de pensées d'autres projets modernistes et nationalistes – verrouillage ethnoculturel, historicité totalisante, homogénéité et cohérence de groupes en 'simple' coexistence et non en créolisation sociale, non-valorisation et mise à l'écart d'identités plurielles, déviantes... – sur la figuration particulière de la nation l'arc-en-ciel. Autrement dit, l'équivalent des dérives *nationalistes* dans d'autres cas de figure sont des dérives *multiculturalistes* ou *communalistes*. Une telle perspective implique de voir que les communautés sont des artéfacts culturels, qu'elles puisent leur force symbolique dans la dimension mythique de leurs filiations et récits mémoriels. En outre, le récit national, avec ses logiques de la simultanéité et linéarité qui donnent préférence à l'archaïque et aux essences, a effectivement exclu bien des profils qui ne correspondent pas aux conceptions identitaires dominantes. Le rejet de la composante africaine, la palliation des 'vides' et lacunes historiques à travers des imaginaires diasporiques réactionnaires et douteux n'en sont que quelques exemples. Les discours minoritaires sont néanmoins bien présents pour déstabiliser la *doxa*.

Dans le style figuratif et cryptique caractéristique de Bhabha, la discussion de la nation introduit enfin un binôme terminologique central qu'on peut reprendre pour d'autres concepts – peuple, communauté, identité collective – et qui informera donc notre grille contrastive *post-colonial/postcolonial* : il s'agit de la différence entre le *pédagogique* (« *the pedagogical* ») et le *performatif* (« *the performative* ») que nous avons évoqué antérieurement. Si Bhabha déconstruit effectivement de façon inexorable toute idée nationaliste, il nuance cependant sa perspective de la nation narrée ou imaginée. Ainsi, l'identité nationale s'opère forcément dans l'oscillation de deux processus : une dimension *pédagogique* qui met en exergue des faits sociologiques totaux et intégraux, et une dimension *performative* qui nous rappelle que ces prétendus faits absolus sont toujours ouverts et qu'ils sont en permanence subtilement retravaillés : « In the production of the nation as narration there is a split between the continuist, accumulative temporality of the pedagogical, and the repetitious, recursive strategy of the performative » (Bhabha 2008 : 209).

Le *pédagogique* paraît comme une figuration étouffante et réifiante de la nation, une conception statique, totalisante, holistique, voire transcendante qui investit l'Histoire. À cette logique d'*identité* qui s'effectue à travers la sédimentation historique s'oppose le *performatif* en tant que processus signifiant d'*identification* culturelle (*ibid.* 219). On peut alors dire que si le discours officiel formule et fabule ce qu'*est* (ou ce que *doit être*) la nation, des individus sont

susceptibles à apporter des modifications et réinventer la nation et ses institutions. Ils affirment que la 'vérité' de son énonciation n'est pas statique, mais hybride.

Il n'est pas étonnant que Bhabha mette l'accent sur le *performatif*. Mais contrairement à une lecture superficielle de son approche de la 'DissemiNation', il ne l'utilise pas pour abandonner (ce qui serait impossible) le *pédagogique*, mais vise à transformer ce dernier, en réimaginant les notions de 'nation' et de 'communauté'. Celles-ci doivent être considérées dans leurs incohérences et divisions inhérentes plutôt qu'à travers une quelconque totalité organique. Car la logique hybride de Bhabha ne coïncide pas, non l'avons vu, avec des versions 'officielles' des multiculturalismes, comme il l'affirme sans ambiguïté : « Cultural difference must not be understood as the free play of polarities and pluralities in the homogeneous empty time of the national community » (*ibid.* 232).

En ce sens, on peut enfin souligner qu'il est vital pour l'art et l'artiste de saisir cette ambivalence, de résister aux tentations faciles des identités statiques et nombrilistes du *pédagogique*, et de rendre compte du *performatif* et donc d'y prendre part. Mais s'il est vrai que c'est le *performatif* qui introduit une temporalité de l'entre-deux (« *in-between* », *ibid.* 212), dimension incontournable de toute identité dont l'artiste doit témoigner, il faut également se garder de ne pas tomber dans une célébration aveugle du *performatif*, et de prendre au sérieux le pouvoir et la force mobilisatrice du *pédagogique*.

Notons finalement que la différence entre le *pédagogique* et le *performatif* semble coïncider, voire s'amalgamer chez Bhabha avec la paire conceptuelle *épistémologique* et *énonciatif* ainsi que ses diverses extensions. L'*épistémologique* tend vers des articulations descriptives, prescriptives et totalisantes de la culture, et ce faisant s'inscrit dans une dimension hégémonique des hiérarchies et des exclusions. L'*énonciatif* en revanche s'articule comme un processus dialogique et une activité signifiante qui, en subvertissant le moment de l'*épistémologique*, propose des sites alternatifs et hybrides de négociation culturelle⁷⁸⁸. À cette paire, on rajoutera aisément d'autres binômes aux relations complexes similaires, comme *essence* et *pratique*, *stase* et *processus*, *identité* et *identification*, *officiel* et *officieux*, *de jure* et *de*

⁷⁸⁸ Pour conceptualiser le binôme *épistémologique* et *énonciatif*, Bhabha se réfère à la notion de 'rationalité minimale' que Charles Taylor propose comme base pour des jugements non ethnocentriques et transculturels afin d'articuler des dynamiques culturelles. Le texte dense du théoricien se présente ainsi : « Minimal rationality, as the activity of articulation embodied in the language metaphor, alters the subject of culture from an epistemological function to an enunciative practice. If culture as epistemology focuses on function and intention, then culture as enunciation focuses on signification and institutionalization; if the epistemological tends towards a *reflection* of its empirical referent or object, the enunciative attempts repeatedly to reinscribe and relocate the political claim to cultural priority and hierarchy (high/low, ours/theirs) in the social institution of the signifying activity. The epistemological is locked into the hermeneutic circle, in the description of cultural elements as they tend towards a totality. The enunciative is a more dialogic process that attempts to track displacements and realignments that are the effects of cultural antagonisms and articulations – subverting the rationale of the hegemonic moment and relocating alternative, hybrid sites of cultural negotiation. » (Bhabha 2008 : 254-255)

facto, qui tous, d'une manière ou d'une autre se recourent avec notre conception du *post-colonial* et du *postcolonial*.

Une prise en compte des notions *pédagogique/performative* (ou *épistémologique/énonciatif*) a bien évidemment un impact sur l'interprétation des cultures. Elle permet à des temporalités et espaces narratifs généralement mis à l'écart de s'affirmer et peut se traduire en un processus où des identités *autres*, réifiées par les rapports de force socioculturels, deviennent sujets de leur histoire et de leur expérience⁷⁸⁹. Au sujet des identités, une telle perspective montre que des notions de race, de classe, de genre ne sont pas des entités fermées, mais qu'elles négocient en permanence leurs frontières et interrelations⁷⁹⁰. Quant aux représentations de l'histoire enfin, l'accent mis sur le *performatif* dévoile l'ambivalence, les limites, les apories de phénomènes que les approches mémorielles habituelles dissimulent⁷⁹¹.

⁷⁸⁹ Cf. « [The] shift from the cultural as an epistemological object to culture as an enactive, enunciatory site opens up possibilities for other 'times' of cultural meaning (retroactive, prefigurative) and other narrative spaces (fantasmic, metaphorical). [...S]pecifying the enunciative present in the articulation of culture [...provides] a process by which *objectified others* may be turned into subjects of their history and experience. » (Bhabha 2008 : 255 nous soulignons)

⁷⁹⁰ Cf. « What is at issue is the performative nature of differential identities: the regulation and negotiation of those spaces that are continually, *contingently*, 'opening out', remaking the boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference – be it class, gender or race. » (Bhabha 2008 : 313)

⁷⁹¹ Cf. « The contingent and the liminal become the times and the spaces for the historical representation of the subjects of cultural difference in a postcolonial criticism. » (Bhabha 2008 : 256)

IV.2.5 Le *post-colonial* et le *postcolonial* : quelques bilans

Au fil des réflexions menées, une grille d'analyse s'est dégagée pour interpréter les productions romanesques actuellement en coprésence à Maurice ainsi que leurs différentes conceptions de l'espace-temps et de l'éthos par le prisme du *post-colonial* et du *postcolonial*. Une telle lecture n'exclut aucunement les singularités des œuvres et des auteurs analysés, et est consciente des « expériences discordantes » (« *discrepant experiences* ») que Said place au centre de la perspective comparative qu'il appelle de ses vœux⁷⁹². Elle est également consciente, comme le rappelle Spivak (1999 : 361), de la schématisation abusive de termes comme « postmodern postcolonialist ». Elle servira néanmoins à cerner quelques tendances dans ce champ et cet espace complexe qu'est la littérature contemporaine mauricienne. Ainsi, quand on pose les questions suivantes – Comment les écrivains s'imaginent-ils le lieu insulaire ? Comment dessinent-ils le vécu inter- et intracommunautaire ? Comment mettent-ils en scène la construction identitaire ? Comment fabulent-ils les imaginaires historiques ? Comment perçoivent-ils les ambivalences, les phénomènes mouvants et transitoires dans la société qui échappent aux catégories conventionnelles ? Comment se situent-ils par rapport aux traditions et à la *doxa* ? Comment thématisent-ils la multi-appartenance, la différence et liminalité culturelles ?... – le *post-colonial* et le *postcolonial* peuvent donner des réponses différentes.

Au niveau de la construction et représentation identitaires et du positionnement socio-ethnique nous trouverons alors d'une part des romans *post-coloniaux* s'inscrivant davantage dans des dialectiques du *même* et de *l'autre* que on connaît des postures modernistes et idéologies nationalistes. Si les discours y prennent souvent une allure nécessairement identitaire – pour résister à une injustice, affirmer une identité bafouée, reconstruire une mémoire... –, ils peuvent en même temps réduire la complexité contemporaine des rapports entre individus et groupes. Leurs façons de 'narrer la nation' dévoilent donc davantage des projections cohérentes et idéalisées et tendent à omettre les réalités hybrides. De ce fait, les textes *post-coloniaux* mettent en scène des figures aux identités bien cernées, substantielles, homogènes, stables, déterminées, volontaristes, parfois héroïques et généralement représentantes d'une communauté plus large. Ces figures sont portées par un projet (individuel ou collectif), des croyances traditionalistes, voire des mythes, des valeurs stables, ainsi que la perspective d'un monde classifié et souvent binaire. Conscientes de leur appartenance de groupe, elles ont tendance à porter un regard idéalisant vers le passé et dessinent l'île sous les traits

⁷⁹² Said postule une interprétation 'en contre-point' (« *contrapuntal* ») de plusieurs expériences et perspectives culturelles et littéraires divergentes. Ouvertement politique, une telle lecture croisée essaie de sonder les formations et cohérences internes de ces expériences, ainsi que leurs interactions et antagonismes mutuels (Said 1994 : 36-37). Notons que la grille des « expériences discordantes » est également celle que suggère Beniamino pour aborder les similitudes et différences à l'intérieur des littératures francophones (2003 : 23, 24).

conventionnels, politiquement corrects, voire folkloriques. On trouvera ici de nombreux tableaux ethnographiques avec leurs inventorisations de réalités et richesses culturelles et des thèmes récurrents⁷⁹³. Autrement dit, le roman *post-colonial* tel que nous l'entendons vise à déployer des positions didactiques, explicatives, parfois militantes, et à s'inscrire dans ce que Bhabha appelle le *pédagogique* et l'*épistémologique*. En même temps, on y découvre plusieurs textes qui sont peu enclins à déstabiliser la *doxa* et à remettre en cause les lignes de force qui parcourent la société, et qui, par conséquent, ne se situent pas vraiment dans la position d'une *contre-littérature* d'après Mouralis.

D'autre part, on trouvera donc des textes *postcoloniaux* aux orientations et textures plus contemporaines, émancipées, postmodernes si l'on veut dire, où des discours identitaires et surtout collectifs ont sérieusement perdu de leur efficacité. Ces textes se positionnent, plus ou moins explicitement, comme des 'contre-narrations' par rapport aux fixations identitaires qu'opère la narration nationale officielle⁷⁹⁴. En claire opposition aux idéologies qui préconisent l'idée de frontières hermétiques entre identités, ils s'imaginent la modernité de l'île dans une acceptation et prise de conscience de son espace irrémédiablement hétérogène. Le *postcolonial* perturbe et déconstruit la pensée des catégories et des classifications et rompt avec la conception d'un sujet stable au profit d'une appartenance plus variable. Suivant les fins propos de Friedrich Nietzsche cités en exergue, l'idée des transitions au lieu des oppositions vient ici à l'esprit. Si les textes *postcoloniaux* ne réfutent pas l'engagement, ils se situent dans l'au-delà des revendications monologiques. Ils tendent donc à abandonner les perspectives collectives afin de mettre en scène des individus aux identités tantôt multiples et plurielles, tantôt fragmentées, troublées et à l'écart de la société. C'est ici qu'on verra également une rupture avec les représentations traditionnelles de l'île ; dystopies et anti-tropicalisation y côtoient nouvelles visions et utopies. Se situer à contre-point par rapport aux logiques manichéennes signifie aussi davantage assumer, voire valoriser l'ambiguïté et l'ambivalence du réel d'un côté, des figures de la différence, de l'hybridité, du métissage de l'autre. Le mélange, la mobilité, les délocalisations, l'hétérodoxie, la fluidité sont présentes dans toute leur complexité, ce qui veut dire que le texte *postcolonial* ne tombe ni forcément dans une indétermination postmoderne, ni dans la célébration béate d'une hybridité bienheureuse. De nouveau selon Bhabha, il se localise plutôt

⁷⁹³ Selon Mouralis (1975 : 182-183), les thèmes choisis des textes africains à orientation ethnographiques tournent souvent autour de la vie villageoise de tous les jours, l'éducation, l'initiation, l'intégration de l'individu dans la communauté, les pratiques de solidarité et de travail collectif, l'arbitrage et la résolution de conflits par la discussion, le contraste village-ville, des scènes de veillées et de conteurs, l'hommage aux ancêtres, l'harmonie avec la nature, l'unité des vivants et des morts. Ce sont ici des esthétiques romanesques qui s'apparentent à ce que Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004a, 2006b, 2006c) analyse comme pratiques de l'« ethnotexte » dans les littératures des Antilles et de l'océan Indien.

⁷⁹⁴ Cf. « Counter-narratives of the nation that continually evoke and erase its totalizing boundaries – both actual and conceptual – disturb those ideological manoeuvres through which 'imagined communities' are given essentialist identities. » (Bhabha 2003 : 300)

au niveau du *performatif* et de l'*énonciatif*. On pourrait également dire qu'il s'inscrit davantage dans l'idée de la véritable fiction, car celle-ci, selon les propos d'Antoine Compagnon, rappelant la perspective barthésienne, « vis[e] moins à énoncer des vérités qu'à introduire dans nos certitudes le doute, l'ambiguïté et l'interrogation »⁷⁹⁵.

Sur le plan du discours et de la narration, cette affirmation identitaire *post-coloniale* se traduit de nombreuses fois par une esthétique relativement conventionnelle et emprunte aux traits du qualificatif barthésien d'*écrivain* : réalisme (documentaire), description longue et détaillée, narrateur olympien, progression chronologique, focalisation simple et monophonique, cohérence stylistique, orientation sur l'action et le monde extérieur. Avec le *post-colonial*, nous sommes à maintes reprises (encore) dans une orientation vers le témoignage, l'explication limpide du monde et parfois – mais pas toujours – l'engagement ; autrement dit une « prise de position formulée sans ambiguïté » (Mouralis 1975 : 185). Le texte *postcolonial* en revanche se présente souvent comme une certaine rupture scripturale – quoique parfois toute relative – d'avec différents modèles romanesques importés : subversion langagière, utilisation de l'interlangue, a-chronologie, fragment, focalisation multiple et polyphonique ou narrateur intradiégétique, accent sur la psychologie et le monde intérieur, parfois exubérance stylistique. La textualisation *postcoloniale* a tendance à opérer un frottement des langues et déstabiliser les codifications du genre littéraire, symptômes d'une identité plus stable. Son ambition reflète davantage la complexité de la société insulaire. Mais on trouvera aussi la forme brève, un style du dépouillement et des esthétiques 'au degré zéro de la littérature', qui figurent en opposition aux néo-exotismes nouvellement canonisés. Le roman *postcolonial* adhère donc plus à l'innovation, au travail textuel, aux interrogations du *comment écrire* de l'*écrivain* barthésien, sans toutefois s'y réduire.

Notons enfin que si le texte *post-colonial* utilise fréquemment les procédés du récit dit réaliste (à volonté ethnographique), on peut y voir des analogies structurales avec le discours colonial comme l'affirme Bhabha (2008 : 101). Dans l'un aussi bien que dans l'autre, on dévoile la tendance à construire et expliquer une 'réalité' visible, reconnaissable, saisissable (« *knowable* ») qui tente d'instaurer un régime de totalité, de transparence et de vérité. Ailleurs, le théoricien souligne que les narrations homogènes et continues du nationalisme post-colonial sont souvent inscrites dans les 'formes réifiées du réalisme et du stéréotype' (*ibid.* 218). Cela dit, on se rappelle les réflexions d'Appia qui affirme que dépasser le réalisme – à travers une esthétique « post-réaliste » ou « post-nativiste » – ne veut pas automatiquement dire qu'on embrasse une esthétique postmoderniste et ses possibles soubassements relativistes, mais que cela peut bien au contraire correspondre à une éthique et engagement humaniste

⁷⁹⁵ Antoine COMPAGNON, *La littérature, pour quoi faire ?* (Collège de France/Fayard, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », 2007 : 70)

contemporains. Il nous semble que la majorité des textes des écrivains mauriciens que nous abordons à travers le prisme du *postcolonial* ne se situe pas dans un 'simple' jeu de formes discursives, mais reflète l'interprétation d'Appiah.

De plus, les deux leitmotifs du roman mauricien contemporain que sont la violence et l'interculturel peuvent (mais ne doivent pas forcément) informer notre grille d'analyse. Les relatives schématisations et simplifications identitaires caractéristiques du *post-colonial* impliquent en effet souvent des rapports culturels figés entre communautés perçues comme holistiques et organiques et se traduisent également dans la forme de violences 'claires', c'est-à-dire antagonistes, revendicatives, réactives. En revanche, les pluralités identitaires du *postcolonial* dévoilent une interculturalité hétérogène, créatrice et conflictuelle ainsi que des violences plus complexes, à savoir l'autoviolence, la brutalité 'spectaculaire', l'aporie des violences systémiques. Cela peut également se manifester sous forme de refus ou de sortie du cercle de la violence et la position d'Arendt qui répond indirectement au militantisme révolutionnaire de Fanon peut servir d'exemple à ce sujet⁷⁹⁶. Cela dit, une distribution nette de formes de violence selon un schéma *post-colonial/postcolonial* est à plusieurs niveaux abusive.

Enfin, force est de voir que pour le roman mauricien contemporain, cette séparation entre le *post-colonial* et le *postcolonial* se fait souvent – mais pas exclusivement – le long de la ligne de démarcation linguistique anglais-français ainsi qu'à l'échelle d'une transition générationnelle. Le nombre de romans mauriciens en français que nous situons du côté du postcolonial relève indubitablement du constat d'une nouvelle génération d'auteurs qui est entrée en scène depuis le milieu des années 1990, un renouvellement qui se constate presque exclusivement du côté de la création littéraire en français. Il n'est pas non plus surprenant que les deux tendances se retrouvent généralement dans des circuits éditoriaux et de réception différents comme nous l'avons montré ci-dessus. Il serait finalement incompatible avec l'orientation du présent travail et notre adhésion à l'ouverture et à l'hétérogénéité des *postcolonial studies* d'ériger par cette grille un schéma rigide *sine qua non*, un corset dans lequel on enfermerait un corpus varié. Non seulement ce que nous appelons le *post-colonial* et le *postcolonial* n'est ni catégorique ni immobile, mais il existe aussi d'évidentes convergences et transitions – Nietzsche de nouveau – entre eux.

Les textes *post-coloniaux* à Maurice (et ailleurs) ne doivent surtout pas être passés au crible, discrédités ou relégués à un quelconque passéisme. Leur mérite repose en effet déjà dans le

⁷⁹⁶ Comme nous l'avons vu plus haut, la décolonisation d'après Fanon (2002 : 39) se propose par la violence « de changer l'ordre du monde » même si le psychiatre lui-même n'est pas clair à ce sujet. Pour Arendt en revanche, cette violence réactive, tout en étant capable d'atteindre des objectifs de courte durée, ne mène pas toujours à de vraies réformes. Son affirmation semble comme un écho aux propos fanoniens : « The practice of violence, like all action, changes the world, but the most probable change is to a more violent world » (Arendt 1969 : 80).

simple fait qu'ils introduisent souvent à la représentation littéraire des figures qui en étaient *habituellement* absentes. Il s'agit également de postures artistiques et identitaires qui reflètent des discours et phénomènes sociaux qui disent des choses sur le monde – certes d'une qualité littéraire moindre – et qui ne doivent donc pas être écartées dans la négociation des identités et imaginaires. Or, si toute évaluation critique doit être pondérée, elle reste néanmoins une évaluation critique. Dans ce sens, on suggère que dans la complexité *contemporaine* de l'île, ses identités multiples et hétérogènes, c'est l'optique *postcoloniale* qui propose une perspective plus créatrice, novatrice et audacieuse pour mieux penser les subtilités du monde. Elle montre que la *pédagogie* des représentations officielles et dominantes dans l'île doit incorporer, davantage reconnaître, voire encourager la dimension construite et *performative* des identités collectives et individuelles. En d'autres mots, le texte *postcolonial* suggère que la société mauricienne soit *performée* telle qu'elle est, c'est-à-dire comme à la fois diasporique et profondément hybride et créolisée. Il tend donc vers ce qu'on pourra considérer comme étant une scénographie postcoloniale véritablement émancipée.

Université de La Réunion
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines
&
Universität Regensburg
Fakultät für Sprach-, Literatur- und Kulturwissenschaften

THESE en COTUTELLE
pour obtenir le grade de Docteur
en Littérature comparée & Philologie romane

présentée par

Markus ARNOLD

**Écritures de violence et d'interculturalité :
enjeux identitaires dans le roman contemporain
mauricien d'expression française et anglaise**

TOME II

Directeurs de thèse : Professeur Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU
Professeur Jochen MECKE

Soutenue publiquement le
17 mars 2012

Jury composé de :

Michel BENIAMINO, Professeur à l'Université de Limoges
Vinesh HOOKOONSING, Professeur à l'Université de Maurice
Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU, Professeur à l'Université de La Réunion
Jochen MECKE, Professeur à l'Université de Regensburg
Françoise VERGES, Consulting Professor à Goldsmiths College de Londres
Eileen WILLIAMS-WANQUET, Professeure à l'Université de La Réunion



TROISIÈME PARTIE.

**REVENDEICATIONS IDENTITAIRES
POST-COLONIALES et DYNAMIQUES
*POSTCOLONIALES***

Chapitre V

Questions de mémoires : dislocations et migrations d'hier à aujourd'hui

« Il n'est aucun document de culture qui ne soit aussi document de barbarie. Et s'il n'est pas libre de barbarie, cela vaut également pour le processus de leur transmission. C'est pourquoi le théoricien du matérialisme historique se détourne autant qu'il le peut d'eux. Il considère que sa tâche est de brosser l'histoire à contre-poil. »

(Walter Benjamin)⁷⁹⁷

« We are dying things,
Retrieving things, recycling things from remnants of memories,
Retreading times-spaces of events,
Retracing, regurgitating reminiscences,
Of non-living, of ghostly haunting among forgotten things;
Nothing remains beyond the grey of death.
We are dying things... »

(Shakuntala Hawoldar)

« Je raconterai tout à l'heure à mon fils l'histoire [...] pour que lui aussi se souvienne ». Cette phrase finale du roman *Le dernier frère* (2007) de Nathacha Appanah pourrait se trouver ainsi dans de nombreux romans de Maurice. Pendant plus de 200 pages, le vieux protagoniste s'est remémoré le passé où un traumatisme d'enfance s'amalgame à l'histoire tragique de la détention de 1500 Juifs tchécoslovaques en 1939 déportés dans l'île. Les souvenirs ont lutté avec cette « mémoire humaine [qui] est particulièrement instable et malléable » et l'injonction pour le fils se présente du coup comme un « antidote de l'Oubli »⁷⁹⁸. Donner voix à des voix mineures ou subalternes amputées de l'histoire, remémorer des événements du passé en proie à la

⁷⁹⁷ Cf. « Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein. Und wie es selbst nicht frei ist von Barbarei, so ist es auch der Prozeß der Überlieferung nicht, in der es von dem einen an den anderen gefallen ist. Der historische Materialist rückt daher nach Maßgabe des Möglichen von ihr ab. Er betrachtet es als seine Aufgabe, die Geschichte gegen den Strich zu bürsten. » (Benjamin 1977 : 254)

⁷⁹⁸ Jacques LE GOFF, *Histoire et mémoire* (Paris, Gallimard, 1988 : 164, 125)

disparition, rendre hommage aux tribulations des ancêtres, lier passé et présent : parmi les thématiques et enjeux identitaires abordés par la roman contemporain mauricien, le récit de l'histoire, la question de la mémoire et le désir de transmission s'avèrent omniprésents.

Notre conscience d'être des 'choses mourantes' – pour reprendre les vers de Hawoldar – nous pousse souvent tout naturellement à porter notre regard en arrière. Nous recyclons des bribes de mémoires, retraçons des épisodes passés, investissons le déjà-mort et ce qui nous hante. De plus, avec les ouvertures géographiques de la surmodernité (Augé 1992), « le seul terrain étranger qui reste » dit Hans Magnus Enzensberger « est notre passé »⁷⁹⁹. Ce qui semble valable partout, l'est peut-être encore davantage dans un espace à la fois diasporique et créolisé, espace réceptacle de divers mouvements de migration et de dislocation, espace à l'histoire jeune et longtemps soumis à une domination exogène, espace aux archives lacunaires ou manquantes établies de surcroît par les dominants d'hier, enfin espace de négociation permanente entre divers groupes sociaux et ethnoculturels. En terre mauricienne, la question des identités tourne en effet inévitablement autour des investissements du passé. Afin de se positionner 'solidement' dans un *hic et nunc* pluriel et pour 'mieux' regarder l'avenir, l'histoire peut s'avérer un soutien immatériel et un capital symbolique importants.

Or déchiffrer ce que nous sommes à la lumière de ce que nous ne sommes plus est problématique à plusieurs égards. Car l'usage de l'histoire est forcément impliqué dans des questions de représentations et d'imaginaires, des concurrences discursives et donc des luttes de pouvoir. Comme le dit Tzvetan Todorov, dans l'imaginaire collectif, ceux qui ont précédé les vivants sont plus puissants que ces derniers, en termes de nombres, mais surtout sur le plan symbolique ; autrement dit « les morts agissent à travers notre inconscient collectif (racial) » (1989 : 185). Ainsi, on peut vite se retrouver dans les rets de l'idéologique, de l'identitaire, de l'ethnocentrique, d'autant plus dans un lieu comme Maurice aux frottements et antagonismes entre acteurs sociaux très hétérogènes. Quand la mémoire opère une ethnicisation du passé – qu'il soit traumatique ou 'héroïque' –, elle s'inscrit donc pleinement dans la logique du communalisme. Regarder en arrière et tenter de revendiquer l'ancien temps fait effectivement partie des discours hégémoniques de la culture à Maurice (Boswell 2006 : 136). En revanche, faire le deuil d'une histoire trouée, investir la comparaison historique avec l'*autre* dans le but de s'en rapprocher peut avoir l'effet contraire, et mener à un partage interculturel.

De plus, le topos de la migration tient une place iconique dans l'autoreprésentation de l'île et il est difficile de nier que les ancêtres de tout un chacun sont venus d'ailleurs, par ce « no man's land de la mer » (Maunick 1979 : 84). Or comme le terme de 'migration' est bien trop flou, voire

⁷⁹⁹ Hans-Magnus ENZENSBERGER, "Nous sommes devenus ennuyeux, quel triomphe !", interview par Émilie LANEZ (3 juin 2010) [en ligne] : < www.lepoint.fr/monde/nous-sommes-devenus-ennuyeux-quel-triomphe-03-06-2010-1200422_24.php >

trop mélioratif pour décrire des phénomènes majeurs dans l'histoire insulaire, nous lui avons joint dans le titre du présent chapitre celui de 'dislocation', fréquemment utilisé dans les études de la diasporisation. Car si ces mouvements de populations peuvent être le fruit d'un nomadisme volontaire, ils se sont bien plus souvent faits par contrainte et sont le résultat d'un déracinement et d'une déportation violents.

La littérature permet « la richesse des nuances, l'expression des ambivalences, celle des jugements intermédiaires » ; elle peut offrir un voyage extraordinaire dans le passé pour « capte[r] l'essence des troubles, des difficultés, des joies » (Enzensberger 2010). Dans ce sens, analyser comment les diverses migrations du passé sont (re)visitées et (ré)interprétées dans le discours littéraire est révélateur à plusieurs niveaux. Premièrement, on verra que ces postures fictionnelles s'inscrivent généralement dans une perspective *post-coloniale* de récupération d'une histoire 'subalterne' gommée par les anciennes voix dominantes, en d'autres mots la *doxa* colonialiste européenne. Mais en même temps, les rapports de force socioéconomiques ayant profondément évolué depuis 1968, Maurice se caractérise de nos jours par de nombreuses négociations identitaires qui se font autour de capitaux matériels et symboliques entre communautés qui ont *de facto* des assises et positions sociétales différentes. Il est donc évident que les questions suivantes – Quel événement historique se dit-il dans le texte littéraire ? Comment tel passé est-il représenté et pourquoi ? Où repose la focalisation thématique et qu'est-ce qui en est exclu ? Quelle perspective narrative est-elle choisie ? Le texte adopte-t-il une orientation plus « pédagogique » ou « performative » (Bhabha 2008) ?... – ne sont pas de simples jeux discursifs. Bien au contraire, les réponses à ces questions peuvent nous informer de manière plus ou moins directe sur certains enjeux cruciaux de la société mauricienne contemporaine.

Le présent chapitre propose un développement en quatre temps. Après une première partie sur les aspects théoriques majeurs dans la représentation du passé ainsi que la dialectique complexe entre histoire et mémoire, nous nous consacrerons à des analyses textuelles en trois étapes avec de nombreux échos entre elles. D'abord, nous étudierons la représentation de la violence historique 'inaugurale', c'est-à-dire la traite et l'esclavage. La mise en scène de ces événements se caractérise par ce qu'on pourrait appeler une 'absence-présence', car s'ils sont rarement thématiques de façon explicite dans la fiction romanesque mauricienne, ils font néanmoins surface de diverses manières. On discutera par la suite comment le sujet de l'engagisme se retrouve en revanche plus fréquemment dans la récente production

romanesque, avec toutefois des perspectives fort différentes et d'importantes divergences entre les auteurs. Enfin, la question des déplacements forcés ou volontaires vers l'île n'est pas l'apanage du passé colonial et un certain nombre de romanciers mettent en scène le topos dans une visée plus contemporaine. Ils semblent inscrire le déracinement des Chagossiens et d'actuels mouvements diasporiques de labeur dans une certaine continuité par rapport aux dislocations historiques et ainsi instaurer un dialogue entre présent et passé. De cette façon, la traite, l'esclavage, le marronnage structurent, plus ou moins symboliquement, le récit, deviennent un schème organisateur subtil de l'écriture et de la narration. Nous verrons que ce dialogue et l'actualisation d'anciens paradigmes de migration et de dislocation ne sont pas uniquement investis avec l'objectif d'une récupération identitaire ou d'un travail de mémoire, mais qu'ils peuvent également se faire dans une véritable optique interculturelle.

V.1 Usages et représentations du passé : aspects théoriques

L'histoire et la mémoire sont des éléments omniprésents à la fois pour la construction identitaires (individuelle et collective) que pour l'interprétation des sociétés, car le retour en arrière permet de mieux comprendre les configurations du présent. Or comme le dit Régine Robin : « Le passé n'est pas libre. Aucune société ne le laisse à lui-même. Il est régi, géré, conservé, raconté, commémoré ou haï. Qu'il soit célébré ou occulté, il reste un enjeu fondamental du présent »⁸⁰⁰. Il suffira de rappeler que toute unification nationale fait de la question historique un de ses chevaux de bataille les plus puissants, avec tout ce que cela implique en termes de possibles manipulations – d'oubli conscient (Renan 1882)⁸⁰¹, d'imagination (Anderson 1983), d'invention de la tradition (Ranger & Hobsbawm 1983)... Il n'est pas étonnant qu'il s'agisse là de thématiques (nécessairement) de prédilection pour les écrivains en général, et en particulier ceux issus d'espaces socioculturels où l'historiographie telle que nous la connaissons aujourd'hui est défailante et lacunaire pour quelque raison que ce soit. Car

⁸⁰⁰ Régine ROBIN, *La mémoire saturée* (Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2003 : 27)

⁸⁰¹ Cf. par exemple : « L'oubli, et je dirai même l'erreur historique, sont un facteur essentiel de la création d'une nation [...]. Or l'essence d'une nation est que tous les individus aient beaucoup de choses en commun, et aussi que tous aient oublié bien des choses. [...T]out citoyen français doit avoir oublié la Saint-Barthélemy au XIIIe siècle. Il n'y a pas en France dix familles qui puissent fournir la preuve d'une origine franque... » (Ernest RENAN, "Qu'est-ce qu'une nation ?", in *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1947 : 891-892)

« [a]u pays des archives détruites, des ruines recouvertes et des témoignages perdus, la mémoire tient lieu de monument »⁸⁰². Ces propos montrent d'ores et déjà, comme le souligne Paul Ricœur, « le rapport fondamental de l'histoire avec la violence »⁸⁰³, réelle et symbolique.

Marcel Detienne nous rappelle que contrairement aux idées reçues selon lesquelles « avoir un passé » et « être dans l'histoire » seraient des évidences, certaines sociétés sont beaucoup moins sûres que d'autres que leur conscience historique soit claire et sans trouble⁸⁰⁴. En conséquence, on peut affirmer qu'il est impossible de penser les hypothèses des études littéraires francophones et des *postcolonial studies* hors de la dialectique complexe et délicate entre histoire et mémoire, et le titre évocateur de l'ouvrage *Les croisades vues par les Arabes* (1983) par Amin Maalouf en dit long sur les luttes de représentations qui y sont à l'œuvre. S'il y a des convergences à ce sujet à l'intérieur des espaces postcoloniaux, les diverses trajectoires de ces espaces imposent toutefois des perspectives sensiblement différentes. Pour Maurice, avec plus de trois siècles de colonialisme – à peu près 200 ans d'esclavage et 100 ans d'engagisme – et seulement quatre décennies de postcolonialité, le passé et son interprétation jouent bien évidemment un rôle majeur, mais cela aussi en raison du fait qu'aucun groupe n'y peut revendiquer une autochtonie. Si « la culture », comme le souligne très justement Todorov, « est essentiellement une affaire de mémoire »⁸⁰⁵, on s'imagine aisément que la mémoire joue un rôle éminemment important dans l'île.

Mais tout cela ne va pas de soi. L'ancrage dans un certain passé, dans une mémoire collective particulière peut effectivement être problématique, car il est porteur d'une vision du monde et peut véhiculer à ce titre des projets identitaires ou une idéologie. Dans un espace multiculturel notamment, le regard mémoriel est complexe et problématique. Non seulement doit-on s'y confronter à une inégalité des différents récits en raison des inégalités historiques des rapports sociaux des groupes concernés, mais il y a aussi souvent des manipulations et ethnicisations de la mémoire.

La complexité et l'ambiguïté de la relation histoire/mémoire, à la fois conflictuelle et complémentaire, se reflètent aussi bien dans la théorie que dans la production littéraire. Si la littérature est un lieu privilégié pour penser ces questions, c'est avant tout le roman – à travers son dispositif narratif, sa polyphonie, la complexité de ses personnages et son intrigue, sa capacité à faire cohabiter différents temps historiques dans son espace – qui est le genre par excellence pour jeter un regard dans « le puits du passé », selon l'expression de Milan Kundera,

⁸⁰² Françoise VERGES, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage* (Paris, Albin Michel, 2006 : 129)

⁸⁰³ Paul RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris, Seuil, 2000 : 95)

⁸⁰⁴ Marcel DETIENNE, *Comparer l'incomparable* (Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2009 [2000] : 63)

⁸⁰⁵ Tzvetan TODOROV, *Les abus de la mémoire* (Paris, Arléa, 2004 [1995] : 21)

et ainsi à apporter des changements à notre compréhension du monde et à explorer « l'incertitude sur laquelle est fondée l'existence même de l'homme »⁸⁰⁶.

Avant d'analyser comment les romanciers mauriciens mettent en scène le(s) passé(s) de l'île et traitent de la question de la mémoire, un certain nombre de réflexions préliminaires s'impose quant à ce sujet complexe qui, dans le sillon des actuelles « convulsions mémorielles »⁸⁰⁷, a fortement touché le débat public. Notons par ailleurs que certains chercheurs vont même jusqu'à parler de « postmémoire » pour désigner le rapport spécifique d'une génération à un passé traumatisant qu'elle n'a pas vécue et qui, justement sans la médiation de souvenirs concrets, peut aboutir à des investissements émotionnels très forts⁸⁰⁸. Notre développement s'articulera en trois étapes.

Premièrement, une discussion des grandes lignes du sujet histoire/mémoire selon des penseurs dont la riche réflexion doit forcément être réduite à notre propos (Robin, Ricœur, Todorov, Le Goff, Chaumont) ainsi que de la fonction privilégiée de la fiction romanesque dans ce domaine, en ayant recours surtout à Kundera. Puis, une attention particulière de ces thématiques dans les cultures postcoloniales où nous retrouverons certaines références déjà sollicitées (Ashcroft *et al.*, Affergan, Glissant, Confiant *et al.*, Mouralis, Marimoutou), mais également des regards complémentaires (Chakrabarty, Rushdie, Walcott). Enfin, nous resserrons le regard sur le contexte spécifique de l'île Maurice où nous verrons qu'il existe de nombreuses différences, voire des rivalités entre mémoires qui influent directement sur le vivre-ensemble communautaire. La mémoire étant intimement liée à la question des cultures, elle trouve son entrée dans le texte littéraire par divers chemins. Entre mémoires ethniques et ouvertures interculturelles, les deux leitmotivs 'antagonistes' de notre travail ainsi de nombreux aspects discutés (multiculturalisme, créolisation, nationalisme, *post-colonial* et *postcolonial*...) trouveront un écho spécifique ici.

⁸⁰⁶ Milan KUNDERA, *Les testaments trahis* (Paris, Gallimard, coll. « folio », 1993 : 20, 34)

⁸⁰⁷ Nicolas BANCEL, "De la colonie à la postcolonie" (in *Cultures Sud. Notre Librairie*, n° 165, « Retours sur la question coloniale », avril-juin 2007 : 7)

⁸⁰⁸ Régine ROBIN, "Un passé d'où l'expérience s'est retirée" (in *Ethnologie française*, vol. XXXVII, n° 3, 2007 : 399). L'auteure se réfère à la comparatiste américaine Marianne HIRSCH, *Family Frames, Photography, Narrative and Postmemory* (Cambridge, Harvard University Press, 1997).

V.1.1 La dialectique entre histoire et mémoire : quelques réflexions

« l'inquiétant spectacle que donnent le trop de mémoire ici, le trop d'oubli ailleurs, pour ne rien dire de l'influence des commémorations et des abus de mémoire – et d'oubli »

(Paul Ricœur)

« Les enjeux de la mémoire sont trop grands pour être laissées à l'enthousiasme ou à la colère. »

(Tzvetan Todorov)

V.1.1.1 La nébuleuse de la mémoire : une notion-carrefour et son rapport à l'histoire

La question de la mémoire est au cœur des revendications identitaires et des identités tout court. Selon Ricœur notre identité, à cause de son « caractère purement présumé, allégué, prétendu », est fragile, et cela pour trois raisons : d'abord, « son rapport difficile au temps » qui justifie selon le philosophe le recours à la mémoire qui est définie comme « composante temporelle de l'identité, en conjonction avec l'évaluation du présent et la projection du futur » (Ricœur 2000 : 98). La fragilité identitaire viendrait aussi de « la confrontation avec autrui, ressentie comme une menace » ainsi que de la conscience de l'« l'héritage de la violence fondatrice » (*ibid.* 99). La grande problématique serait donc celle de « la mobilisation de la mémoire au service de la quête, de la requête, de la revendication identitaire » (*ibid.* 98). C'est ainsi que les inévitables vicissitudes, instabilités et mobilités du passé se voient transformées en un « mythe » approximatif, l'image « utile et nécessaire » d'un univers « clos et autosuffisant » (Augé 1992 : 62-63).

Mais si l'histoire et la mémoire sont des éléments essentiels de l'identité individuelle ou collective, c'est leur recherche fiévreuse qui est une des activités fondamentales des individus et des sociétés de nos jours (Le Goff 1988 : 29, 174). Actuellement, partout dans le monde, « la mémoire [est] devenue un des objets de la société de consommation qui se vendent bien » (*ibid.* 170). Dans notre ère postmoderne, en effet, le « besoin de donner un sens au présent, sinon au passé » s'avère être, selon Marc Augé, « la rançon de la surabondance événementielle » (1992 : 42). C'est dans l'accumulation des signes du passé qui donnent un réel spectacle de la différence

qu'émane « une introuvable identité » permettant ainsi de déchiffrer « ce que nous sommes à la lumière de ce que nous ne sommes plus »⁸⁰⁹. Ce faisant, « jamais mémoire ne fut plus muséifiée, sacralisée, judiciaire, tout à la fois banalisée et instrumentalisée » (Robin 2003 : 17-18). La mémoire collective fait donc non seulement partie des grands enjeux des sociétés développées et celles en voie de développement, des classes dominantes et dominées, mais elle s'est par endroits aussi transformée en un véritable « culte public » (Le Goff 1988 : 174).

Si l'histoire et la mémoire sont souvent amalgamées dans des vulgarisations populaires et des discussions publiques, on fait généralement une distinction entre l'élaboration intellectuelle et la méthode scientifique que sont l'*histoire*, et les usages et appropriations sociaux, politiques, culturels... qu'on fait de cette histoire qui sont communément connus comme la *mémoire*. Les écarts peuvent en effet être grands entre la connaissance du passé et la production identitaire et sa manifestation. Cela dit, les significations des notions et leur différence ne sont pas aussi nettes ; il existe des transitions et la prudence est de mise avec des généralisations faciles.

En premier lieu, force est de voir que l'histoire est une question de capacité de perception (*Wahrnehmungsvermögen*). Dans ce sens, l'historien allemand Rudolf von Thadden nous rappelle que des présentations différentes d'un *même* événement peuvent en effet coexister à travers des focalisations différentes sans que l'histoire perde son fond de vérité. Cette prise de conscience qu'une *seule* histoire ne se traduit pas par des perceptions identiques comporte non seulement un appel au respect des mémoires plurielles⁸¹⁰. Mais cela montre aussi le lien essentiel de l'histoire avec la violence que nous venons d'évoquer avec Ricœur⁸¹¹. Le philosophe rajoute par ailleurs deux autres aspects à cette question. D'abord, il souligne la mobilité du regard historique à travers la distance et l'angle adoptés par rapport à un même événement, objet... qui montre que l'histoire « fonctionne tour à tour comme une loupe, voire un microscope, ou un télescope » (2000 : 270). Il met également l'accent sur l'indispensable exercice de sélectionner, car « voir une chose, c'est ne pas en voir une autre. Raconter un drame, c'est en oublier un autre » (*ibid.* 584).

Ensuite, suivant Ricœur qui fait « un plaidoyer pour la mémoire comme matrice de l'histoire », on peut dire que la mémoire est le « sol d'enracinement de l'historiographie » (*ibid.* 106, 83). En d'autres termes, la mémoire et l'histoire s'interpénètrent de manières diverses. Si

⁸⁰⁹ Augé (1992 : 37) cite Pierre Nora de la préface du premier tome des *Lieux de Mémoire*.

⁸¹⁰ Rudolf VON THADDEN, "Une histoire, deux mémoires" (in Françoise BARRET-DUCROCCQ (dir.), *Pourquoi se souvenir ?* Forum international Mémoire et Histoire, Paris, Grasset, 1998 : 42, 45)

⁸¹¹ Cf. « C'est un fait qu'il n'existe pas de communauté historique qui ne soit née d'un rapport qu'on peut dire original à la guerre. Ce que nous célébrons sous le titre d'événements fondateurs, ce sont pour l'essentiel des actes violents légitimés après coup par un État de droit précaire, légitimés, à la limite, par leur ancienneté même, par leur vétusté. *Les mêmes événements se trouvent ainsi signifier pour les uns gloire, pour les autres humiliation*. À la célébration, d'un côté, correspond l'exécration, de l'autre. C'est ainsi que sont emmagasinés dans les archives de la mémoire collective, des blessures réelles et symboliques. » (Ricœur 2000 : 99, nous soulignons)

l'histoire participe du processus dialectique à l'œuvre entre mémoire et oubli et qu'elle alimente la mémoire, elle est également à puiser dans celle-ci, car comme l'affirme Le Goff, « [l]a mémoire est la matière première de l'histoire » (1988 : 10). Le constat général de l'historien qui fournit une analyse diachronique du fonctionnement et des transformations de la mémoire sociale depuis la préhistoire jusqu'à nos jours est non équivoque. Le pouvoir-savoir historien et mémoriel s'inscrit traditionnellement dans les luttes des forces sociales :

Se rendre maître de la mémoire et de l'oubli est une des grandes préoccupations des classes, des groupes, des individus qui ont dominé et qui dominent les sociétés historiques. Les oublis, les silences de l'histoire sont révélateurs de ces mécanismes de manipulation de la mémoire collective. (*ibid.* 109)

Les analyses sur la « représentation historique » selon Ricœur sont également éclairantes à ce sujet. En prenant appui sur ses travaux dans *Temps et Récit. Tome III. Le temps raconté* (1986), le philosophe affirme que l'histoire, étant « de bout en bout écriture » (2000 : 294), lie étroitement représentation et narration. Contrairement aux accusations de la non-scientificité de la notion de représentation (*ibid.* 293), on peut donc considérer que « la mise en intrigue » est en effet « une authentique composante de l'opération historiographique » (*ibid.* 307). Autrement dit, force est de voir « [l]'enchevêtrement de la représentation historique avec la fiction littéraire » (*ibid.* 306)⁸¹². Notons que cet aspect représentationnel qui est souvent passé sous silence derrière l'idée reçue d'une soi-disant objectivité de l'historiographie concerne également, voire davantage l'ethno-anthropologie, par définition comparative, comme nous le rappelle Francis Affergan⁸¹³.

⁸¹² Notons que le philosophe, afin d'accentuer l'idée de l'intentionnalité historique et de la distinguer de la représentation fictionnelle, finit par déplacer la notion de 'représentation' vers celle de 'représentance'. La représentance est une traduction du terme allemand '*Vertretung*' ('représentation' dans le sens de 'lieutenance') qui diffère de l'idée de '*Vorstellung*' ('représentation') (Ricœur 2000 : 365). Le néologisme désigne donc « l'attente attaché à la connaissance historique des constructions constituant des reconstructions du cours passé des événements » (*ibid.* 359). Contrairement à la fiction, le pacte de lecture d'un texte historique implique en effet qu'il est convenu qu'il sera question d'un passé qui a *réellement* existé, *avant* la mise en récit de celui-ci. Ricœur conclut que « l'idée de représentance est alors la moins mauvaise manière de rendre hommage à une démarche reconstructive seule disponible au service de la vérité en histoire » (*ibid.* 369).

⁸¹³ Cf. en particulier le chapitre "Construire et montrer" (in Affergan 1997 : 89-131). Affergan, qui s'appuie entre autres sur Bakhtine et Benjamin, souligne que le texte ethnologique ne peut échapper au fonctionnement de tout texte : organisation de « régimes sémantiques », embrayage de « dispositifs spécifiques », réagencement de « scènes narratives » (90). Il constate que « [l]e monde ne se trouve jamais déjà-là, préconstruit par on ne sait quelle instance magique du réel, mais à travers le travail de forme – mise-en-aspect et arrangement rhétorique – il est recrée par l'imagination » (97). Ces logiques sont encore complexifiées dans le domaine de l'ethnologie en raison de « l'altérité violente » qui s'introduit « par effraction », surtout dans le cas de « cultures exotiques et apparemment incompréhensibles » (92). Il s'ensuit que l'idée de « la traduction parfaite [relève] d'une mystification scientiste » et que « seules des approximations sont légitimables » (98). Vu ainsi, le bilan s'impose que « [l]a connaissance, conséquence d'une combinaison entre la traduction et l'interprétation [...] devra être acceptée comme incomplète et opaque » ; le statut de l'*autre* relèverait « de part en part d'un horizon lacunaire » (110).

Un fonctionnement similaire est également à la base dans ce que Ricœur appelle la « mémoire manipulée ». C'est en effet « le travail de configuration narrative » qui rend possible « l'idéologisation de la mémoire ». Plus précisément, c'est « la fonction sélective du récit » qui permet la manipulation, c'est-à-dire « une stratégie rusée » qui concerne autant l'oubli que la remémoration (2000 : 103). En d'autres mots, la mémoire manipulée ou « imposée » est « une texture narrative » et ainsi « la clôture du récit » peut être mise « au service de la clôture identitaire de la communauté » (*ibid.* 104).

Soulignons enfin que si « l'intérêt du passé, c'est d'éclairer le présent » (Le Goff 1988 : 25), la logique des positionnements et des regards veut que les choses soient plus compliquées que cela. Car la distinction entre passé et présent (aussi bien pour la conscience commune que pour l'historien) est rarement neutre. Pour les uns, le passé est le moment des vertus, des valeurs et des grands ancêtres, ce qui fait du présent souvent le temps de l'innovation irréfléchie, de la déchéance, du déclin. Pour les autres en revanche, le passé équivaut à l'archaïsme, la vieillesse, voire la barbarie face à un présent du progrès, de la créativité et de la civilisation (*ibid.* 11-12).

Au vu de ces constats, il devient clair que « l'histoire veut être objective, et elle ne peut pas l'être »⁸¹⁴. L'objectivité étant inatteignable, l'historien ne peut donc espérer plus que la plausibilité⁸¹⁵. Or si elle a été (et est encore) soumise à des manipulations conscientes de la part de régimes d'ici et de là qui s'opposent à la vérité, il est trop facile de jeter un simple regard réprobateur sur les dictatures, autocraties et propagandistes du monde et se complaire dans une autosuffisance soi-disant démocratique. Il est certes vrai que la mémoire est indissociable des instrumentalisation idéologiques qui visent ainsi l'autorité de l'ordre et du pouvoir (Ricœur 2000 : 101). Mais on reprendra plutôt de manière générale l'interrogation de Robin qui demande :

où y a-t-il une société constituée qui soit « en paix » avec son ou ses passés ? Où trouver une société qui, consciemment ou inconsciemment, ne manipule, falsifie, réoriente, reconfigure son passé, n'occulte certains de ses épisodes ? (2003 : 169).

L'idée de « la mémoire menacée » par la mainmise et le contrôle du pouvoir doit donc plutôt être considérée comme une certaine constante anthropologique (Todorov 2004 : 9-13).

Le regard historiographique et mémoriel change radicalement à partir des années 1960 en raison d'une prise de conscience de plus en plus accrue de populations et secteurs de sociétés anciennement dominés.

⁸¹⁴ Paul Ricœur, "Histoire de la philosophie et historicité" (1961), cité par Le Goff (1988 : 184).

⁸¹⁵ Cf. « objectivity is unattainable in history; the historian can hope for nothing more than plausibility. » (George IGGERS, *Historiography in the Twentieth Century* [1997], cité par Chakrabarty [2008 : 99])

V.1.1.2 L'« histoire par les bas », l'émergence de la victime et le « devoir de mémoire »

L'histoire des marges, aussi connue sous le nom de « l'histoire par le bas » (« *history from below* »), concerne dans les années 1960 et 70 les classes prolétaires, les femmes, les enfants, les prisonniers avant d'inclure des groupes ethniques, les homosexuels, les peuples indigènes et d'autres minorités dans les années 1980. C'est ainsi que, selon Dipesh Chakrabarty⁸¹⁶, l'écriture de l'histoire s'est de plus en plus mêlée à des dites 'politiques et productions d'identités' et que les histoires 'mineures' – analogie partielle à Deleuze et Guattari et sans lien obligé avec une dimension quantitative⁸¹⁷ – jettent le doute sur les histoires 'majeures'.

Cette véritable rupture anthropologique voit dans l'affirmation dans l'espace public de la figure de la victime⁸¹⁸, une thématique liée de manière complexe à la violence. Premièrement, il s'agit ici de violences concrètes et symboliques du passé. Si la violence revient en effet souvent à la négation du sujet, « l'émergence de la victime est là pour le signifier, et inviter nos sociétés à y faire face » (Wieviorka 2005b : 101) et peut éventuellement mener à la reconnaissance du sujet. Une deuxième violence repose par ailleurs dans la non-reconnaissance de cette violence passée. Michelle Perrot qui décrit les femmes comme « les muettes, les absentes, les oubliées de l'histoire », dit très justement que cette seconde violence symbolique se situe dans « [l]e déni d'histoire [qui] est une forme de dénégation », car « [c]e qu'on ne raconte pas et ce qui n'est pas à un moment objet de récit ou objet d'histoire n'existe pas »⁸¹⁹. Michel Chaumont désigne de son côté l'occultation de la mémoire des victimes comme une « seconde mort »⁸²⁰. D'où le rôle de la prise de parole littéraire, entre autres dans le cas des femmes. Car si l'histoire de l'écriture, de même que l'histoire de la raison, est « homogène à la tradition phallogcentrique » comme le

⁸¹⁶ Dipesh CHAKRABARTY, "Minority Histories, Subaltern Pasts" (in Chakrabarty 2008 : 97-113)

⁸¹⁷ En histoire, la question de minorité ne se réfère bien évidemment pas à l'aspect numérique, car un groupe peut bel et bien être plus grand que le groupe dominant, mais on continue à qualifier l'histoire de ce même groupe comme 'histoire mineure/minoritaire' (*ibid.* 100). Si c'est l'époque coloniale qui vient ici en tête – et pour le cas mauricien, il suffit de rappeler le statut minoritaire des Franco-Mauriciens en termes de nombre, mais majoritaire sur le plan du capital historique par rapport aux Indo-Mauriciens autrefois, par rapport à la population créole jusqu'à nos jours –, il s'agit là d'un phénomène plus général. C'est Kundera qui parle à ce sujet, en évoquant l'exemple des pays d'Europe de l'est, de l'irréparable inégalité à l'intérieur de l'Europe : « Ce qui distingue les petites nations des grandes, ce n'est pas le critère quantitatif du nombre de leurs habitants ; c'est quelque chose de plus profond : leur existence n'est pas pour elles une certitude qui va de soi, mais toujours une question, un pari, un risque ; elles sont sur la défensive envers l'Histoire, cette force qui les dépasse, qui ne les prend pas en considération, qui ne les aperçoit même pas » (*Le Rideau : essai en sept parties*, Paris, Gallimard, 2005 : 47).

⁸¹⁸ Cf. "L'émergence des victimes", ch. 3 in Wieviorka 2005b : 81-108

⁸¹⁹ Michelle PERROT, "Les femmes et les silences de l'histoire" (in Barret-Ducrocq 1998 : 69, 75)

⁸²⁰ Jean-Michel CHAUMONT, *La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance* (Paris, La Découverte, 2002 : 52)

souligne Hélène Cixous, c'est à travers une « écriture *neuve, insurgée* » que les femmes pourraient faire une « entrée fracassante *dans l'Histoire* »⁸²¹. Nous y reviendrons au chapitre VII.

Le cas de 'l'histoire des pauvres' montre le caractère délicat du sujet puisque la reconnaissance dépend non seulement de la position d'énonciation des acteurs concernés, mais aussi des questions identitaires et idéologiques, des aspects moraux et éthiques et enfin matériels. Jean Tonglet rappelle ainsi d'un côté la difficulté matérielle du fait que les archives ne comportent pas (ou peu) de témoignages des pauvres, d'un autre côté que cette situation peut mener à une « mémoire négative »⁸²². Car si de tels investissements mémoriels aident à affirmer l'identité et retrouver sa place dans la communauté, ils peuvent mener à l'élaboration d'une mémoire collective qui ne reconnaît aux pauvres aucune contribution positive à l'humanité et à la construction de la société, autrement dit « une mémoire collective qui les caricature et les réduit à leurs manques voire à leurs affres » (Tonglet 1998 : 66). On doit donc souligner qu'il peut y avoir également violence au cas où – en raison d'un sentiment de honte ou de culpabilité – on se voit refuser le « droit à l'oubli »⁸²³.

En raison de l'effacement des traces du passé, que cela soit par démolition, amnistie, tabouisation ou substitution (Robin 2003 : 78-94), on entend alors souvent le terme 'devoir de mémoire' qui est entré dans le langage courant, notamment au sujet de la Shoah. Ricœur, dans sa typologie qui comprend trois usages de la mémoire (2000 : 82-112), parle ainsi de la « mémoire obligée ». Si celle-ci s'oppose avant tout aux instrumentalisation et détournements mémoriels qu'il appelle la « mémoire manipulée », et qu'elle y trouve des mérites incontestables, le devoir de mémoire s'avère toutefois « lourd d'équivoque ». S'y déploie en effet une ambiguïté de taille, car d'une part, l'injonction à se souvenir risque d'être comprise comme « une invitation adressée à la mémoire à court-circuiter le travail de l'histoire », ce qui pourrait non seulement mener à de nouvelles manipulations, mais aussi être utilisé comme « une revendication de la mémoire contre l'histoire » (*ibid.* 106) ce à quoi Ricœur s'oppose. D'autre part, l'appel « tu te souviendras » signifierait selon le philosophe aussi « tu n'oublieras pas », ce qui fait donc du devoir de mémoire « à la fois le comble du bon usage et celui de l'abus dans l'exercice de la mémoire » (*ibid.*).

Malgré l'importance du devoir de mémoire dans le débat public et la réflexion intellectuelle à un certain moment ou selon certaines circonstances, les voix critiques face à la question sont nombreuses. Suite à son utilisation médiatique quasi inflationniste, on prête à l'injonction

⁸²¹ Hélène CIXOUS, "Le rire de la méduse" (in *L'Arc*, 1975 : 42-43)

⁸²² Jean TONGLET, "Les pauvres ont-ils une histoire ?" (in Barret-Ducrocq 1998 : 66)

⁸²³ Cf. « Le recouvrement du passé est indispensable ; cela ne veut pas dire que le passé doit régir le présent [...] ; le droit à l'oubli existe aussi » (Todorov 2004 : 24). Marc Augé va encore plus loin. En conclusion de son essai *Les formes de l'oubli* (Paris, Payot & Rivages, 2001 [1998] : 121), il postule un certain « devoir de l'oubli » et affirme qu'« [il] faut oublier pour rester présent, oublier pour ne pas mourir, oublier pour rester fidèle ».

mémorielle un air de « publicité de brocanteurs »⁸²⁴. Les autorités, en effet, trouvent souvent leur compte à investir dans les commémorations et le patrimoine curieusement au moment où les projets de société font défaut ce qui n'est pas sans donner l'impression que « l'on veut se souvenir du passé pour mieux oublier l'avenir » (Huglo & Méchoulan 2000 : 8). Les appels au devoir ont donc mené par endroits à une véritable obsession et saturation de la mémoire, un excès qui ne serait selon Robin rien d'autre qu'une forme de l'oubli⁸²⁵. Regardons donc de plus près à quels abus cette injonction a pu mener.

V.1.1.3 Les « abus de la mémoire » et la « concurrence des victimes »

Selon Wieviorka, une problématique majeure dans cette « ère des victimes » serait l'éventuel danger du « victimisme » ou de la « victimisation ». D'une part, être victime peut signifier une identité par la négative, une définition par ce dont elle a été privée, par la perte, ce qui peut inciter la victime à « s'enfermer dans l'impuissance au lieu de se constituer en acteur » (2005b : 104). D'autre part, il peut y avoir abus dans le sens d'une complaisance dans la plainte, d'une essentialisation identitaire et d'une projection exclusivement en arrière, bref « l'incapacité de reconnaître la responsabilité de chacun dans sa propre existence » (*ibid.* 105). Ceci peut enfin mener à des dérives concernant l'interprétation du passé, car les victimes peuvent exercer une pression sur les historiens, voire leur imposer des limites « en s'appuyant sur la légitimité immense qu'apporte la barbarie subie » (*ibid.* 107). On voit donc qu'entre enrichissement et rectification de l'histoire et instrumentalisation identitaire de la mémoire, la ligne n'est pas toujours facile à tracer. En définitive, la (r)évolution du regard porté sur les victimes et d'un retournement statutaire qui va de la honte à l'acceptation voire à la revendication et glorification⁸²⁶ est des plus complexes.

⁸²⁴ Marie-Pascale HUGLO & Éric MECHOULAN, "Introduction" (in Marie-Pascale HUGLO, Éric MECHOULAN & Walter MOSER (dir.), *Passions du passé. Recyclages de la mémoire et usages de l'oubli*, Paris, L'Harmattan, 2000 : 8)

⁸²⁵ Cf. « Cet excès de mémoire qui nous envahit aujourd'hui pourrait bien n'être qu'une figure de l'oubli. Car le nouvel âge du passé est celui de la saturation. Saturation par inversion des signes, mise entre parenthèses d'un passé proche, mais non pensé, non critiqué, non décanté [...]. Saturation par hystérisation du rapport au passé, du rapport à l'origine réelle et imaginaire, par fantasme d'authenticité interposé [...]. Saturation par un renvoi dos à dos des passés [...], par une indifférenciation des événements, une absence de tri, de hiérarchie des maux. [...] Saturation enfin à cause des fantasmes du « tout garder » qui accompagnent notre immersion dans le monde du virtuel. [...] Passion de l'archivage et de la conservation. On stocke, on veut tout sédimenter. » (Robin 2003 : 19-20)

⁸²⁶ Cf. « Après le temps de la honte, vint celui d'une glorification dont un des effets les plus tangibles sera une fulgurante ascension statutaire des rescapés de la Shoah. » et : « la honte d'être victime est retournée contre le monde qui l'inflige, et la tare de jadis est activement transformée en un emblème fièrement arboré. Du coup, le souci de s'identifier au modèle dominant disparaît et fait place à la revendication de la singularité » (Chaumont 2002 : 93 et 95).

Quant à la question des abus de la mémoire, ce sont les perspectives de Todorov et de Chaumont qui s'imposent comme faisant autorité. Todorov s'oppose vivement aux pratiques commémoratives excessives à la fin du XX^e siècle et au « culte de la mémoire pour la mémoire » (2004 : 33) qui s'y déroule. Il voit plusieurs raisons pour cette pléthore : *primo*, le sentiment de la perte d'identité et le besoin de reconnaissance dans les processus d'homogénéisation et d'uniformisation contemporains (*ibid.* 53) ; *secundo*, la volonté de se « détourner du présent », avec toutefois « les bénéfices de la bonne conscience », car, il est « gratifiant » de commémorer les victimes du passé tandis qu'il « dérange » de s'occuper de celles d'aujourd'hui (*ibid.* 54) ; *tertio*, le culte mémoriel peut même permettre de justifier les actes présents au nom des souffrances passées et les praticiens du culte peuvent ainsi s'assurer « certains privilèges au sein de la société » (*ibid.* 55). Aussi juste qu'elle soit, l'assurance de reconnaissance de la victime est donc susceptible de garantir « un privilège moral et politique durable » et d'« ouvr[ir] dans le présent une ligne de crédit inépuisable » (*ibid.* 57, 56). Il y a le risque d'un repli sur soi, d'un enfermement individuel dans la souffrance et le pathos. Or ce qui peut paraître compréhensible pour certaines victimes, est beaucoup moins évident pour leurs descendants. Todorov est très explicite à ce sujet : « si personne ne veut être une victime, dit-il, tous, en revanche, veulent l'avoir été, sans plus l'être ; ils aspirent au statut de *victime* » (*ibid.* 56). Il s'impose alors le bilan que « sacraliser la mémoire » serait « une autre manière de la rendre stérile » (*ibid.* 33).

Cette idée revient de manière encore plus franche chez Chaumont qui affirme, quitte à offusquer ses lecteurs, que les rescapés ne seraient pas « des vaches sacrées » (2002 : 16), que dans le combat des mémoires, tout ne serait pas *simplement* permis parce qu'on a été victime. Mais si le sociologue critique de son côté la monopolisation de l'attention publique de certaines victimes, il fustige encore davantage la situation concurrentielle qui a pu s'installer. Ainsi, des groupes peuvent envier le « capital moral »⁸²⁷ accumulé à travers les souffrances du passé – par exemple la Shoah –, ce qui peut mener à une « compétition de victimes », une rivalité « macabre » et « sordide » afin de « déterminer qui a le plus souffert » (*ibid.* 161). Dans le cas où la reconnaissance est instrumentalisée comme un « prestige » où différents groupes cherchent ainsi « à maximaliser leurs intérêts », le gain des uns peut vouloir dire la perte pour les autres (*ibid.* 349). Selon Chaumont, il importe donc de « déterminer comment l'élévation de certains est corrélative du rabaissement d'autres » (*ibid.* 239). Bien évidemment, le sujet de la « compétition des victimes » et des logiques concurrentielles dans la reconnaissance entre groupes (anciennement) désavantagés rejoint la question de la valorisation d'une différence pour obtenir des privilèges de la part de groupes ethniques ; en d'autres mots, la question du multiculturalisme que le chercheur n'oublie pas de discuter (*ibid.* 175).

⁸²⁷ Chaumont (2002 : 172) cite Edward ALEXANDER, «Stealing the Holocaust» (1980).

V.1.1.4 Travail de mémoire, *Vergangenheitsbewältigung* et « mémoire exemplaire »

Les multiples discours sur la mémoire suscitent de nombreux débats, controverses et polémiques face auxquels il est difficile de rester indifférent. Si le soi-disant *devoir* de mémoire reste problématique et abrite diverses apories, quelle attitude alors adopter par rapport à ce sujet complexe ? C'est ainsi que certains chercheurs font appel au *travail* de mémoire.

Afin d'éviter le retour du refoulé d'une « mémoire empêchée » (Ricœur 2000 : 85) et afin de parvenir à un véritable travail de deuil, il faudrait en effet « perlaborer »⁸²⁸ (« *durcharbeiten* ») le passé traumatisant. Or pour ne pas se perdre dans un ressassement perpétuel et lancinant du passé qui ne servirait qu'à dangereusement refouler le présent, il semble judicieux de remettre en question « l'élément impératif » (*ibid.* 107) au cœur de la notion de devoir de mémoire. C'est ainsi que le travail de la *Vergangenheitsbewältigung*, cette « maîtrise du passé » (Robin 2003 : 185), pourrait se déployer. Pour reprendre les termes de Ricœur et son objectif difficile d'une mémoire « heureuse ou « apaisée » (2000 : 643-646), il faudrait chercher l'échange, aussi ardu qu'il soit, entre (descendants de) victimes et de bourreaux⁸²⁹, à l'exemple de la commission « Vérité et Réconciliation » (*Truth and Reconciliation Commission*) en Afrique du Sud entre 1996 et 1998. C'est en particulier face aux violences extrêmes, génocides, déportations, esclavages, colonisations et autres traumatismes collectifs où « la culture s'est trouvée à la fois violemment attaquée et amèrement compromise »⁸³⁰, que la question de l'histoire et de la mémoire devient quasi unanimement une affaire de justice et d'éthique⁸³¹.

⁸²⁸ La « perlaboration' selon Freud désigne le processus psychanalytique complexe qui permet au patient de se remémorer le souvenir au lieu d'une simple répétition compulsive ce qui mène à l'éradication du symptôme (Robin 2003 : 29). Ricœur (2000 : 85) préfère à la traduction 'officielle' de 'perlaboration' celle de 'remaniement'.

⁸²⁹ Selon Ricœur, pour entrer « dans le cercle de l'échange », il importe de se déplacer « hors du cercle de l'accusation et de la punition » (2000 : 619). Cet échange est problématique, car il y a une dissymétrie entre les acteurs, le franchissement d'« un intervalle [...] entre le très haut de l'esprit de pardon et l'abîme de la culpabilité » (*ibid.* 629).

⁸³⁰ Catherine COQUIO, « Littérature et catastrophes historiques » (in Anne TOMICHE & Karl ZIEGER (dir.), *La recherche en littérature générale et comparée en France en 2007 : bilan et perspectives*, Presses Universitaires de Valenciennes, SFLGC, 2007 : 182)

⁸³¹ Ainsi, Todorov affirme que le travail de l'historien est « nécessairement orienté par la recherche, non de la vérité, mais du bien », et appelle à mettre la mémoire (et l'oubli) au service de la justice (2004 : 50, 61). Detienne défend l'idée d'« une valeur éthique de l'activité comparative » (2009 : 62). Ricœur se fait de son côté l'avocat d'un « travail de mémoire, complété par celui du deuil, et guidé par l'esprit de pardon », donc une posture mémorielle qui prenne en compte la responsabilité et l'éthique (2000 : 588, 580). Huglo et Méchoulan signalent « l'enjeu profondément éthique » du devoir de mémoire, avant tout par rapport aux événements du XX^e siècle (2000 : 8). Coquio exige enfin de la recherche universitaire une réactualisation, « un patient travail de différenciation et d'articulation des savoirs » pour une transmission éthique des valeurs culturelles attaquées et compromises lors des « ruptures d'humanité », ce par quoi les sciences humaines en particulier pourraient s'affirmer comme « gestes constitutifs de l'humanité » (2007 : 183).

Enfin, c'est ce que Todorov appelle la « mémoire exemplaire » qui nous semble un bon exemple d'un usage apaisé du passé et d'un travail de mémoire mûr ou achevé ; aspect qui se manifesterait également dans nos romans. Dans sa typologie mémorielle, l'historien signale d'abord la « mémoire littérale » où les conséquences du traumatisme initial sont étendues à tous les moments de l'existence. Un tel usage littéral de la mémoire tend à « soumettre le présent au passé » et « rend l'événement ancien indépassable » (Todorov 2004 : 31). De l'autre côté, la « mémoire exemplaire » revisite l'histoire en tant que « modèle pour comprendre des situations nouvelles » et cela « sans nier la singularité de l'événement » historique (*ibid.* 30). L'usage exemplaire tend donc à « utiliser le passé en vue du présent » et permet de tirer des leçons des injustices subies pour penser (et agir dans) le *hic et nunc*, non seulement dans le cadre d'une posture « potentiellement libératrice » (*ibid.* 31) pour l'individu ou le groupe, mais aussi dans une optique d'aller vers l'*autre*. Il faut certes être conscient du « piège de l'amalgame » historique, c'est-à-dire du « danger pour la mémoire exemplaire de se diluer en universelle analogie, où tous les chats de la détresse sont gris » (*ibid.* 48, 45-46). Mais en même temps, la « mémoire exemplaire » établit des comparaisons qui permettent de relever des ressemblances et des différences entre lieux, temporalités, événements et identités (*ibid.* 46). Suivant une logique de « comparer l'incomparable » (Detienne 2009), elle va au-delà de l'idée de l'indépassable et de la victimisation sans fin, et permet ainsi un véritable deuil qui s'inscrit dans un réel échange humaniste et interculturel.

V.1.1.5 La littérature dans la dialectique histoire/mémoire : une « collaboratrice suspecte et brillante »

Afin de compléter nos réflexions sur la dynamique entre histoire et mémoire, il se pose bien évidemment la question du rôle de la fiction littéraire en général, romanesque en particulier et de ses moyens propres de construire, dire et négocier ces passés dans son espace textuel. Articuler les notions de roman et de mémoire peut rappeler *a priori* l'idée du « roman mémoriel » selon Régine Robin que la chercheuse québécoise définit ainsi :

J'appelle [...] « roman mémoriel » les diverses formes d'appropriation collective du passé, depuis la mémoire officielle jusqu'à la mémoire fictionnalisante de la littérature, depuis la mémoire savante, élaborée par les historiens, jusqu'aux mémoires de groupes minoritaires et générationnels. Chaque culture a développé une base discursive par rapport à son passé, à ses origines et donc à son identité... (Robin 1994 : 218)

Chaque société aurait donc cristallisé à sa façon son propre « roman mémoriel » et c'est dans l'insécurité de la mondialisation que la quête de s'ancrer au passé, de chercher à consolider cette « base discursive » deviendrait selon Robin encore plus prégnante, ce qui mènerait souvent au repli ethniciste et culturaliste. Il est symptomatique que l'écrivaine-historienne, qui est connue pour l'hybridité générique de ses travaux (fictionnels et savants), réunisse dans son concept une catégorie littéraire ('roman') et une terminologie interdisciplinaire moins spécifique ('mémoriel'), ce qui n'est pas sans rappeler le « roman familial » de Freud. De ce fait, peu importe le domaine concerné (politique, épistémologie, représentation sociale, art), le rapport au passé est intimement lié au fictionnel. Les réflexions plus haut, de Ricœur et Le Goff entre autres, l'ont bien montré.

Or ce qui nous intéresse davantage à cet endroit, c'est une forme spécifique du « roman mémoriel », c'est-à-dire la mise en fiction du passé à travers la littérature et l'écriture romanesque. Il semblerait que la littérature trouve dans le jeu de la mise en scène du passé une de ses fonctions les plus spécifiques et en effet, depuis toujours, les écrivains ont une relation particulière à l'histoire. Avec leur travail à la fois très individuel et intime, mais qui souvent s'inscrit, plus ou moins ouvertement, dans une cause et un questionnement collectifs, ils se positionnent par rapport aux diverses représentations (politiques, médiatiques, scientifiques...) de l'histoire dans une posture tantôt de filiation, tantôt d'écart et de dissidence. Ils usurpent les monopoles du dire, peuvent de ce fait troubler les récits dominants et les perspectives officielles et à ce titre dérangeant à plus d'un titre. Cela dit, selon la philologue Jacqueline De Romilly, la littérature serait face à l'historiographie, « une collaboratrice un peu suspecte, mais brillante et efficace »⁸³². Suspecte, car son identité fictionnelle ne permet pas de réellement s'y fier, voire entre en concurrence avec l'histoire ; brillante, car les événements du passé prendraient plus de relief dans les œuvres d'art et se communiqueraient ainsi mieux. Elle appelle donc de ses vœux une rencontre et une alliance étroites entre littérature et histoire, « afin que soit préservée et rendue vivante et active cette mémoire collective, sans laquelle nos désirs demeurent inconsistants et nos vies cruellement plates » (*ibid.*). Venant d'une helléniste dont le travail se trouve au cœur du partage entre histoire et littérature, un tel souhait ne surprend guère.

En définitive, le texte littéraire s'inscrit dans le champ de bataille réel de la dépossession de l'histoire vers le symbolique et l'esthétique. Ce faisant, il peut prendre un rôle cathartique et œuvrer comme un exorcisme des 'démons' identitaires. Et avant tout, la littérature interroge. Elle peut travailler les marges de l'histoire, sonder ses lieux communs, fabuler ses non-dits, combler ses vides, explorer ses failles, installer le doute à la place des 'vérités' de la *doxa*. Vu ainsi, l'écrivain souscrit son usage de l'histoire et du passé à la définition première de son art :

⁸³² Jacqueline DE ROMILLY, "L'histoire entre mémoire individuelle et mémoire collective" (in Barret-Ducrocq 1998 : 55)

l'ambiguïté. Avec ses traits polyphoniques et dialogiques (Bakhtine), c'est notamment le roman qui a le pouvoir de contester l'espace-temps monologique, homogène, immémorial épique et monumental des pédagogies historiques et mémorielles. Il est donc un enjeu symbolique fort et joue un rôle privilégié dans la dialectique entre histoire et mémoire.

« Ce que seul le roman peut dire »

Dans son essai au titre non équivoque *Les testaments trahis* (1993), Milan Kundera a de beaux propos pour dire la différence entre l'histoire du roman et l'histoire tout court et la revanche que celle-là prend sur celle-ci. L'écrivain d'origine tchèque parle de l'Histoire – avec 'h' majuscule – comme « cette force hostile, inhumaine qui, non invitée, non désirée, envahit de l'extérieur nos vies et les démolit », tandis que l'histoire du roman est décrite comme étant au contraire « née de la liberté de l'homme, de ses créations entièrement personnelles, de ses choix » (1993 : 26, 27). En d'autres mots, ce serait par son « caractère personnel » que l'histoire d'un art serait « une vengeance de l'homme sur l'impersonnalité de l'Histoire de l'humanité » (*ibid.* 27). Ces propos sonnent comme une profession de foi qui affirme le pouvoir libertaire et subjectiviste de l'artiste face aux déterminismes du monde, posant l'écriture romanesque comme un acte poétique et politique contre l'histoire. Sans aucun doute, Kundera, qui est devenu *persona non grata* dans son pays dans les années 1970 suite à quoi il s'établit en France, sait de quoi il parle lorsqu'il évoque les « impersonnalités » des forces hétéronomes.

Dans un ouvrage plus récent, *Le rideau* (2005), l'auteur revient sur la question de la spécificité du roman – « ce que seul le roman peut dire » (83) – ainsi que sur le lien entre roman, histoire et oubli. Selon Kundera, le romancier ne s'intéresserait pas à l'Histoire avec ses mouvements et événements avec le 'simple' objectif d'illustrer, de dénoncer ou d'interpréter. Il ne serait nullement « le valet des historiens » et n'aurait cure de l'Histoire comme objet « pour elle-même » (*ibid.* 85). En revanche, elle exercerait une fascination sur l'écrivain puisqu'elle serait comme « un projecteur qui tourne autour de l'existence humaine et jette une lumière sur elle, sur ses possibilités inattendues... ». Autrement dit, selon Kundera, l'Histoire sert à l'artiste à « se concentrer sur l'essentiel » qui n'est rien de moins que « l'énigme existentielle » (*ibid.*). En prenant l'exemple des modernistes Hermann Broch et Robert Musil, l'auteur donne par la suite sa définition de l'art romanesque :

la réflexion romanesque [...est] farouchement indépendante de tout système d'idées préconçu ; elle ne juge pas ; ne proclame pas des vérités ; elle s'interroge, elle s'étonne, elle sonde ; sa forme est des plus diverses : métaphorique, ironique, hypothétique, hyperbolique, aphoristique, drôle, provocatrice, fantaisiste ; et surtout : elle ne quitte jamais le cercle magique de la vie des personnages ; c'est la vie de personnages qui la nourrit et la justifie. (*ibid.* 88)

Ces propos, qui rappellent l'acception barthésienne de l'écrivain, confèrent à la parole romanesque un caractère protéiforme et une puissance aussi créatrice qu'iconoclaste qui l'élève comme ennemie jurée de tout conformisme. En se référant à l'innovation de Cervantes, Kundera finit par affirmer que la marque d'identité de l'art du roman serait avant tout de « déchir[er] le rideau de la préinterprétation » (*ibid.* 111). Il paraît alors tautologique de dire qu'une telle acception de la littérature refuse tout didactisme historique et mémoriel.

Plus loin, l'écrivain élabore sur la relation entre le roman et l'histoire par rapport à l'oubli. Il s'interroge sur le sort du passé, celui-ci étant toujours confronté à l'oubli qui efface et à la mémoire qui transforme. Au-delà de « la mince lisière de l'incontestable » – c'est-à-dire les événements historiques communément avérés –, il se déploierait en effet « un espace infini [...] de l'approximatif, de l'inventé, du déformé, du simplifié, de l'exagéré, du mal compris, un espace infini de non-vérités qui [...] s'immortalisent » (*ibid.* 175). Ainsi, le roman est décrit comme l'« utopie d'un monde qui ne connaît pas l'oubli » qui s'opposerait quelque peu à l'univers du tangible : « Contre notre monde réel qui, par essence, est fugace et digne d'oubli, les œuvres d'art se dressent comme un autre monde idéal, solide, où chaque détail a son importance, son sens » (*ibid.*). Dans cette perspective, cela souligne non seulement l'idée de la mémoire comme « le lieu principal de la rivalité entre historiographie et littérature »⁸³³ en raison du fait que fiction et histoire – nous l'avons vu avec Ricoeur – ont des modalités en commun et se cristallisent dans la mémoire. Mais surtout, Kundera place ici le roman quelque peu en dehors de tous ces paradigmes, l'élève à un univers propre capable de rien de moins que de transcender le réel. Ses idées résonnent également en écho chez Shenaz Patel qui affirme dans une interview à propos de son roman *Le silence des Chagos* (2005) que la fiction pourrait donner à une histoire une vérité plus grande que ce que permet le document et l'histoire officielle et ainsi nous éclairer plus profondément sur l'humain (Plaihe 2012).

Il n'est enfin pas étonnant que Kundera, qui a déjà exprimé ailleurs sa sympathie par rapport aux innovations du « roman du Sud » et des romanciers antillais (Kundera 1993 : 43)⁸³⁴, se montre solidaire de l'identité historique minorisée de la Caraïbe. S'il parle de « l'inoubliable choc de l'oubli » déclenché par le passé traumatisant, il rend hommage à une littérature qui a su

⁸³³ Emmanuel BOUJU, « Littérature et histoire » (in Tomiche & Zieger 2007 : 171)

⁸³⁴ Notons qu'il semble y avoir réciprocity à ce sujet. Bernabé et ses collègues se réfèrent dans *L'Éloge de la Créolité* (1993 : 63, 64) également à Kundera.

transformer cet oubli « *fondamental et fondateur* » en un « théâtre des rêves », et, ce faisant, aurait créé la « *mémoire existentielle* » des îles (*idem* 2005 : 186). Cette brève allusion de l'auteur franco-tchèque au 'Sud' nous permet donc de passer par la suite à la spécificité de la question de l'histoire et de la mémoire dans l'espace postcolonial en général, et aux fictionnalisations littéraires de son passé en particulier.

V.1.2 Mémoire/histoire : postcolonialités

« Le "passé" possède de multiples couleurs, il est disponible pour de multiples usages. »

(Marcel Detienne)

« Notre Chronique est dessous les dates, dessous les faits répertoriés : *nous sommes Paroles sous l'écriture.* »

(Éloge de la Créolité)

La signification de l'histoire (et donc de la mémoire) est prépondérante dans le discours post-colonial, car l'émergence de l'histoire dans la pensée européenne coïncide avec la montée du colonialisme moderne qui a trouvé dans la discipline un instrument important et privilégié pour contrôler le monde colonisé. Mais contrairement aux professions de foi de l'historiographie, il ne s'agit pas seulement d'une perspective 'scientifique', d'une simple représentation 'neutre' et 'impartiale' d'événements du passé. Au contraire, fondée sur une autorité morale et politique l'interprétation historique ne permettait rien de plus que de *construire* la réalité du monde. C'est en effet un monde où les uns détiennent le monopole de l'Histoire tandis que les autres sont voués aux gémonies pour leur soi-disant manque d'histoire. Voilà une situation qui, comme nous le rappelle Appadurai, se renouvelle insidieusement dans le sillon de la mondialisation, ce supposé acmé du développement qui laisse pour compte grand nombre de marginaux (2007 : 58).

Il semblerait que les récents débats sur les mémoires coloniale et postcoloniale en Occident et en particulier en France ont trouvé un écho dans de nombreux pays du « Sud ». Cela dit, la

situation (post)coloniale montre clairement que le rapport au passé est plus pesant pour certains peuples que pour d'autres. Dans de nombreux espaces, en effet, les moments-clés dans l'opération historiographique que sont l'« archive » et « la mise en archive » (Ricoeur 2000 : 209-224) se sont vues fragilisées ou détruites à travers des catastrophes naturelles et des drames historiques. Cette absence d'archives et de traces tangibles complique sensiblement les choses. Ainsi, les sociétés sans écriture « accordent à la mémoire plus de liberté et de possibilités créatives » et transmettent une mémoire qui n'est pas une mémoire « mot à mot » ; de plus, dans de tels contextes, dévoiler le passé s'inscrit souvent dans la posture d'une « mémoire collective qui tend à confondre l'histoire et le mythe » et peut ainsi se transformer en « histoire idéologique » (Le Goff 1988 : 112-114). Les diverses entreprises nativistes dans l'immédiat post-indépendance le montrent bien. Et jusqu'à nos jours, les luttes identitaires investissent de manière accrue la question de l'autochtonie et de l'ancestralité, comme le constate Mbembe pour l'Afrique subsaharienne⁸³⁵.

Ce qu'Elleke Boehmer appelle les « excavations historiques » (2005 : 185) est donc d'une signification fondamentale dans les espaces postcoloniaux. Car 'avoir une histoire' signifie surtout légitimer son existence, c'est-à-dire la présence du *même* par rapport à l'*autre* : « Clearly, what it means to have a history is the same as what it means to have a legitimated existence: history and legitimation go hand in hand; history legitimates 'us' and not others » (Ashcroft *et al.* 2006 : 317). En revanche, l'absence ou la minceur d'une histoire (re)connue, mais aussi la perte (in)volontaire de mémoire collective peuvent être source de graves problèmes de mentalité et d'identité collective (Le Goff 1988 : 32, 108).

Selon Ashcroft et ses collègues, l'objectif postcolonial quant à l'histoire est donc double. Il ne se situe pas uniquement au niveau de la contestation (« not simply to contest the message of history »), mais également au niveau de la production et de la création : « to engage the medium of narrativity itself, to reinscribe the 'rhetoric', the heterogeneity of historical representation » (2006 : 318). Or il nous semble que ce deuxième volet doit être spécifié. Car s'il est vrai qu'il faut (ré)inscrire l'hétérogénéité dans les représentations du passé, ces investissements peuvent tomber de leur côté dans des instrumentalisation et abus. Une déconstruction postcolonialiste aboutie et rigoureuse – comme nous la trouvons par exemple chez Bhabha – ne subvertit pas seulement les narrations progressistes, unitaires et monologiques des entreprises colonialistes et des dominations occidentales. Elle s'engage en général dans des contre-narrations dont la pluralité et l'hybridité déjouent des essentialisations et mythifications identitaires de *tout* genre,

⁸³⁵ Cf. « La construction du sentiment d'appartenance et la réinvention des identités s'effectuent de plus en plus par le biais de disputes sur les héritages et par la manipulation de l'idéologie de l'autochtonie et de l'ancestralité. » (Mbembe 2005 : 127)

c'est-à-dire également celles possiblement à l'œuvre dans des états post-coloniaux et des paradigmes multiculturalistes.

Dans ce sens, il nous paraît judicieux de jeter un regard critique sur la spécificité postcoloniale de la question histoire/mémoire en trois temps : premièrement, les investissements du passé qui inscrivent leurs hétérogénéités contre les anciennes « pédagogies » coloniales. Deuxièmement, les possibles écueils mémoriels postcoloniaux ainsi que les sorties qui en sont proposées. Enfin, la particularité de la mise en fiction littéraire postcoloniale du passé.

V.1.2.1 Investissements postcoloniaux du passé : hétérogénéités subalternes et abrogation des « pédagogies » coloniales

Nous avons parlé ci-dessus de l'émergence de courants historiographiques « par le bas » et la pression du pluralisme, inhérente aux langages et dynamiques de ces histoires minoritaires. Comme le dit Chakrabarty, cela a mené à un questionnement méthodologique et épistémologique de l'écriture de l'histoire qui fait que l'interrogation « Qu'est-ce que l'histoire ? » doit être posée de nouveau pour notre époque (2008 : 107). Similaires aux appels éthiques des perspectives historiennes et mémorialistes abordés plus haut, cette histoire minoritaire souscrit au principe de l'hétérogénéité autant qu'elle signifie une expansion du cadre de la justice sociale et la démocratie représentative⁸³⁶. L'école indienne des *Subaltern Studies* autour de l'historiographe Ranajit Guha avec son objectif explicite de faire entrer les classes subalternes dans l'histoire de la nation et du nationalisme ainsi que de combattre toute tendance élitiste de l'écriture historique, est un exemple des plus connus de ce paradigme de la conscience des dominés dans le monde postcolonial⁸³⁷.

Cela étant dit, notre intérêt ne porte pas sur la question des historiographies indiennes malgré sa grande influence sur le *postcolonial studies* et particulièrement ses courants matérialistes. En raison des ruptures historiques autrement plus violentes – sans pour autant tomber dans une hiérarchie des tyrannies – le discours sur l'histoire et la mémoire est davantage

⁸³⁶ Cf. « “good” minority history is about expanding the scope of social justice and representative democracy. [...] Being attentive to the “minority” of subaltern pasts, we stay with heterogeneities without seeking to reduce them to any overarching principle. » (Chakrabarty 2008 : 107)

⁸³⁷ Pour des synthèses et discussions critiques des travaux des subalternistes indiens depuis leurs débuts en 1982 jusqu'aux tendances « néo-subalternistes » de nos jours, cf. les articles de Jacques POUCHÉPADASS, “Les *Subaltern Studies* ou la critique postcoloniale de la modernité” (in *L'homme*, n° 156 « Intellectuels en diaspora et théories nomades », oct.-déc. 2000) et “Que reste-t-il des *Subaltern Studies* ?” (in *Critique internationale*, n°24, juillet 2004 : 67-79).

chargé sur le plan identitaire aux Antilles. Car l'absence de l'origine et les voix refoulées du passé y pèsent considérablement.

Un bon exemple pour illustrer ce sujet vient des auteurs de *L'Éloge de la créolité* qui, avec la tonalité émotionnelle qu'on leur connaît, sont unanimes quant au besoin de s'éloigner de la perspective euro- et francocentriste restrictive et l'aliénation mémorielle :

Notre Histoire (ou plus exactement nos histoires) est naufragée dans l'Histoire coloniale. La mémoire collective est notre urgence. Ce que nous croyons être l'histoire antillaise n'est que l'Histoire de la colonisation des Antilles. Dessous les ondes de choc de l'histoire de France, dessous les grandes dates d'arrivée et de départ des gouverneurs, dessous les aléas des luttes coloniales, dessous les belles pages blanches de la Chronique (où les flambées de nos révoltes n'apparaissent qu'en petites taches), il y eut le cheminement obstiné de nous-mêmes. (Bernabé *et al.* 1993 : 36-37)

Le positionnement est clair. Les Antilles sont appelées à se libérer du joug idéologique de l'histoire 'majeure' et de sa logique événementielle avec l'urgence d'une mémoire vive insulaire qui est non seulement déclinée au pluriel, mais qui laisse aussi, et surtout, parler les voix subalternes. Or comment réinvestir les événements qui se sont faits « sans témoins, ou plutôt sans témoignages » (*ibid.* 37) ? Que faire face à une histoire qui est décrite lyriquement comme « cette mémoire-sable voltigée dans le paysage, dans la terre, dans des fragments de cerveaux de vieux-nègres, tout en richesse émotionnelle, en sensations, en intuitions » (*ibid.* 38) ? Car il s'agit là visiblement d'un passé qui résiste à l'historisation (Chakrabarty 2008 : 101). Bernabé et ses collègues soulignent que c'est uniquement à travers l'investissement de ce qu'ils appellent la « vision intérieure » (1993 : 23, 24, 26, 38, 39, 63...) – véritable leitmotiv du manifeste – qu'on saura explorer « ces zones impénétrables du silence où le cri s'est dilué » (*ibid.* 38) selon les propos de Glissant auquel ils se réfèrent. Dans un tel contexte, l'art et l'écriture littéraire sont presque sublimés comme rédempteurs.

Glissant qui s'est exhaustivement engagé contre l'aliénation et l'amputation historiques dans *Le discours antillais* (1981), revisite les sujets de l'histoire et de la mémoire bien entendu aussi dans son œuvre plus récente. Il déconstruit « l'Histoire » comme étant la véritable « fille du mythe fondateur » (1996 : 62) et discute longtemps la violence des filiations des cultures ataviques contre laquelle opèrent ses concepts de l'opacité et du *Divers* (*idem* 1990 : 59-75). C'est en effet l'opacité qui aurait mis à mal toutes les certitudes et « rompu à jamais l'absolu de l'Histoire » (*idem* 1996 : 69). Or si le poète s'intéresse à l'abrogation de la pédagogie coloniale et des orthodoxies progressistes de la pensée modernistes, c'est pour mieux dire le contact des cultures et des histoires. Il est vrai qu'il rejette les logiques exclusivistes des généalogies ataviques, mais c'est avant tout pour mieux explorer et valoriser le passé (et l'avenir) des

cultures composites. Pour Glissant, « la véritable Genèse des peuples de la Caraïbe, c'est le ventre du bateau négrier et c'est l'ancre de la Plantation » (*ibid.* 35).

À poser de nouveau la question de l'investissement du passé minorisé, le poète parle de la mémoire antillaise reconstruite comme une « pensée de la trace » (*ibid.* 17, 69) qui serait constitutive des phénomènes de la créolisation. Pour combler les vides de l'histoire, il suggère une articulation entre histoire et fiction. Une fois de plus, la force fabulatrice de l'écriture littéraire est sollicitée, et cela non pas fatalement en raison de l'absence de traces historiques tangibles, mais pour compléter le travail historien. Avant de creuser cette question essentielle du rapport spécifique de la représentation littéraire concernant l'usage du passé dans l'espace postcolonial, jetons encore un regard sur un dernier aspect de la problématique de la mémoire.

V.1.2.2 Écueils des mémoires postcoloniales et propositions pour en sortir

On peut suggérer que dans l'univers postcolonial le travail de mémoire s'avère crucial en raison d'une histoire souvent violemment niée, sachant que c'est là avant tout l'appel à une nouvelle historiographie plutôt qu'à la mémoire. Mais ces investissements mémoriels posent un certain nombre de problèmes dont une partie fait écho aux sujets discutés ci-dessus. Ainsi, nous retrouverons la logique des positionnements identitaires susceptibles de mener à des manipulations et victimismes. De plus, rappelons quant à la question des histoires minoritaires, qu'il importe de penser le sujet de la différence qui s'inscrit généralement dans une logique de hiérarchisation plus ou moins conflictuelle. Cette problématique a été analysée ailleurs au sujet du multiculturalisme.

Gilroy (2001 : 26) affirme que la mise en mémoire et la commémoration d'histoires de souffrance ne se font pas toujours de manière consensuelle. Le danger de monopoliser les discours est en effet omniprésent et souvent les complexités et ambiguïtés inhérentes dans les identités historiques tendent à ne pas être thématiques. Que ce soit de façon volontaire ou involontaire, cela peut mener d'une part à la transformation de la mémoire en marchandise – fait particulièrement problématique dans le cas de l'esclavage par exemple –, d'autre part à la « concurrence des victimes » (Chaumont 2002). Jean-Luc Bonniol évoque dans ce sens qu'il y aurait une nouvelle « *doxa* mémorielle qui ne peut être remise en cause » et qui se dresserait

même contre l'entreprise historique elle-même⁸³⁸. Avec l'éloignement dans le temps et le métissage, il est bien difficile de démêler les rôles, car « coupables » et « victimes », comme le dit Bonniol (2007 : 185), figurent souvent dans l'ascendance du même individu.

C'est Bernard Mouralis qui rappelle à ce sujet les écueils identitaires qui peuvent se dévoiler lors des demandes de réparations qui sont *a priori* tout à fait justifiées et justifiées. Il affirme qu'il y a quelque chose de rassurant de faire de *l'autre* – qu'il s'agisse de *l'Occident, du pouvoir, de la bourgeoisie, de la société, des hommes...* – l'instance productrice et homogène de la violence (2007 : 309), car cette posture renforce au sein du groupe victime le sentiment de son intégrité et sa justice. Or ce qui paraît comme une logique d'« l'essentialisme stratégique » – et il est symptomatique que Mouralis évoque Fanon et sa théorie sur la contre-violence –, une telle posture mémorielle a tendance à oublier les possibles ambigüités à l'œuvre. Le chercheur a donc raison de souligner la légitimité *conditionnelle* de l'investissement de la mémoire :

[I] est légitime de poursuivre les assassins, d'élever des monuments et d'organiser des cérémonies pour rappeler les crimes imprescriptibles qu'ils ont accomplis. Mais à une seule condition : que ces manifestations, à l'opposé du narcissisme de la logique victimaire et identitaire, contribuent à renforcer entre les hommes le lien symbolique, à faire en sorte que le social triomphe toujours du familial. (Mouralis 2007 : 318)

Une telle optique qui fait penser aux vœux d'une « mémoire apaisée » selon Ricœur nous semble par ailleurs non loin des conceptions fanoniennes elles-mêmes. Nous avons vu que le penseur martiniquais, dans sa lutte pour une culture nationale et une libération des imaginaires coloniaux, se distancie en effet de la Négritude et fustige dans sa fougue caractéristique un nativisme réducteur et folklorique⁸³⁹. Dans *Peau noire, masques blancs* (1952) déjà, Fanon définit son rapport à l'histoire et s'oppose, dans une fameuse exclamation, à ce que le passé se pose comme un frein antagoniste au sujet en devenir : « Je ne suis pas esclave de l'Esclavage qui déshumanisa mes pères » (1975 : 186).

À revenir sur le paradigme de « l'Atlantique noir » de Gilroy, on constate au sujet de la mémoire une transformation. La malédiction initiale de l'exil forcé n'est pas simplement retournée en affirmation identitaire antithétique homogénéisant l'histoire ; elle est plutôt reconstruite comme une perspective privilégiée qui permet des perceptions critiques sur le

⁸³⁸ Jean-Luc BONNIOL, « Comment transmettre le souvenir de l'esclavage ? Excès de mémoire, exigence d'histoire... » (in *Cités*, n° 25, 2006/1 : 183). L'auteur se réfère ici à l'historien Olivier Pétré-Grenouilleau qui s'est fait violemment attaquer en 2005 suite à son opposition d'installer avec la loi Taubira (qui reconnaît la traite et l'esclavage comme crime contre l'humanité) une comparaison implicite avec la Shoah.

⁸³⁹ Cf. « Il ne faut [...] pas se contenter de plonger dans le passé du peuple pour y trouver des éléments de cohérence vis-à-vis des entreprises falsificatrices et péjoratives du colonialisme. [...] La culture nationale n'est pas le folklore où un populisme abstrait a cru découvrir la vérité du peuple. » (Fanon 2002 : 221)

monde de nos jours⁸⁴⁰. Plus récemment, le théoricien anglo-guyanais conceptualise davantage l'usage du passé dans son acception de la diaspora. Comme nous l'avons vu, il s'oppose à l'invocation naïve d'une mémoire commune et monologique comme base d'un différentialisme et accepte la commémoration uniquement sous forme d'une 'tradition non traditionnelle', c'est-à-dire une perspective qui ne se cantonne pas dans une tradition fermée ou simplement répétée (Gilroy 2001 : 123, 129). Tout cela nous semble une manifestation postcoloniale aboutie de la « mémoire exemplaire » d'après Todorov.

Bien évidemment, ce rapport particulier à l'histoire se reflète au niveau des politiques et représentations artistiques, comme nous le montre Stuart Hall (2008b) à l'exemple du jeune cinéma noir en Angleterre qui, à la fin des années 1980, se trouve à une époque charnière. Si ces politiques culturelles noires se sont effectivement opposées avec succès aux dominations représentationnelles traditionnelles, cela a pu mener à la représentation d'un passé monolithique et fixée, *exclusivement* positive ou victimaire, autrement dit une « mémoire littérale » pour reprendre le terme de Todorov. Or, le rapport à l'histoire de ces cultures noires n'est ni simple, ni immédiat. Selon Hall, il y a certes « l'immense héritage des systèmes complexes de représentation et de tradition esthétique » des cultures d'origines – Afrique, Asie, Caraïbes – qui influence profondément les artistes (2008b : 295). Mais les nouveaux profils ethniquement hybrides créent à partir de l'Europe et inscrivent leur art loin des terres ancestrales.

En conséquence, le penseur nous rappelle que la relation qu'ont ces politiques au passé, aux 'racines', aux origines est avant tout « médiatisée et transformée de façon complexe par la mémoire, l'imagination et le désir » (*ibid.*). Il en résulte qu'« il ne peut donc y avoir de simple « retour » ou de « redécouverte » d'un passé ancestral qui ne soit réexpérimenté à travers les catégories du présent » (*ibid.*). En d'autres mots, le passé est inexorablement filtré par le présent, c'est-à-dire par l'identité des acteurs concernés et les postures qu'ils y prennent tenant compte de leurs intérêts. Avec les politiques culturelles noires arrivées à un point de maturité – « la fin d'une certaine innocence critique » (*ibid.* 296) –, les positionnements artistiques (autant que la critique !) ne pourraient donc plus s'investir dans la 'simple' construction et représentation de la différence, dans des catégories identitaires stables, y compris concernant le regard vers le passé. Que cette injonction de Hall à prendre en compte les complexités de la diasporisation hybride sur le vieux continent trouve son écho dans l'univers ultramarin des Caraïbes, et certainement aussi dans l'espace indiaocéaniques, les exemples de Glissant, Marimoutou et Walcott, sur lesquels nous reviendrons dans un instant, le montreront.

⁸⁴⁰ Cf. « What was initially felt to be a curse – the curse of the homelessness or the curse of enforced exile – gets repossessed. It becomes affirmed and is reconstructed as the basis of a privileged standpoint from which certain useful and critical perceptions about the modern world would become more likely. » (Gilroy 1993 : 111)

Si ces réflexions montrent la particularité et la complexité postcoloniales du rapport à l'histoire et à la mémoire, on voit que cette particularité est également tributaire des logiques mémorielles tout court. Dans l'espace postcolonial, la récupération identitaire quant au passé – aussi nécessaire et importante qu'elle soit selon les espaces-temps – n'est donc pas à l'abri de manipulations, de positionnements intéressés, d'investissements abusifs. Car l'usage du passé n'est pas forcément le signe fidèle d'une mémoire historique, c'est souvent une stratégie pour représenter l'autorité sous la forme d'un archaïsme somme toute artificiel⁸⁴¹. Les « pédagogies » et « épistémologies » de la tradition et des filiations, pour reprendre la terminologie de Bhabha, pèsent donc toujours sur le « performatif » et l'« énonciatif » des perspectives plus hétérogènes. Ici le passéisme et la mémoire de la tribu, de la 'souche', des généalogies et le ressassement à l'infini d'un récit qu'il soit victimaire ou idéalisant ; là, le deuil d'une souffrance passée, l'échange et le dialogue historiques menant ultimement à l'ouverture interculturelle. Autrement dit, le sujet histoire/mémoire s'inscrit tout à fait dans la grille du *post-colonial* et du *postcolonial*. Que l'histoire et la mémoire investissent de manière singulière la littérature postcoloniale, et particulièrement celle des îles post-esclavagistes, c'est ce que nous allons discuter par la suite.

⁸⁴¹ Cf. « ...a pastness that is not necessarily a faithful sign of historical memory but a strategy of representing authority in terms of the artifice of the archaic. » (Bhabha 2008 : 52)

V.1.2.3 Quand la fiction postcoloniale investit le passé : travailler le « miroir brisé » ou esquiver la « Méduse » ?

« Jamais notre histoire nous fut contée :
A la place notre mémoire hantée
Par d'autres voyages en d'autres terres
Par d'autres conquêtes sur d'autres mers... »
(Édouard Maunick)⁸⁴²

« The poet appropriates the voice of
the people and the full burden of their
memory. »
(Wole Soyinka)⁸⁴³

Les auteurs de *The Empire Writes Back* (1989) soulignent la difficulté de l'engagement historique postcolonial, car l'institution et la discipline historiennes se caractériseraient par d'importantes logiques d'inclusion et d'exclusion et donc un accès souvent pénible (Ashcroft *et al.* 2006 : 318). Sans aucun doute, c'est à travers l'écriture littéraire que des populations postcoloniales ont eu une entrée discursive dans le 'champ de bataille' puissant et autoritaire de la pensée européenne. Or, nous avons vu que le regard vers le passé – comme tout autre domaine identitaire – n'est pas exempt de positionnements stratégiques qui impliquent souvent des simplifications et manipulations de tout genre. Ainsi Jean-Marc Moura rappelle dans son paradigme de la « scénographie postcoloniale » trois types narratifs traditionnels concernant la représentation de l'histoire : une réinterprétation d'anciennes luttes pour inspirer le présent, le récit de la communauté perdue, l'autobiographie symbolique (1999 : 131). Il n'est pas surprenant de voir dans ces textes des perspectives problématiques du passé, c'est-à-dire des portraits monologiques qui se cantonnent dans ce que Glissant appelle « le leurre chronologique »⁸⁴⁴ au lieu d'investir une mémoire en quête qui assume ses contradictions, ses ambiguïtés, ses amnésies. Autrement dit, nous sommes ici souvent dans la transposition des logiques mémorielles « abusives » et « victimaires » que nous avons discutées plus haut sur le texte littéraire. Que cela ne soit pas uniquement l'apanage d'un militantisme littéraire révolu certains de nos romans mauriciens mettant en scène une mémoire plus ou moins fortement ethnicisée le montrent.

⁸⁴² Édouard MAUNICK, "D'exil en l'île" (in *En mémoire du mémorable. Suivi de Jusqu'en terre yoruba*, Paris, L'Harmattan, 1979 : 50)

⁸⁴³ Wole SOYINKA, *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness* (New York, Oxford University Press, 1999 : 21)

⁸⁴⁴ Édouard GLISSANT, *Le discours antillais* (Paris, Seuil, 1981 : 39), cité par Moura (1999 : 134).

Or une approche plus mûre, plus *postcoloniale* dirons-nous, est bien évidemment celle qui investit le regard en arrière sans se complaire ni dans la nostalgie, ni dans la lamentation, mais qui est dans l'interaction entre passé et présent, qui intervient sur l'histoire dans un but de construction, de responsabilisation, de dynamisme par rapport au présent (Moura 1999 : 135-136) ; en d'autres mots, une littérature qui œuvre dans l'optique de la « mémoire exemplaire » (Todorov). Une telle posture est adoptée par un des représentants les plus célèbres des lettres postcoloniales, Salman Rushdie, qui pense le rapport entre histoire et fiction aussi bien dans ses romans que ses textes critiques.

Rushdie, qui est connu pour les reterritorisations dans ses fictions historiographiques, crée, par rapport à son roman *Midnight's children* (1981), la fameuse expression des « patries imaginaires » :

It may be that writers in my position, exiles or emigrants or expatriates, are *haunted by some sense of loss, some urge to reclaim, to look back*, even at the risk of being mutated into pillars of salt. But if we do look back, we must also do so in the knowledge – which gives rise to *profound uncertainties* – that our physical alienation from India almost inevitably means that we will *not be capable of reclaiming precisely the thing that was lost*; that we will, in short, *create fictions*, not actual cities or villages, but invisible ones, *imaginary homelands*, Indias of the mind. (Rushdie 1992 : 10, nous soulignons)

Malgré le mode dubitatif, son propos est clair. Si la distance surtout géographique avec un ancien espace-temps peut créer une véritable obsession de revisiter le passé, ce pas important et quelque douloureux qu'il soit doit être entrepris dans la conscience de ne pas pouvoir représenter le passé tel qu'il a été. La fabulation est inévitable. Quand Rushdie parle donc de la mémoire faillible et la vision fragmentaire du protagoniste de son roman, il évoque l'image du « miroir brisé » aux morceaux nécessairement perdus⁸⁴⁵. La fameuse métaphore du miroir réaliste stendhalien prend alors une allure bien particulière. Avec une telle optique qui fait fusionner explicitement des dimensions historiographique et fictionnelle, il semble logique que le texte littéraire paraisse suspect. Dans des propos qui font écho à ceux de De Romilly plus haut, l'écrivain d'origine indienne nous le rappelle avec son oxymore d'une « vérité imaginaire » qui serait à la fois honorable et douteuse⁸⁴⁶.

Cependant, si le miroir cassé et rebricolé peut sembler douteux pour celui qui chercherait dans de telles fictions historiographiques rien de plus que la simple littérisation d'une pose historienne, l'écrivain, paradoxalement, y voit même une certaine portée salvatrice. Assurément, le regard vers le passé ne surgit pas seulement comme un reflet nostalgique, mais

⁸⁴⁵ Cf. « It may be that when the Indian writer who writes from outside India tries to reflect that world, he is obliged to deal in broken mirrors, some of whose fragments have been irretrievably lost » (Rushdie 1992 : 10-11)

⁸⁴⁶ Cf. « [I]maginative truth is simultaneously honourable and suspect. » (Rushdie 1992 : 10)

devient également un précieux outil capable de travailler le présent, d'investir la lutte des représentations qui est au fond politique. C'est donc précisément la nature partielle et fragmentaire de la mémoire qui comporterait une telle force génératrice. Selon Rushdie, le « miroir brisé » obtient ainsi autant de valeur qu'un miroir supposément intact⁸⁴⁷ ; l'utiliser pour prendre une attitude responsable vers le contemporain paraît comme la manifestation aboutie d'une « mémoire exemplaire » (Todorov).

Une telle interprétation puissante du lien entre histoire et fiction littéraire concerne sans aucun doute grand nombre d'écrivains postcoloniaux – et bien d'autres ! – et l'expérience de l'exil, nous l'avons vu, est inscrite dans la littérature mauricienne dès ses débuts. Mais que faire avec des écrivains pour qui l'histoire mise en scène est, selon les mots de Robin, « un passé d'où l'expérience s'est retirée »⁸⁴⁸ ? Que faire de plus dans le cas des cultures postcoloniales créoles dont l'enracinement anhistorique est avéré et dont la mémoire a été amputée (Affergan 1997 : 238) ? Car si la fabulation est aussi inévitable que salutaire pour un Rushdie qui parle de son enfance à Bombay et reconstruit son histoire familiale grâce à des sources tangibles aussi lacunaires qu'elles soient, comment situer la Mer des Caraïbes et les Mascareignes et leur passé aussi lourd qu'opaque qui largement résiste à l'historisation ? S'il s'agit certes là de sociétés aux grandes carences historiques et aux sévères fractures ontologiques, nous allons voir que ces espaces peuvent bien être décrits comme « des laboratoires aboutis d'expérimentation postcoloniale [du] dialogue entre littérature et histoire »⁸⁴⁹.

C'est l'approche de Francis Affergan qui peut nous éclairer à ce sujet. Dans son étude sur les Antilles, l'ethnologue souligne qu'en raison des bouleversements historiques et le violent choc des contacts, le monde caribéen aurait perdu son « enchantement » et qu'il aurait été obligé de « construire de toutes pièces une mémoire fictionnelle des origines » (1997 : 1993). Ce seraient des tentatives romanesques qui auraient mené à la « reconstruction d'un monde imaginaire » et qui prendraient ainsi de nos jours en charge un certain « réenchantement du monde » (*ibid.*). Dans ces sociétés métissées et mobiles qui sont confrontées à des passés les plus divers n'ayant toutefois laissé que peu de traces, la fiction a effectivement une fonction capitale. Elle y joue un double rôle, à savoir « de réinvention d'une histoire impossible et truquée » d'une part, « de comblement de vides dans l'histoire institutionnelle » de l'autre (*ibid.* 231). Ce sont en particulier des productions romanesques qui se chargent de « rappeler en contrepoint les événements

⁸⁴⁷ Cf. « The broken mirror may actually be as valuable as the one which is supposedly unflawed. [...] It was precisely the partial nature of these memories, their fragmentation, that made them so evocative for me. [...] The broken glass is not merely a mirror of nostalgia. It is also, I believe, a useful tool with which to work in the present. » (Rushdie 1992 : 11-12)

⁸⁴⁸ Cf. le titre de Robin 2007 qui emprunte l'expression à l'historien allemand Reinhart Koselleck.

⁸⁴⁹ Véronique BONNET, Guillaume BRIDET & Yolaine PARISOT (dir.), *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, « Caraïbe et océan Indien. Questions d'histoire » (Paris, L'Harmattan, 2009/2 : 11)

fondateurs de ces sociétés » (*ibid.*), donc avant tout la colonisation, l'esclavage, l'engagisme. Le texte littéraire dit ce que l'histoire tait. Le roman est ainsi amené à reconstruire artificiellement l'origine manquante et opère à ce titre une « pseudo-mythologisation » à travers laquelle « les identités sont construites, défaites, modelées, morcelées, segmentées, substitués les unes aux autres, se chevauchent dans un enchevêtrement où il devient difficile de discerner un fil conducteur dominant » (*ibid.* 239). Fondées sur de l'affectif et du politique, ces fictions créeraient donc avant tout des « modèles d'identifications culturelles » (*ibid.*) et Affergan donne l'exemple de l'héroïsation imaginaire et vindicative de l'icône du marron d'un côté, la survalorisation des légendes autour des engagés de l'autre. Il s'agit donc d'une manifestation particulière, dynamique et surtout ultra-contemporaine de l'« imagination » d'une communauté composite (Anderson 1983).

De ce fait, il importe de voir que dans le cas de la Caraïbe – et sans aucun doute aussi dans le monde mascarin –, nous sommes en présence de sociétés qui s'érigent sur leurs « propres processus de mise en scène » (*ibid.* 240). Selon Affergan, l'approche scientifique devrait donc prendre en considération la signification essentielle de l'imaginaire fictionnel de ces cultures composites. Dans ce sens, l'ethnologue postule pour la recherche d'une collaboration forte de l'histoire et de l'anthropologie (*ibid.* 248), et, pour ce faire, propose le concept de l'« anthropoïétique »⁸⁵⁰. Après ce qui peut être considérée comme une certaine caution scientifique de l'investissement conjoint entre histoire et fiction dans l'espace post-colonial et post-esclavagiste, que disent les écrivains eux-mêmes ?

Dans la continuité de ce que nous avons dit plus haut, on citera en exemple les auteurs de la *Créolité*, qui, afin de se libérer de la « fausse mémoire » imposée (Bernabé *et al.* 1993 : 37), exaltent la littérature d'une certaine manière comme rédemptrice des aliénations de l'histoire. Quand ils affirment que « [s]eule la connaissance poétique, la connaissance romanesque, la connaissance littéraire, bref, la connaissance artistique » saurait les « déceler », les « percevoir », les « ramener évanescents aux réanimations de la conscience » (*ibid.* 38), cela ressemble presque mot à mot à la perspective d'Affergan. L'ethnologue parle en effet d'une société « sans passé légitimant, sans arrière-monde » que « seule une fiction serait en droit de révéler à elle-même » (1997 : 243). Cela dit, Bernabé et ses collègues soulignent dans une note

⁸⁵⁰ La poïétique qui fait partie de l'esthétique est un néologisme forgé par Paul Valéry en 1937 pour désigner à la fois les potentialités qui sont inscrites dans l'humain, la matière et les situations, le processus de création lui-même, ainsi que l'étude de toute pratique de création (Michel POUJEOISE, « Poïétique », in *Dictionnaire de poétique*, Paris, Belin, 2006 : 373-374). Affergan (1997 : 238-243) crée le concept d'anthropoïétique afin qu'on soit capable de « penser un espace "poïétique" (contes, mythes inventés, récits construits et déconstruits...) » ce qui permettra un nouveau regard sur l'ethno-anthropologie et l'histoire antillaises (*ibid.* 182). Selon le chercheur, l'acceptation que ces sociétés « construisent en quelque sorte leur histoire au présent, à travers une anthropoïétique de l'événement » devrait mener à une réorientation éthique de la discipline, entre autres, vers une « étude des mondes possibles », autrement dit une « anthropologie des personnes, des relations et des modalités de la réciprocité » (*ibid.* 243, 249, 270).

que l'art et la littérature ne concurrenceraient pas la science, mais qu'ils permettraient d'« explorer » avec « intensité » qui reste « inaccessible » aux savants et ainsi nous « rapprocher des complexités du réel » (1993 : 63).

Une telle perspective correspond certainement aussi à celle de Glissant qui, de manière toutefois plus cryptique, complexe et visionnaire, se prononce ouvertement en faveur d'un amalgame entre histoire, mémoire et fiction. Il suffira à cet endroit de citer son idée d'une « *vision prophétique du passé* » que le poète décrit ainsi :

[l]e passé ne doit pas seulement être recomposé de manière objective (ou même de manière subjective) par l'historien, il doit être aussi *rêvé de manière prophétique*, pour les gens, les communautés et les cultures dont le passé, justement a été occulté (Glissant 1996 : 86, nous soulignons)

Si elle trouve des échos dans d'autres projets d'écrivains et de penseurs des espaces créoles, une telle prophétie concernant une histoire dépossédée nous semble toutefois assez exceptionnelle. Elle s'inscrit entièrement dans le projet audacieux et la rhétorique quelque peu utopiste de Glissant.

Même s'il existe d'importantes divergences entre l'histoire des contacts et des échanges aux Antilles et celle de l'océan Indien, le rôle privilégié de la littérature afin d'investir le lieu face au vide originel et aux violences du passé est une préoccupation partagée. C'est ce que montre Carpanin Marimoutou selon qui le texte fictionnel réunionnais inévitablement « pose et pense [cet] enjeu anthropologique majeur » (2002 : 132) qu'est la dialectique permanente entre lieu et lien, intimement liée à la question de l'histoire et de la mémoire. Pour le chercheur et poète, une des questions fondamentales de la littérature de son île – et cela vaut de même pour celle de Maurice – serait de savoir « comment fonder le lieu ; comment créer le lien qui permettrait de fonder le lieu, de l'habiter ? » (*ibid.*). Il constate que souvent l'histoire est mise en scène comme « catastrophe » ou « ratage » et que le texte pense « le lieu de vie comme lieu de mort, le monde comme tombeau des désirs et des possibles » (*ibid.* 133). Or d'autres manières de penser le lieu seraient possibles, afin de voir, au-delà des légendes impossibles et rêves nostalgiques, des « tentatives des hommes » pour « négocier à chaque instant le lien qui les unit » (*ibid.* 135). À la fois similaire et différent de Glissant, ce sont la créolisation ainsi qu'une forme de surnaturel qui pallient l'absence d'origines, d'Histoire, de cosmogonies selon Marimoutou :

Là où le mythe fait défaut, là où l'Histoire manque, ils sont réinscrits dans une mémoire du lieu et des habitants du lieu par l'intermédiaire d'une pensée et d'une pratique spécifiques du surnaturel [...] que l'on peut lire d'une certaine façon, comme la présence sur la terre réunionnaise ainsi créolisée, des terres d'origines. (*ibid.*)

C'est là une philosophie du lien et du partage et non de la confrontation, car en fin de compte tout dans l'île « vient d'ailleurs » et est « transformé sur place, pour construire le lieu » (*ibid.*). Une telle perspective ne se laisse donc pas déterminer par les antagonismes du passé, mais inscrit l'histoire dans ce qui est appelé « un entre-deux du deuil qui fait place aux fantômes tout en les tenant à juste distance de l'humain » (*ibid.*). Clairement, la thématique de l'histoire et de la mémoire continuent à travailler ces constructions littéraires.

Les stratégies proprement littéraires de mettre en scène la mémoire, de transposer la violence de l'histoire trouée dans le texte fictionnel sont les plus diverses, comme nos analyses le montreront. Il suffira de souligner à cet endroit que les œuvres en question donnent souvent des dates, des références de lieux et de personnes historiques ou autres renvois intertextuels et s'ancrent ainsi dans des réalités connues ou vérifiables. Les vignettes historiographiques ou informatives qui permettent un cadrage historique et confèrent une certaine authenticité ne sont pas toujours exemptes de didactisme, mais s'inscrivent généralement dans une posture qui rappelle ce que Ricœur nomme l'« ambition véridictive de la mémoire »⁸⁵¹. En même temps, leur imagination explore les marges, remplit les failles, peuple les vides, examine les non-dits, trouble les idées reçues et les vérités. Quant à la poétique, il est question de narrativisation, dramatisation, poétisation, voire de « tragédisation » (Bouju 2007 : 167) du temps historique et de ses aléas. Car s'il s'agit souvent d'une 'simple' optique de témoignage⁸⁵² dans la ligne droite d'un réalisme affirmé, parfois le roman construit la violence de la mémoire trouée dans le texte lui-même. Ainsi, qu'un événement de l'histoire ne surgisse que de manière passagère et par bribes soutient textuellement l'idée d'un investissement mémoriel qui travaille avec des miettes et morceaux, avec quelques fragments d'un « miroir cassé » impossible à rafistoler dans une forme cohérente et encore moins complète. Au niveau du discours, cela peut se manifester tantôt par une langue hachée, tantôt par des silences et des vides. Dans ce sens, on pourra également interpréter l'hybridité générique comme se fondant sur les traumatismes originaux (ou leur réactivation) et il importe de voir l'évident symbolisme de la polyphonie dans la thématique de la mémoire. Car dans un espace où le discours univoque et monologique a longtemps occulté la pluralité et les complexités du vécu historique, la polyphonie vise en effet à déconstruire la linéarité et l'univocité bien connues tant de l'historiographie officielle que des épopées ou des romans à thèse de la première heure (Bonnet *et al.* 2009 : 10-11).

⁸⁵¹ Paul RICŒUR, « Définition de la mémoire d'un point de vue philosophique » (in Barret-Ducrocq 1998 : 31). Cf. également Ricœur 2000 : 107.

⁸⁵² Bien entendu, la thématique du témoignage en littérature est loin d'être 'simple' mais, au contraire, très complexe ce que montre, à titre d'exemple, la riche discussion scientifique autour des écrivains-témoins face à des événements collectifs traumatiques, avant tout la Shoah.

Enfin, que le positionnement littéraire puisse aussi radicalement briser avec l'idée de l'exploration du passé l'exemple de Derek Walcott le montre dans un article au titre évocateur – "The muse of history"⁸⁵³ –, l'écrivain saint-lucien, nobélisé en 1992, expose sa philosophie de l'histoire et propose un au-delà de toute confrontation avec le passé. Il s'élève entre autres contre l'afrocentrisme affirme qu'avec le temps tout événement deviendrait mémoire et donc sujet à invention, que tout fait serait susceptible de se mythifier⁸⁵⁴. Selon le poète, l'histoire est décrite comme la « Méduse » du Nouveau Monde qui pétrifie l'artiste⁸⁵⁵. Ceci mènerait à une ossification de sa littérature dans des fictions tantôt victimaires ou héroïques, tantôt dénonciatrices ou dépressives. Ainsi, les textes se perdraient dans de la polémique ou du pathos :

In the New World, servitude to the muse of history has produced a literature of recrimination and despair, a literature of revenge written by the descendants of slaves or a literature of remorse written by the descendants of masters. Because this literature serves historical truth, it yellows into polemic or evaporates in pathos. (Walcott 1974 : 2)

Visiblement, Walcott s'oppose aux investissements identitaires du passé et aux nostalgies de tout genre. Ni accusation ou repentance, ni honte ou révérence (« *shame and awe* ») ne seraient acceptables, car l'horreur du passé concernerait en même temps les descendants des victimes que des bourreaux⁸⁵⁶. Or l'amnésie serait la véritable histoire du Nouveau Monde⁸⁵⁷ et l'esthétique littéraire devrait en témoigner en refusant d'instrumentaliser l'histoire : « The truly tough aesthetic of the New World neither explains nor forgives history. It refuses to recognize it as a creative or culpable force » (*ibid.* 2). Sans équivoque, Walcott réclame un au-delà des lamentations mémorielles et postule que l'arrivée ultramarine soit considérée comme le début et non la fin de l'histoire : « To such survivors [...], their degraded arrival must be seen as the beginning, not the end of our history. The shipwrecks of Crusoe and of the crew in *The Tempest* are the end of an Old World » (*ibid.* 6).

⁸⁵³ Derek WALCOTT, "The muse of history" (in Orde COOMBS (éd.), *Is Massa Day Dead? Black Moods in the Caribbean*, New York, Doubleday & Anchor, 1974 : 1-27)

⁸⁵⁴ Cf. « In time every event becomes an exertion of memory and is thus subject to invention. The further the facts, the more history petrifies into myth. » (Walcott 1974 : 2)

⁸⁵⁵ Notons que la métaphore de la Méduse au regard immobilisant n'est pas sans rappeler l'image de la statue de sel qu'avait évoquée Rushdie plus tôt, avec la différence toutefois que l'auteur d'origine indienne – d'une situation d'énonciation qui se distingue de celle de Walcott – postule d'affronter ce risque de pétrification dans la quête historiographique de la fiction.

⁸⁵⁶ Cf. « But who in the New World does not have a horror of the past, whether his ancestor was torturer or victim? Who, in the depth of conscience, is not silently screaming for pardon or for revenge? » (Walcott 1974 : 4)

⁸⁵⁷ Cf. « amnesia is the true history of the New World » (Walcott 1974 : 4)

Une telle philosophie de l'histoire nous semble correspondre, au moins en partie, tant à Glissant et son idée de la genèse des îles sur l'océan et dans la plantation⁸⁵⁸, qu'à Marimoutou pour qui la problématique majeure qui structure la littérature insulaire – à savoir la question de « la place de l'île dans l'univers et celle faite à l'homme dans l'île » (2002 : 132) – se résout dans une optique de la créolisation. Sans aucun doute, il y a ici également des échos avec « l'Atlantique noir » de Gilroy et l'idée de diasporisation selon Hall. Or avec sa conception de non seulement rejeter les dialectiques poétiques typiques de l'espace insulaire comme infernal ou paradisiaque, mais de se prononcer aussi pour une amnésie quasi adamique, Walcott est certainement encore plus radical que ses homologues. Si une telle projection amnésique afin de se débarrasser entièrement du passé colonial peut paraître pour d'aucuns comme si l'on jetait le bébé avec l'eau du bain, il semble plutôt qu'il s'agit d'une position assez révolutionnaire. Pour un écrivain qui affirme qu'il s'intéresse à l'homme comme « être qui est habité par des présences et non pas enchaîné au passé », une vraie maturité de la littérature du Nouveau Monde consisterait en effet dans « l'assimilation des traits de chaque ancêtre »⁸⁵⁹.

On n'aurait pas tort de dire que le penseur saint-lucien, en parlant de Crusoé et de Prospero ainsi que de Vendredi et de Caliban, investit une vision qui tente de penser un au-delà de 'seulement' deux histoires et deux cultures, et que ce serait certes complexifié dans la pluralité de l'océan Indien en général, celle de Maurice en particulier. Or cela n'invalide aucunement les piliers de sa pensée quant aux usages du passé et la focalisation sur le nouveau lieu à construire. Autrement dit, à Maurice où l'on a toujours tendance à chérir le lien ancestral, sublimer l'idée des racines et ainsi nourrir l'antagonisme ethnique, s'ouvrir à une conception comme celle de Walcott pourrait avoir un effet bénéfique. C'est là une optique qu'une partie de la production de la jeune génération d'écrivains semble partager. Car il est indubitable qu'un au-delà de cette « Méduse » qu'est l'histoire tend non seulement vers une mémoire véritablement « apaisée » (Ricœur), mais contribuerait aussi à davantage former une identité mauricienne commune. Mais ne sautons pas les étapes et voyons par les réflexions qui suivent comment est gérée et pensée la dialectique de l'histoire et de la mémoire dans l'île multiculturelle.

⁸⁵⁸ Notons par ailleurs que Walcott – à côté de Brathwaite – figure dans l'épigraphe de *Poétique de la Relation* (1990) de Glissant.

⁸⁵⁹ Cf. « a being inhabited by presences, not a creature chained to his past » et : « [literary] maturity is the assimilation of the features of every ancestor » (Walcott 1974 : 2, 1)

V.1.3 Usages du passé dans la multiculturalité mauricienne

« La hantise de la naissance pèse sur ces îles. »

(Jean-Louis Joubert)

« Mauritians are obsessed by the past and see it as a source of identity, stability, meaning and solace. »

(Rosabelle Boswell)

À Maurice, compte tenu de sa brève histoire mouvementée et sa population dont les ancêtres viennent tous d'ailleurs, le rapport au passé est particulièrement lourd de sens. Une grande hétérogénéité ethnoculturelle et socioéconomique, une cristallisation sociétale qui opère en permanence par des logiques de compétition, des rapports multiples et fluctuants entre diverses communautés aux identités plus ou moins fixes : il n'est pas étonnant que la question de l'histoire et de la mémoire y soit un sujet extrêmement complexe. Et cette question doit être conjuguée au pluriel, car il n'existe pas de véritable consensus de ce qu'est l'histoire mauricienne.

La multiplicité des regards historiques et mémoriels est effectivement de mise dans l'île et cela pour plusieurs raisons. D'abord, si le peuplement est historiquement *la* référence commune, les motivations des diverses migrations diffèrent et les groupes s'inscrivent dans des rapports sociaux hautement inégalitaires et hiérarchisés dans l'île. Aussi les « *defining moments* » (Chan Low 2008) et les affirmations identitaires des communautés ne sont ni les mêmes ni se font en même temps ; historiquement, la présence des uns ou des autres dans l'île n'a pas le même symbolisme. En conséquence, si les événements sont vécus différemment, ils signifient donc aussi différemment dans la longue durée et le regard rétrospectif. Comme ailleurs, diverses personnalités historiques – Mahé de Labourdonnais, Robert Farquhar, Ratsitatane, Adolphe de Plevitz, Sir Seewoosagur Ramgoolam, Gaëtan Duval⁸⁶⁰... – font plus ou moins partie de luttes d'interprétation concernant leur véritable rôle dans le passé de l'île. En outre, notons que l'accès aux ressources historiques et donc à la mémoire reste inégalitaire.

⁸⁶⁰ Dans l'ordre, il s'agit de : gouverneur français et fondateur de Port-Louis, premier gouverneur britannique, prince malgache au XIX^e siècle qui mène un complot et est exécuté, planteur blanc qui s'engage à la fin du XIX^e siècle pour une amélioration des conditions des engagés, 'père' de l'indépendance, leader du PSMD pendant plusieurs décennies jusqu'aux années 1990.

Enfin, les positionnements mémoriels déterminent symboliquement et concrètement l'accès aux capitaux culturels et donc aux capitaux en général, comme le dit Boswell : « [i]n 'boundary' conscious Mauritius, pronouncements about who possesses culture and how one is able to commemorate cultures are [...] invariably political » (2006 : 8). Une fois de plus, la relation entre mémoire et histoire ne se laisse pas analyser en dehors de ses dimensions et implications politiques.

En définitive, les faits historiques sont d'une grande complexité et échappent aux interprétations faciles. La créolisation sociale et biologique qui investit les profils européens, africains et asiatiques à partir de leur rencontre dans l'île mène en effet à ce qu'une assignation entre dominant et dominé, entre coupable et victime soit complexe dès les origines et devienne de plus en plus difficile, parfois impossible de nos jours. S'il y a certes des constances de ces rôles le long de l'histoire, il faut prendre en compte la réalité des hiérarchies entremêlées et de plusieurs dominations et subalternités avec leurs relations à la fois conflictuelles et solidaires selon les époques. De plus, les perspectives concernant à la fois les lieux des origines et la terre d'accueil sont ambiguës et ambivalentes. Les ailleurs se voient investis ici de nostalgie, là de rejet, le regard passé des ancêtres jeté sur l'île est tantôt interprété comme la promesse d'une nouvelle vie, voire la quête de l'eldorado, tantôt comme une malédiction, un enfer insulaire. L'ici et le là-bas sont inscrits dans diverses optiques de continuités ou de ruptures et, suivant les conditions de la migration, les combinaisons sont multiples entre liberté et domination, individuation ou dépendance dans l'île. Est-il surprenant que ces optiques divergentes constituent de nos jours des enjeux représentationnels, politiques et médiatiques considérables ?

Selon Affergan (1997 : 177), il existe deux manières de reconstruction historique dans le monde créole amputé de son histoire : *primo*, une « mythologisation des origines » ; *secundo*, une « pseudo-mythologie » regroupant tous les apports dans une même unité mobile, comme le fait par exemple la *Créolité* antillaise⁸⁶¹. Il semblerait qu'on retrouve à Maurice davantage la première option. Les différentes mémoires y paraissent généralement en compétition plutôt que dans la construction d'un récit partagé.

⁸⁶¹ Sur le plan littéraire, on situerait la cosmogonie de la Lémurie comme exemple d'une telle mythologisation dans l'espace marseillais.

Mémoires plurielles et fragmentées, ou la difficulté de construire un « récit partagé »

À Maurice, en l'absence d'une vision unifiée de l'histoire coloniale, les mémoires se fragmentent, éclatent, se constituent en mosaïque, voire entrent en compétition. Il semblerait que le dicton *Sak Zako protège so montagne*⁸⁶², utilisé habituellement pour le népotisme en politique, pourrait s'appliquer à la dialectique entre histoire et mémoire ainsi qu'à leurs représentations et leurs utilisations politiques concurrentes. Dès l'indépendance, cela devient une question controversée ce dont témoignent des débats parlementaires où un député non hindou taxe de communalisation de la mémoire le fait que les archives de l'immigration indienne sont transférées au MGI et non pas aux Archives nationales (Peghini 2009 : 79). Rappelons aussi l'affaire, en juin 2011, autour de l'accessibilité aux archives du MGI et du caractère prétendument sensible des informations historiques concernant les castes. Il règne en effet dans l'île une logique bien particulière. Selon Boswell, des mythifications du passé permettent aux groupes en co-présence de s'homogénéiser ce qui leur confère un pouvoir symbolique et matériel :

...in order to achieve control (or maintain hegemony) dominant groups are compelled to construct fictions of homogeneity relating to the various groups within the hegemony. Myth, legend and history become resources that enable the crafting or maintenance of this fiction (Boswell 2006 : 12).

Au niveau des mémoires s'opère donc avant tout la tension des deux communautés les plus grandes : les Indo-Mauriciens d'un côté et les Créoles de l'autre, sachant que le passé de la plantocratie blanche fait également partie des principaux investissements mémoriels, et non des moindres. Quitte à schématiser un sujet autrement plus complexe, on peut dire que les Franco-Mauriciens tendent à euphémiser le passé colonial et les violences de l'exploitation sucrière. S'ils ont fait valoir leur identité déjà sous le règne britannique en raison de leur antériorité dans l'île et de leur rôle dans la fondation de la colonie, ils font depuis l'indépendance profil bas concernant tout rapport historique hégémonique. Les Indo-Mauriciens de leur côté se positionnent déjà depuis les années 1930, mais en particulier dès 1968, dans une récupération identitaire, une abrogation du passé colonial et une réhabilitation de la figure de l'engagé. Ceci est lié à un investissement symbolique fort de leur implication dans l'indépendance. Les Créoles en revanche ne commencent à 's'approprier' l'esclavage que tardivement, dans le sillon du

⁸⁶² Cf. 'Chaque singe protège sa montagne'. Une version à première vue moins antagoniste et mettant l'accent davantage sur la tolérance religieuse et culturel, mais qui paraît suivre la même logique différentialiste serait *Sakenn pe prie dan sa fason* ('Chacun peut prier à sa manière').

« malaise créole », ce qui constitue un travail de mémoire difficile et hésitant face à un passé longtemps (et toujours) tabouisé. L’esclavage étant plus stigmatisé que l’engagisme, et son déracinement ayant rendu la poursuite d’un lien diasporique quasi impossible, fait que sur le plan de l’investissement du passé, les Créoles mauriciens vont à la marge d’une nation qui valorise les liens ancestraux.

D’un point de vue officiel, Maurice ne peut investir pour sa construction nationale ni d’unité ethnique ni de mythe d’origine commun⁸⁶³. Aussi la production de la mémoire au niveau de l’état s’inscrit – est-ce surprenant ? – dans la logique multiculturaliste, ouvertement propagée et gérée depuis 1968 majoritairement par des intérêts des Indo-Mauriciens. Surtout dans les premières années de la nation indépendante, des positionnements identitaires investissent la question de l’histoire. Ainsi, comme le dit Peghini (2009 : 458), la date de l’Indépendance est significative de la production d’un registre mémoriel qui se rattache de manière générale à l’ancestralité indienne, et plus particulièrement à un symbolisme libérateur revendiqué⁸⁶⁴. Les enjeux socio-symboliques dans la gestion du patrimoine⁸⁶⁵ s’inscrivent également dans une telle logique qui témoigne d’une « lutte pour la domination du souvenir et de la tradition » et montre que la mémoire est « non seulement une conquête », mais aussi, et surtout, « un instrument et un objectif de puissance » (Le Goff 1988 : 174-175). Cela dit, le jeune état post-colonial a tendance à occulter des sujets historiques dits sensibles, comme l’affirme Chan Low (2004 : 410) – fait qui semble tout sauf révolu de nos jours – et on constate un certain malaise à aborder le passé sur un mode conciliant et unifié.

La vision historique officielle est alors souvent celle de la juxtaposition, ce dont témoigne la série *Venus d’ailleurs*, quatre films-documentaires réalisés récemment qui abordent le peuplement de l’île non pas par tranche historique, mais par mouvement migratoire des communautés principales⁸⁶⁶. C’est là une fixation et consolidation des représentations traditionnelles : un système de référence stable, une communauté historiquement ancrée, un

⁸⁶³ Cf. « Mauritian nationalism cannot, apparently, draw upon either a shared mythical past or ethnic unity in its ideological self-justification. » (Eriksen 1998 : 143)

⁸⁶⁴ Cf. « Ce 12 mars est loin d’être un hasard du calendrier. Cette date qui marque l’acte de naissance de notre nation relève de tout un symbolisme de libération. Sir Seewoosagur Ramgoolam a délibérément choisi cette date pour rappeler la longue marche du sel du Mahatma Gandhi. » (Navin RAMGOOLAM, “Unité, j’écris ton nom”, in *L’Express*, édition spéciale « 40 ans d’indépendance », 29 février 2008 : 17)

⁸⁶⁵ Peghini donne à ce sujet l’exemple de l’Imprimerie nationale, un bâtiment du XVII^e siècle, qui est remplacée à la fin des années 1980 par une nouvelle banque d’État, une affaire qui prend une tournure communaliste et oppose le gouvernement et l’élite franco-mauricienne et mulâtre. Selon l’auteure, il s’agirait d’une démonstration « que le pouvoir était bien détenu par les Indo-Mauriciens » ; autrement dit, l’Imprimerie aurait été « sacrifiée sur l’autel de la légitimité étatique » (2009 : 450). Aujourd’hui, on pourrait cependant davantage constater le rôle fédérateur du patrimoine mauricien, perçu désormais comme patrimoine national, en particulier avec une visée touristique.

⁸⁶⁶ Alain GORDON-GENTIL et David CONSTANTIN, “La grande aventure de l’immigration indienne à Maurice” (2007), “La grande aventure de l’immigration africaine à Maurice” (2008), “La grande aventure de l’immigration française à Maurice” (2009), “La grande aventure de l’immigration chinoise à Maurice” (2010), Pamplemousses Production Ltd.

telos mythique et sûr de lui-même... Le fait d'encourager et d'entretenir officiellement des histoires et mémoires séparées entre différentes communautés correspond, en effet, à ce que Bhabha théorise comme l'unité politique de la nation. Ainsi, l'état mauricien dénie la pluralité moderne de l'île pour la canaliser dans un espace de signification archaïque et mythique. En d'autres mots, la territorialité de la nation moderne est paradoxalement représentée dans la temporalité atavique du traditionalisme⁸⁶⁷.

Qu'il y ait une certaine réticence à investir des sujets historiques sensibles *L'interculturel ou la guerre* d'Issa Asgarally semble même le montrer où l'auteur engagé contre le communalisme postule certes la déconstruction de la chronique coloniale, la réactualisation d'autres récits historiques ethnocentristes et une réhabilitation de phénomènes syncrétiques du passé (2005 : 41), mais ne dit rien à ce propos de sa propre île.

Quant aux deux grandes histoires de souffrances dans le passé de l'île, à savoir l'engagisme et l'esclavage, qui sont enseignées depuis la fin des années 1970 à l'école, le discours officiel entretient par ailleurs « un parallélisme systématique » (Chan Low 2004 : 410, 413). Comme le dit Eisenlohr (2006 : 54), les conceptions traditionalistes à la « Little India » chérissent une mémoire purement victimisante concernant l'engagisme et la colonisation. Cela se manifeste entre autres lors de la cérémonie du 2 novembre pour l'engagisme où la variété des motivations et expériences migratoires est réduite à un simple paradigme de subalternité, l'idée d'une communauté de destin et de souffrances. L'ancienne oppression est ainsi clairement mobilisée pour des intérêts idéologiques contemporains. De plus, cette mise en parallèle mémorielle et le tabou officialisé qui a longtemps frappé l'esclavage ne sont pas sans déposséder les Créoles des spécificités de leur mémoire. Un exemple parlant de l'usage politique concurrent du passé de l'île est celui de l'Aapravasi Ghat classé en 2006 comme patrimoine mondial auprès de l'UNESCO. Que ce lieu de débarquement des premiers immigrants indiens sur l'île en 1834 ait été reconnu avant le Morne (2008) – malgré le fait que le dossier de ce dernier est antérieur – montre une claire « compétition des mémoires » (Chaumont 2002). Le lobbying de divers groupes a déployé de moyens considérables et selon Peghini (2009 : 460), des stratégies électorales auraient également joué dans l'ordre du classement. On pourrait donc dire qu'à Maurice, la question que pose Chakrabarty – « Qui parle pour les passés indiens ? »⁸⁶⁸ – doit davantage être relayée par celle de Prabhu – « Qui parle pour les passés africains ? »⁸⁶⁹. De toute évidence, les groupes aux

⁸⁶⁷ Cf. « For the political unity of the nation consists in a continual displacement of its irredeemably plural modern space [...] into a signifying space that is archaic and mythical, paradoxically representing the nation's modern territoriality, in the patriotic, atavistic temporality of Traditionalism. » (Bhabha 2003 : 300)

⁸⁶⁸ Dipesh CHAKRABARTY, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who speaks for 'Indian' Pasts?" (in *Representations*, n° 37, 1992 : 1-26)

⁸⁶⁹ Anjali PRABHU, "Representation in Mauritius: Who speaks for African Pasts?" (in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 8, n°2, 2005 : 183-197)

filiations africaines sont dans une situation de 'minorisation' historique dans l'île et leur accès à la mémoire est réduit.

Si, selon Boswell citée en exergue, les Mauriciens sont obsédés par le passé, la question essentielle qui se pose à travers les divers investissements des différentes mémoires est donc celle de savoir si ces mémoires mènent à une nouvelle identité ou plutôt à un affrontement stérile de voix. Qu'en est-il de la recherche d'un « récit partagé » (Vergès & Marimoutou 2005 : 19-20) au-delà des polémiques qui collent au domaine de l'histoire et de la mémoire ? Quand Marimoutou affirme à propos de la Réunion, nous l'avons vu, que tout viendrait d'ailleurs et serait par la suite « transformé sur place, pour construire le lieu » (2002 : 135), cela vaut aussi pour l'île-sœur. Pour reprendre les deux motifs chers au chercheur, à Maurice également, le *lieu* est fondé par la créolisation du *lien* fragmentaire à l'ailleurs. Dans ce même sens, Benoist a raison de justifier son postulat d'un au-delà du sectarisme dans la commémoration mémorielle dans l'espace créole par le fait que l'identité « accueille en elle l'histoire des autres comme sa propre histoire » (1996 : 58). C'est ainsi que l'héritage « vertical » des ancêtres, traditions, attaches à la communauté religieuse pourrait davantage céder à l'héritage « horizontal » de l'époque et des hommes contemporains (Maalouf 1998 : 119) pour forger une identité commune.

Cela dit, ré-ouvrir la fracture du passé sans tomber dans la nostalgie des origines perdues ne paraît pas au centre des conduites dans l'île. Ce desideratum concerne au même titre l'exploration des zones d'instabilités, de fluctuation et d'ombre entre les lignes des récits simplificateurs qui continuent à polariser entre souffrance et héroïsme. Concernant l'émergence tout à fait pénible et hésitante d'une mémoire collective, le bilan de Peghini nous semble aussi parlant que juste. Ce ne serait pas « par défaut d'histoire commune », mais avant tout « parce que l'usage politique fait par les différentes élites du passé ne permet[trait] pas de légitimer de nouvelles représentations et de nouvelles manières d'être ensemble » (2009 : 467). Or c'est la fragmentation, la mise en parallèle, l'opposition, voire la compétition des mémoires qui continue à dicter la *doxa* et les discours identitaires qui l'accompagnent. Le « pédagogique » des demandes traditionnelles culturalistes semble l'emporter sur l'optique « performative » (Bhabha) pour dire des réalités plus mouvantes. De ce fait, la créolisation est menacée par l'ethnisation de la mémoire et ses fictions de stabilité et d'homogénéité.

Il n'est pas étonnant que ces sujets sensibles reviennent sous la plume des écrivains. La quête des origines est en effet une constante dans les littératures des Mascareignes et fait partie des

« structures de l’imaginaire collectif »⁸⁷⁰. Remonter vers la vie des générations passées, retracer ou inventer les trajectoires des aïeuls, tenter de revisiter conceptuellement le lien à une terre ancestrale extrainsulaire est un sujet de prédilection pour les romanciers de Maurice. Ils tendent à construire des récits pour lutter contre le « durcissement ontologique » des injonctions de l’historiographie officielle « qui opère[nt] une sélection dans les versions du monde réel » afin de « livrer [leurs] propres versions du monde créole »⁸⁷¹. Cette recherche des origines est accompagnée par une exploration du motif de la dislocation, qui constitue une autre matrice de l’imaginaire india-océanique⁸⁷², autrement dit la migration plus ou moins volontaire, l’arrachement de la patrie et le mouvement diasporique qui s’ensuit.

Par la suite, nous discuterons comment nos auteurs mauriciens disent ces histoires de dislocation et de migration ainsi que leurs conséquences et empreintes laissées sur le tissu social et imaginaire de l’île. L’interprétation se présentera de façon chronologique pour s’occuper d’abord des représentations de l’esclavage, puis celles de l’engagisme et de la migration indienne, et enfin, de la réactualisation de motifs liés à ces violences historiques pour un chronotope plus contemporain.

Les textes analysés – qu’on peut appeler des ‘scénographies des origines’ – ne prennent que rarement la forme de romans historiques. De même, on n’y trouvera que peu de références, de documents d’histoire ou d’archives qui marqueraient une démarche de reconstitution historique, une documentation minutieuse, et garantiraient la véracité des faits historiques. Nos romanciers, en particulier en ce qui concerne l’esclavage, explorent les failles de l’histoire officielle, font entrer le passé dans des parenthèses mémorielles, des micro-histoires et de brefs passages rétrospectifs dans des fictions qui disent un univers contemporain. Ces textes qui se présentent comme des « variations autour de l’ancestralité et de la filiation » mettent en scène des « histoires individuelles en lambeaux, agrégées en des histoires collectives fragmentées » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2006c : 195). Bien des fois, l’inscription mémorielle est subtile, en filigrane, et ce sont « les récits de pratiques, les descriptions de *realia* qui jouent le rôle de document historique » (*ibid.* 208), c’est-à-dire que l’histoire transparaît à travers le référent ethnologique. Enfin, les textes articulent subtilement la relation entre hier et aujourd’hui ce qui fera que l’usage fictionnel du passé insulaire et communautaire reflète des débats controversés autour de l’identité multiculturelle de l’île.

⁸⁷⁰ Kumari ISSUR, “La recherche des origines dans le roman réunionnais et mauricien” (in Issur & Hookoomsing 2001 : 179)

⁸⁷¹ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, “Histoire et mémoire : variations autour de l’ancestralité et de la filiation dans les romans francophones réunionnais et mauriciens” (in *Revue de littérature comparée*, n° 318, 2006/2c : 196)

⁸⁷² Véronique BRAGARD, “Murmuring Vessels: Relocating Chagossian Memory and Testimony in Shenaz Patel’s *Le Silence des Chagos*” (in Waters 2008 : 142)

Nos romans divergent de l'imaginaire littéraire réunionnais où l'ancêtre esclave prédomine et où, selon Issur (2001 : 193), l'interrogation sur les origines à tendance à se construire autour du collectif et du dépassement des barrières ethniques. C'est aussi le constat de Magdelaine-Andrianjafitrimo qui affirme qu'à Maurice (contrairement à La Réunion), l'origine l'emporte sur la fondation et qu'on s'y s'installe souvent « dans le hors-lieu de la nostalgie et de l'isolement » (2008a : 110). Dans les lettres mauriciennes, le renvoi à l'ancêtre esclave est rare ou caché, et on constate à maintes reprises un morcellement de l'histoire, une mise en parallèle, voire une concurrence des mémoires au lieu d'une interaction entre les passés de différentes communautés. En revanche, les analyses montreront que cela n'exclura toutefois pas la présence de projets littéraires – loin de là – qui postulent justement une telle mémoire partagée. Dans les jeux entre temporalités, la question du lien historique ne se présente donc pas uniquement dans l'optique de restaurer et de revisiter une mémoire. Elle devient motif récurrent et métaphore en palimpseste qui permet de réfléchir sur les relations entre communautés qui émergent des mises en contact brutales de l'histoire et laisse entrevoir des possibilités d'ouverture interculturelle.

V.2 L'absence/présence de l'esclavage : un passé refoulé ou assumé ?

« ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements »

(Aimé Césaire)

« Sans racines, nous sommes un peuple sans racines mais la mer nous appartient. La lumière nous appartient... »

(Nathacha Appanah, *Les rochers de Poudre d'Or*)

Dans une étude récente, Christiane Rafidinarivo montre que « l'empreinte de l'esclavage est un des déterminants du spectre de transactions entretenues dans l'océan Indien », qu'elle « révèle des représentations sociales spécifiques », et qu'elle est aussi « déterminante dans le mode de structuration des relations intercommunautaires et internationales de la Région ». Autrement dit : « Loin d'être un phénomène circonscrit dans le temps, la traite trace ses figures jusque dans le présent et les visions d'avenir »⁸⁷³. À Maurice, la manifestation du « malaise créole » n'est qu'un des exemples pour voir que les séquelles du lourd poids de l'histoire esclavagiste sont omniprésentes dans la société contemporaine⁸⁷⁴ et qu'elles constituent des marqueurs d'identité très controversés. Dans divers espaces post-esclavagistes, on constate une certaine maturité qui « permet de revenir sans honte sur cette humiliation d'être nées de l'organisation de l'asservissement et de sa racialisation » (Vergès 2006 : 34). Or, contrairement à La Réunion par exemple où de véritables tendances de réhabilitation ou de réappropriation de l'ancestralité servile se manifestent dans des pratiques artistiques, culturelles, politiques et éducatives (Rafidinarivo 2009 : 16), il y a longtemps eu à Maurice un refoulement collectif de l'esclavage qui ne commence que lentement à se dissiper. Dans la « société du regard » mauricienne ou de nombreux non-dits font partie du « consensus négatif » (Arno & Orian 1986), le legs du traumatisme persiste et l'Afrique ne fait pas bonne figure dans les représentations sociales et politiques. La présence d'une intelligentsia et élite créoles y est faible et la position

⁸⁷³ Christiane RAFIDINARIVO, *Empreintes de la servitude dans les sociétés de l'océan Indien. Métamorphoses et permanences* (Paris, Karthala, 2009 : 20)

⁸⁷⁴ Cf. par exemple : Joyce CHAN LOW, « Les séquelles de l'esclavage dans l'île Maurice contemporaine : une perspective historique du malaise créole » (in Ignace RAKOTO (éd.) *La Route des esclaves. Système servile et traite dans l'est malgache*, Paris & Toamasina, Madagascar, L'Harmattan & Université de Toamasina, 2000 : 281-314) et : Kurt BARNES, « Les séquelles psychologiques de l'esclavage, ou la relation maître-esclave, dominant dominé : vécu des Mauriciens » (in Cangy *et al.* 2002 : 303-308).

des Créoles dans la « concurrence des mémoires » (Chaumont 2002), notamment par rapport aux Indo-Mauriciens, est minorisée.

De manière générale, on note avec Edward Alpers que la présence africaine dans les régions de l’océan Indien représente un des aspects les plus négligés de la diaspora globale des peuples africains. L’historien souligne que les voix des diasporas africaines ont été activement réduites au silence à la fois par les contextes culturels de leurs sociétés hôtes et par la domination culturelle reflétée dans la production du savoir universitaire⁸⁷⁵. Les auteurs de la proposition des créolisations india-océanes d’*Amarres* font également le constat d’un déni relatif des filiations africaines ainsi que des stéréotypes homogénéisants d’un afro-pessimisme, et mettent en avant l’idée des « mondes africains dont les traces créolisées ont contribué et continuent à contribuer à la richesse du monde [insulaire] » (Vergès & Marimoutou 2005 : 40). Or, dans une des premières études au sujet des Afro-Mauriciens⁸⁷⁶ – la tranche de population d’une parenté entièrement africaine –, Gaëtan Benoît affirme en 1985 que l’image du groupe a été délibérément pervertie et que des historiens ont ignoré leur contribution historique importante dans la construction de l’île dès ses origines, contrairement à celle d’autres communautés⁸⁷⁷. Si Vinesh Hookoomsing (1996 : 122) a pu affirmer dix ans plus tard que l’histoire de la population d’origine africaine et malgache doit encore être écrite à Maurice, on peut constater depuis quelques années un certain dynamisme dans la recherche sur l’esclavage dans l’île (comme ailleurs)⁸⁷⁸. Cependant, les historiens Sudel Fuma et Jean Poirier soulignent que « jusqu’à une époque assez récente l’esclavage sous toutes ses formes ne faisait pas l’objet de débats [qu’il] existait une sorte de consensus de silence »⁸⁷⁹. Anjali Prabhu fait de son côté état d’une difficulté d’articuler l’africanité et le passé servile inaugural de l’île. Malgré des efforts au niveau culturel

⁸⁷⁵ Edward A. Alpers, “Recollecting Africa: Diasporic Memory in the Indian Ocean World” (in *African Studies Review*, vol. 43, n° 1, April 2000 : 84, 85)

⁸⁷⁶ Parmi les premiers chercheurs à s’intéresser à la partie la plus stigmatisée parmi les Créoles, les *ti’kreol*, et les nombreux obstacles de leur mobilité sociale, on comptera également Thomas Hylland ERIKSEN (“Creole culture and social change”, in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1, n° 2, 1986 : 59-71)

⁸⁷⁷ Cf. « Although the Afro-Mauritians have played a significant role in the history of Mauritius since the first years of its colonization, their contribution has been ignored by historians. Deliberate misinformation has been utilized to justify slavery and racial discrimination. » (Gaëtan BENOÎT, *The Afro-Mauritians: an essay*, Moka, Maurice, Mahatma Gandhi Institute, 1985 : 26). Notons que si Benoît dénombre le groupe d’Afro-Mauriciens à 25.000 personnes (1985 : 54), dans ses analyses, il ne les distingue pas toujours de la tranche de population numériquement plus importante qu’il appelle ‘Créolo-Mauriciens’.

⁸⁷⁸ Cf. entre autres : Vijaya TEELock, *Bitter Sugar. Sugar and Slavery in 19th Century Mauritius*, (Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute, 1998), Vijayalaksmi TEELock & Edward A. ALPERS (éd.), *History, Memory and Identity* (Nelson Mandela Centre for African Culture & University of Mauritius, 2001), Shihan de Silva JAYASURIYA & Richard PANKHURST (éd.), *The African Diaspora in the Indian Ocean* (Trenton (NJ) & Asmara (Eritrea), Africa World Press, 2003), Sudel FUMA (dir.), *Mémoire orale et esclavage dans les îles du Sud-Ouest de l’océan Indien : silences, oubliés, reconnaissance* (Saint André, La Réunion, Océan Éditions, 2005), Megan VAUGHAN, *Creating the Creole Island: slavery in eighteenth-century Mauritius* (Durham & London, Duke University Press, 2005), Hubert GERBEAU, Issa ASGARALLY & Jean-François REVERZY, *De l’esclavage*, (Saint Denis, La Réunion, Éditions Grand Océan, 2005)

⁸⁷⁹ Sudel FUMA & Jean POIRIER, “La mémoire de l’esclavage. Survivances et permanences” (in Fuma 2005 : 37)

et universitaire, elle constate une omission intériorisée frappante de références à l'esclavage dans le discours officiel concernant la nation mauricienne⁸⁸⁰.

Ceci change quelque peu avec le discours du « malaise créole » qui semble effectivement avoir permis un certain travail de mémoire et une reconnaissance de l'identité créole. C'est dans le sillon des déclarations des Nations unies en 2001 de la Traite et de l'esclavage comme crimes contre l'humanité et sous le gouvernement de Paul Bérenger que le sujet arrive au parlement mauricien. Une fois rejointe la déclaration onusienne en août 2003, cette politisation du discours sur l'esclavage venant de l'extérieur rend dorénavant la création de mécanismes pour la représentation de la population créole impérative. Sont alors déclenchées des demandes d'une compensation financière pour les descendants d'esclaves suscitant des débats controversés⁸⁸¹. Si Hookoomsing évoque récemment que les revendications des années 1990 fondées sur des nouvelles formes de conscience historique et culturelle ont mené à une « réévaluation de l'héritage et de la mémoire noire »⁸⁸², on constate effectivement de légères tentatives de revalorisation de la figure historique du marron et de certains lieux de mémoire. C'est ainsi qu'en 2001, le 1^{er} février est déclaré fête nationale pour commémorer l'abolition de l'esclavage (*'Abolition of Slavery Day'*), que la montagne du Morne Brabant⁸⁸³ est inscrite en 2008 sur la liste de l'Héritage culturel mondial de l'Unesco, et que des stèles mémorielles (*'International Slave Route Monument'*) sont installées en 2009 pour consolider l'inscription de Maurice dans le programme 'Les Routes de l'esclave et de l'engagé dans l'océan Indien', lancé en 2004 par la Chaire Unesco de l'Université de La Réunion. À côté des travaux proprement historiques, on trouvera d'autres publications, comme *Le makanbo du Morne* (2008) de Jean Clément Cangy⁸⁸⁴, qui nourrissent le débat public. Enfin, c'est depuis 2009 que la commission Justice et Vérité, à l'image de son prédécesseur sud-africain, enquête sur les formes de servitudes durant la période coloniale et élabore des mesures appropriées afin d'améliorer le sort des descendants d'esclaves et des travailleurs engagés.

⁸⁸⁰ Cf. « Notwithstanding [...] cultural and academic ventures, it remains a fact that since the period preceding independence, official Mauritian discourse on the nation elides, formulaically, the question of slavery [...]. The] blatant neglect of the Africans brought as slaves to Mauritius appears to be the naturalized impulse in official Mauritian discourse concerning the nation. » (Prabhu 2007 : 80-81)

⁸⁸¹ Joyce CHAN LOW, « Les enjeux actuels des débats sur la mémoire et la réparation pour l'esclavage à l'île Maurice » (in *Cahiers d'Études africaines*, vol. 44, n° 173-174, 2004 : 401-418)

⁸⁸² Vinesh HOOKOOMSING, « Le Marron du Morne : figure mythique, figure historique » (in Fuma 2005 : 310)

⁸⁸³ Située dans le sud-ouest de Maurice, le Morne a été utilisé comme refuge par les esclaves en fuite au cours du XVIII^e siècle jusqu'en 1835. Avec ses versants abrupts et forêts denses, la montagne est quasi inaccessible et permettait aux marrons d'y former de petits peuplements. La tradition orale a fait du Morne le symbole de la souffrance des esclaves, de leur lutte pour la liberté ainsi que du sacrifice de ceux qui y ont péri.

⁸⁸⁴ Jean Clément CANGY, *Le makanbo du Morne : Esclavage, Négritude et Créolité* (Edition bilingue : français, kreol, Éditions Marye Pike, 2008). La collection d'articles du journaliste inscrit l'esclavage dans quatre enjeux majeurs : la question de la recherche historique, la célébration de la mémoire au-delà du simple rituel du 1^{er} février, la question de la réparation, l'enjeu éthique de veiller à ce qu'un tel déni d'humanité ne se reproduise. Cangy semble utiliser le terme 'makanbo', curieusement non expliqué dans le texte, comme synonyme de révolte et de rébellion.

Sans aucun doute, le passé servile structure consciemment ou inconsciemment mémoire et savoir à Maurice. Il sera donc intéressant de voir quel rôle joue l'esclavage dans la représentation littéraire. Or avant d'aborder ce sujet, rappelons quelques aspects historiques.

Brève mise en contexte historique

Selon Addison et Hazareesingh⁸⁸⁵, les premiers esclaves sont d'origine malgache et viennent avec les premiers colons néerlandais dès 1639 pour travailler la terre. Au fil des années, l'introduction de la canne à sucre de Java intensifie la demande de main-d'œuvre, mais les autorités tentent de contrôler la traite par peur d'une rébellion. Dès le début et jusqu'à l'émancipation, ce grand groupe subalterne constitue en effet 80 % de la population et les fugues d'esclaves, qu'on appelle 'marrons'⁸⁸⁶ après la fuite, sont fréquentes.

Le XVIII^e siècle amène la domination française, le commerce de la Compagnie des Indes et la gouvernance de Mahé de Labourdonnais qui est connu pour avoir apporté une certaine prospérité à l'île. Cette croissance n'est possible qu'à travers la population servile et se rajoutent ainsi à partir de 1720 aux esclaves malgaches ceux d'Afrique occidentale, voire d'Inde et de Malaisie, mais surtout du Mozambique. Avec le marronnage de plus en plus pratiqué, Labourdonnais crée des forces spéciales, des 'chasseurs d'esclaves', pour lutter contre ce qui est devenu un problème 'sérieux et alarmant' pour la sécurité des plantations⁸⁸⁷. Si l'ordonnance du *Code Noir* légifère entre 1767 à 1790 sur certains aspects du rapport maître-esclave et assure *de jure* une 'protection' des esclaves contre des 'mauvais' traitements et des châtiments 'excessifs', cela n'améliore *de facto* guère la condition des esclaves, car c'est là en même temps l'instrument à institutionnaliser l'esclavage et la torture. Le *Code Noir*, appliqué de plus à une marchandisation et une réification de l'homme sans précédent, est un élément central qui fait de l'esclavage un « phénomène éminemment moderne » (Bonniol 2007 : 181). Par ailleurs, l'idée que les esclaves mauriciens seraient mieux traités qu'ailleurs, colportée dans certains récits coloniaux, est fortement contestable et l'intensification énorme du marronnage à cette époque malgré les sévères punitions en cas de capture (fouettage, incarcération, marquage au fer rouge, amputation d'un membre...), souligne leurs conditions de vie insupportables. La diversification

⁸⁸⁵ John ADDISON & Kissoonsingh HAZAREESINGH, *A New History of Mauritius* (Rose Hill, Mauritius, Éditions de l'Océan Indien, 1999 [1984] : 5, 14-17, 24-26, 28-29, 45-48, 55)

⁸⁸⁶ Notons que le terme vient de l'espagnol '*cimarron*', qui signifie 'esclave fugitif'.

⁸⁸⁷ Richard B. ALLEN, "A Serious and Alarming Daily Evil: *Marronnage* and its Legacy in Mauritius and the Colonial Plantation World" (in Edward A. ALPERS, Gwyn CAMPBELL & Michael SALMAN (éd.), *Slavery and resistance in Africa and Asia*, New York, Routledge, 2005 : 20-36)

des labeurs des esclaves – agriculture, moulins, travail domestique, maintien des ponts et des routes... –, n’y changera rien. L’exiguïté et la promiscuité de l’espace d’habitation, la haute surveillance, la durée de travail considérable, la faible possibilité d’acheter leur liberté (en cultivant un lopin de terre pour eux) ou d’être affranchi (pour un long service ‘loyal’), sont la règle. De cette privation naissent des pratiques de culture populaire – danses et chants – et les origines du Séga se trouvent probablement dans cet héritage. Sous l’administration révolutionnaire française, Maurice ne supporte que très faiblement la cause républicaine. Un bataillon métropolitain qui embarque en 1796 pour imposer l’abolition de 1794 rencontre de la résistance et voit l’expulsion de ses leaders. La plantation sucrière bat alors son plein et le risque de libérer les 50.000 esclaves sur une population de 60.000 est trop grand. Par ce défi antiabolitionniste des autorités locales, l’île restera pendant quelques années un territoire quasi-indépendant.

Nonobstant le règne britannique depuis 1810, l’influence économique et politique des planteurs français toujours admis sur l’île reste considérable. De ce fait, malgré un acte du parlement britannique de 1807 qui met un terme à la traite, on importe encore 20.000 esclaves après 1810. L’acte de l’abolition de l’esclavage qui entre enfin en vigueur en 1835 prévoit une période de transition : les esclaves doivent continuer à travailler en tant que contractuels pendant 4 ans, période pendant laquelle, *de jure*, ils sont censés apprendre une formation, ce qu’en réalité personne n’applique. Symboliquement marqués par le travail dans les champs, les anciens esclaves quittent les plantations et se dirigent vers l’insécurité, souvent en ville où ils ne reçoivent pas d’aide et sont exposés au rejet sociétal. Les bouleversements politiques et économiques des années 1830 mènent alors à l’introduction massive de travailleurs engagés du sous-continent indien. Cette immense importation s’ajoutera aux quelques Indiens déjà sur place – à côté des travailleurs spécialisés, environ 6000 esclaves indiens jusqu’en 1800 pour œuvrer dans l’agriculture et les ménages – et marquera pour toujours l’équilibre ethnique de l’île.

Ce bref résumé vient d’un ouvrage qui, en raison du public général qu’il vise laisse indubitablement ouvertes un certain nombre de questions cruciales que des études plus récentes se sont chargées depuis d’éclaircir⁸⁸⁸. Cela étant dit, ces grandes lignes nous suffiront à cet endroit pour situer le sujet.

⁸⁸⁸ Chez Addison & Hazareesingh, on cherchera en vain des informations sur les aspects suivants : le déroulement du premier déracinement (la traite), l’arrivée des esclaves sur l’île et le deuxième déracinement (distribution souvent aléatoire dans les plantations et déchirures de structures familiales et claniques) ; les procédures des chasses des marrons ; le rôle des milieux politiques et des autorités religieuses ; les endroits majoritairement concernés par l’esclavage ; les lieux de mémoire qui restent de cette époque... Si l’on pourrait suggérer que l’ouvrage s’inscrit quelque peu dans une bienséance officielle en raison de la présence d’une photo de l’ancien premier ministre Jugnauth dans le paratexte, le texte écrit à deux mains nous paraît toutefois relativement objectif et équitable et n’hésite pas à signaler des sujets controversés.

Que faire alors avec une histoire trop « immatérielle », avec la mémoire d'un passé qui, comme le dit Vergès, « est resté comme suspendu » (2006 : 81) ? Que faire quand « [r]ien n'a vraiment été oublié, rien n'a vraiment été remémoré », quand le « passé investit le présent avec d'autant plus de force qu'il est incertain, oscillant entre dates floues et faits vagues » (*ibid.*) ? Que faire enfin d'un phénomène moins homogène et unitaire qu'on ne le pense communément de nos jours⁸⁸⁹ ? C'est donc à ce moment que la fiction littéraire peut entrer en jeu pour accompagner, comme nous l'avons vu, une historiographie trop lacunaire. Tournons-nous vers la représentation de l'esclavage, ainsi que plus généralement du référent africain, dans les lettres mauriciennes.

L'esclavage (et le référent africain) dans la littérature

À se poser la question de la représentation du référent africain dans la littérature, le bilan n'est pas rose. De manière générale, on cite les œuvres classiques des voyageurs européens : Bernardin de Saint-Pierre avec *Voyage à l'Isle de France* (1773) – en particulier les “Réflexions sur l'esclavage” en post-scriptum de la lettre XII –, et *Paul et Virginie* (1788), ainsi qu'Alexandre Dumas avec *Georges* (1834). Au niveau local se rajoutent quelques textes sur l'esclavage parus dans des revues à la fin du XIX^e siècle (Ramharai 2009 : 561-562). Certains auteurs brisent des tabous en écrivant sur un sujet que la visée de moralisation chrétienne de ces revues interdit. Ainsi paraît *Ratsitatane* (1878), roman en feuilleton de Lucien Brey, premier à représenter un Noir comme protagoniste, à travers une histoire d'amour impossible avec une fille blanche. Or les préjugés de couleur de l'époque, représentatifs du roman colonial, s'y retrouvent et tout est canalisé vers les bienséances qui font autorité. Il en est de même dans d'autres nouvelles⁸⁹⁰ qui, s'ils mettent en scène des personnages noirs hors du commun et tournent autour des questions comme la fidélité, la trahison, la révolte, le sacrifice..., justifient de manière générale l'esclavage. Autour de l'époque mouvementée de l'indépendance, on retrouve quelques rares textes qui disent l'esclavage ou ses séquelles. On peut citer *Le Notaire des Noirs* (1961) de Loys Masson où le protagoniste, mû par un sentiment de culpabilité, s'engage pour la cause des Noirs et des démunis. Ce roman, écrit dans l'exil parisien et qui ne fait aucune allusion directe au passé

⁸⁸⁹ Cf. « the cultural synthesis we call 'slavery' was never homogenous in its practices and conceptions, nor unitary in the faces it has yielded » (Hortense SPILLERS, “Changing the letter” [1989] cite par Bhabha 2008 : 255).

⁸⁹⁰ Par exemple “La légende Sacalavou” (1889) d'Hervé de Rauville, “Kotokelly” (1897) de Doudou, et “Mocélé” (1913) de Léoville L'Homme.

servile, peut être considéré selon Jean-Louis Joubert comme « la mauvaise conscience d'un Franco-Mauricien, son retour sur l'héritage des péchés ancestraux : l'esclavage et tout ce qui s'en suivit » (1991 : 176). Marcel Cabon, figure littéraire-clé des années 1960 offre autre chose avec *Brasse-au-vent*, sorti en feuilleton en 1969 et en édition posthume chez EOI (1989). Le roman est novateur : il traite de l'esclavage au XVIII^e siècle, met en scène l'amour interdit et le métissage impossible entre un jeune colon et une esclave fugitive, et se termine dans la tragédie. Comme le dit Ramharai (2002b : 112), la façon dont Cabon représente la cruauté du système esclavagiste rompt avec les perspectives littéraires antérieures, teintées d'eau-de-rose et de nostalgie coloniale qui occultaient ces violences, comme l'avait fait Marcelle Lagesse dans *La diligence s'éloigne à l'aube* (1958). Métis franco-malgache, Cabon assume ses racines malgaches et après avoir séjourné pendant plusieurs mois dans la Grande Île, il y fait référence dans son premier roman *La Séraphine* (1940) et son poème épique "Kélibé-Kéliba" (1953).

Les années 1970 semblent à première vue comme un rapprochement entre Maurice et l'Afrique et une telle identification panafricaine – quasi globale par ailleurs – se manifeste par exemple dans l'œuvre poétique d'Édouard Maunick, comme le montrent ces lignes :

en mémoire du mémorable
relire l'Histoire à notre façon
pagayer en amont jusqu'à l'écorchure
réveiller tous les morts mal enterrés
entasser cendre sur cendre en plein midi
Ratsitatane hé Zulu hé Boukman hé Nat Turner !
Il est temps de désertter tous les musées
Qui ne sont pas bois païens de chair et d'os
Lumumba hé Malcolm X hé King hé Cabral hé Biko !⁸⁹¹

Jean-Georges Prosper, dans un chapitre de son anthologie littéraire de 1978⁸⁹², constate que chez bon nombre d'auteurs mauriciens, faire la part de l'Afrique serait devenu un trait de la mauricianité. Il parle de l'éloge de Senghor à l'œuvre de Malcolm de Chazal, considéré comme l'Africain', présente une longue liste de poètes⁸⁹³ qui disent le lien à l'Afrique et évoque les romans de Lagesse. Au-delà de certains sujets abordés – les apports culturels du continent noir, l'esclavage, l'émancipation –, ce lien se traduirait par certains procédés stylistiques (allégorie, symbolisme, rythme) et un « langage africain doublant la réalité, et plaçant un monde nouveau à côté du monde réel » (Prosper 1978 : 277). Cet enthousiasme transparaît aussi dans une anthologie littéraire bilingue français-anglais, parue à l'occasion de la participation de Maurice

⁸⁹¹ Édouard MAUNICK, 3^e stance in "D'exil en mémoire" (in *En mémoire du mémorable*. Suivi de *Jusqu'en terre yoruba*, Paris, L'Harmattan, 1979 : 43)

⁸⁹² Jean-Georges PROSPER, "La part de l'Afrique" (ch. X, in Prosper 1994 : 277-284)

⁸⁹³ Son étude comprend des auteurs aussi divers qu'Edmée Le Breton, André Legallant, Philippe Lenoir, Pierre Renaud, Édouard Maunick, Emmanuel Juste, Alain Le Breton, Cyril Lebrasse ou Ng Kwet Chang.

au *Second World Black and African Festival of Arts and Culture* à Lagos en 1977⁸⁹⁴. En épigraphe, on trouve les propos d'un Seewoosagur Ramgoolam qui exalte les liens Maurice-Afrique : « Il appartiendra à la postérité, dit-il, de réaliser toute l'importance de l'adhésion de l'île Maurice à l'OUA⁸⁹⁵... L'avenir appartient à l'homme noir et à l'Afrique ». En préface, différentes personnalités plaident pour la cause africaine et le premier ministre souligne la double signification de l'ouvrage : à la fois le reflet de la quête nationale des artistes avant l'indépendance et une identification avec l'Afrique et le peuple africain dans le monde⁸⁹⁶. L'avant-propos de Prosper qui parle d'une « anthologie dont le cœur bat au rythme du cœur africain » (1977 : 7) est encore plus enthousiaste. Pour lui, « se réclamer de l'Afrique et s'en inspirer s'avèrent plus que jamais un particularisme de la mauricianité » (*ibid.* 9). De nouveau, Maunick et De Chazal 'L'Africain' sont cités en exemple et ce dernier proclame effectivement que le langage du Noir serait « allégorique, délicieusement symbolique, analogique et illuminé », que « son folklore [serait] sans prix ». Cependant, ces enthousiasmes appellent à des réserves.

D'un côté, on notera la motivation politique de l'entreprise et les louanges (naturellement) intéressées d'une coopération qui viennent d'un premier ministre mauricien qui est également président de l'OUA en 1976 et 1977. Par ailleurs, si Ramgoolam évoque la violence qu'ont dû subir les Africains (esclavage, colonisation, exploitation économique, humiliations) et les liens historiques de Maurice à l'Afrique⁸⁹⁷, il ne lie pas ces deux espaces, ne dit pas pour autant où sont exactement ces liens... Côté littérature, on devra remettre en question la 'véritable' africanité des romans didactiques et nostalgiques de Lagesse et voir que De Chazal a plus ou moins gommé le référent africain dans sa cosmogonie visionnaire, contrairement à l'Indianocéanisme plus intégratif de Camille de Rauville ultérieurement⁸⁹⁸. Il ne nous semble pas exagéré d'affirmer que Prosper idéalise le monde mauricianiste et la valorisation de l'africanité à Maurice. Si on a pu voir dans les années 1970 des liens symboliques sur le plan littéraire Maurice et l'Afrique de l'est, ces liens se font à l'intérieur de la diaspora indienne comme le montre l'exemple de Deepchand Beeharry qui sympathise dans son roman *Three Women and a President* (1979) avec les exilés Indo-ougandais suite aux expulsions d'Idi Amin Dada (Pirbhai 2009 : 52). A.K. Mootosamy, qui consacre une partie de sa thèse à la représentation littéraire de l'esclavage à Maurice (1981 : 42-66), souligne un « manque d'intérêt évident » (42) à ce sujet. Selon lui, l'africanité est socialement toujours stigmatisée et aucun effort n'est fait afin de

⁸⁹⁴ MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION ET DES AFFAIRES CULTURELLES DE L'ÎLE MAURICE, *Mauritius anthology of literature in the African context* ([préface par Jean-Georges Prosper] Port Louis, The Mauritius Printing, 1977)

⁸⁹⁵ L'Organisation de l'Unité Africaine

⁸⁹⁶ Cf. « it asserts our moral and cultural solidarity and emotional identification with the people of the African continent and with the African people throughout the world » (1977 : 1)

⁸⁹⁷ Cf. « Mauritius, through its history and culture, has always been very close to Africa » (1977 : 2)

⁸⁹⁸ L'Indianocéanisme de De Rauville, rappelons-le, est toutefois en faveur d'une 'seule' *juxtaposition* des races et d'une *fusion* 'uniquement' au niveau des cultures, rejetant ainsi tout métissage biologique.

revaloriser les apports des anciens esclaves dans la construction de l'île : « Il semblerait que les auteurs mauriciens se soient empressés de couper les liens avec un passé de honte et de servitude » (*ibid.* 43). Ainsi, les très rares romans qui en parlent datent en partie de l'époque coloniale et le chercheur constate l'absence d'auteur d'ascendance africaine. Dans un ouvrage collectif qui fait un certain bilan de la littérature mauricienne en 1993, Anil Dev Chiniah est quasi le seul à évoquer le référent africain⁸⁹⁹. Or le sous-titre de son article restreint immédiatement le champ sur les années 1965 à 1985, non seulement période d'apogée de la poésie mauricienne, mais aussi celle de la production en créole⁹⁰⁰. C'est effectivement du côté des textes en créole que le sujet est traité, de manière sporadique. L'exemple phare ici est Azize Asgarally qui porte au théâtre dans sa pièce *Ratsitatane* (1980) l'épisode du prince malgache éponyme qui, au XIX^e siècle, prend la tête d'un complot, mais est exécuté après son arrestation. Enfin en 1985, Benoît constate l'absence totale d'un roman socio-historique par un Afro-Mauricien illustrant la traite des esclaves africains et leur sort subalterne⁹⁰¹, contrairement aux exemples indo-mauriciens qu'il donne – *Watch them go down* (1967) de Mulloo ou *That others might live* (1976) de Beeharry.

Un bilan quant à la représentation de la traite, de l'esclavage, du marronnage, ou en général de l'africanité doit se rendre à l'évidence d'une absence et/ou d'un évitement de ces sujets. Cette situation semble perdurer et force est de constater un certain vide dans le genre littéraire et l'époque qui nous intéressent, le roman depuis les années 1990. Il est vrai qu'il existe quelques poèmes ou nouvelles⁹⁰² et que la coolitude de Khal Torabully ne manque pas d'investir dans sa posture identitaire hétérogène et multiculturelle une filiation et identification africaines partielles. Mais comme nous le verrons ce n'est qu'un seul roman – *Terre d'Orages* (2003) de Serge Ng Tat Chung – qui aborde *in extenso* le sujet.

À comparer ce survol littéraire avec les productions d'autres îles créoles et post-esclavagistes comme La Réunion et les Antilles – où la question des racines africaines, de l'esclavage et des sujets 'voisins' se voient davantage traités –, le roman mauricien contemporain ne semble donc que difficilement vouloir aborder ces thématiques. Or ce qui paraît à première vue comme le

⁸⁹⁹ Anil Dev CHINIAH, "L'Afrique et la littérature mauricienne : les poètes créoles mauriciens" (in *Notre librairie* n° 114, *op cit.* 1993 : 74-78)

⁹⁰⁰ L'auteur fait mention des œuvres de Jean-Georges Prosper, Emmanuel Juste, Pierre Renaud et Jean Fanchette.

⁹⁰¹ Cf. « not a single socio-historical novel portraying the importation of African slaves and their irreducible fate of servile inequalities has ever attracted the creative imagination of an Afro-Mauritian. » (Benoist 1985 : 69)

⁹⁰² Cf. par exemple le recueil de poésie *Le Morne, territoire marron !* de Sedley Richard ASSONNE (Port Louis, Éditions de la Tour, 2002) et la nouvelle "Île maudite, île magique" de Kamini RAMPHUL (in *Marronnage et liberté*, Saint-Denis & Saint André, Conseil Général de La Réunion & Océan Editions, 1999)

refoulement d'un passé douloureux transparaît dans de nombreux romans récents comme une présence discrète, mais non moins complexe de cette période historique. Si l'esclavage n'est jamais le sujet principal dans ces textes et qu'aucun d'entre eux – mis à part *Terre d'Orages* – ne se déroule avant son abolition, l'époque surgit en bribes et de façon très diverse dans la mémoire des personnages romanesques qui se retrouvent dans des intrigues plus contemporaines et aux thématiques fort dissemblables. Un regard détaillé permettra de montrer que les romanciers mauriciens investissent davantage, quoique de manière très subtile, l'héritage complexe de l'esclavage et qu'ils tendent à opérer un transfert métaphorique de la notion à d'autres situations de domination plus récentes.

Sur les pages qui suivent, nous examinerons donc sous quelle forme l'esclavage est ancré dans notre corpus romanesque selon deux axes principaux. D'une part, nous étudierons comment les multiples phénomènes matériels, idéologiques et psychologiques de cette ère historique, mais également ses permanences jusqu'à ce jour sont thématiques. On y verra différentes représentations sur les conditions de vie des esclaves, les séquelles conflictuelles que le système a laissées sur le plan ethnoculturel, social et mental, ainsi que les empreintes du référent africain. D'autre part, nous analyserons comment certains auteurs utilisent le sujet d'une perspective symbolique pour dire et dénoncer des formes de servitude plus actuelles. Nous y retrouverons la condition subalterne des femmes et diverses identités 'périphériques' ou frappées par l'exclusion sociale ce qui fait que des échos avec d'autres parties et chapitres seront inévitables. Par la mise en scène de ces subalternités comme des néo-esclavages, les textes invitent par moments de lire le passé à partir du présent.

Notons d'emblée que dans notre corpus hétérogène aux nombreuses divergences scénographiques, l'esclavage historique – mis à part chez Ng Tat Chung (2003) – est souvent 'simple' représentation sous forme de vignettes historiques événementielles et ne devient que rarement schème organisateur de l'écriture ou de la narration. Dans plusieurs textes, l'écriture de la violence ne trouve pas forcément son pendant dans la violence discursive de la subversion textuelle. Tandis que d'autres traduisent l'anthropologie négative sur le corps du texte lui-même. Nous verrons qu'entre description laconique, argumentation critique, didactisme historiographique et militantisme, l'éventail est grand, suscitant des effets de lecture très variés. C'est une écrivaine en particulier – Lindsey Collen – qui utilise le motif de l'esclavage de manière radicale et presque excessive dans une écriture puissante qui brise à maintes reprises toute idée de politiquement correct. Comment sa position particulière dans les lettres mauriciennes est-elle à évaluer ? Ces interrogations en appellent d'autres. On peut se demander ainsi si le transfert symbolique qu'opèrent certains romans est un moyen de dire l'esclavage par le détour. Cette présence subtile serait-ce donc une compensation 'conceptuelle' pour remplir un vide à ce sujet ? Devons-nous voir dans le (sur)investissement du terme la proposition d'une continuité

historique des dominations et des tyrannies ? En conséquence, y aurait-il un risque d'enlever à la traite et l'esclavage son caractère spécifique ou serions-nous plutôt face à une posture qui non seulement assumerait le choc esclavagiste, mais puiserait aussi dans son dépassement des élans pour l'avenir, autrement dit la posture d'une « mémoire exemplaire » selon Todorov ?

V.2.1 Regards historiques (en fragments)

Même si nos romanciers ne consacrent pas leurs intrigues à l'esclavage, ils veulent visiblement apporter des réflexions au sujet, écrivant à la fois avec et dans la faille des discours officiels. Par l'entremêlement de petites anecdotes dans la trame principale, des discussions d'ordre informatif et didactique, ou même l'introduction de documents historiques, un large éventail de représentations de l'esclavage, dans son étendu matériel et symbolique, parvient au lecteur.

V.2.1.1 La traite et l'arrivée des esclaves

La traite peut être considérée comme « la plus vaste des entreprises de déplacements de populations de l'histoire humaine »⁹⁰³. À l'origine de l'esclavage se trouve le choc initial du déracinement de la terre natale et les séquelles que cela entraîne, comme nous le rappelle Aimé Césaire : « Je parle de millions d'hommes arrachés à leurs dieux, à leur terre, à leurs habitudes, à leur vie, à la vie, à la danse, à la sagesse »⁹⁰⁴. Fuma et Poirier donnent un panorama concis de ce traumatisme originel :

[L]es victimes devaient supporter un voyage mené dans des conditions qu'on a peine à imaginer, sans aucune hygiène, dans une promiscuité totale, avec une nourriture très insuffisante à la fois quantitativement et qualitativement. Les châtiments physiques étaient constants [...]. Ces jeunes hommes avaient été brusquement privés non seulement de leur liberté, mais de tout ce qui permet à un être humain de survivre : ses repères (ses parents et sa famille), ses références (son identité, son réseau social, sa langue), ses recours (sa religion, ses croyances, ses interdits, ses symboles). (2005 : 41)

⁹⁰³ Maurice LENGELLE, *L'esclavage* (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1985⁵ [1955] : 90)

⁹⁰⁴ Aimé CESAIRE, *Discours sur le colonialisme* (Paris, Présence Africaine, 2004 [1955] : 24)

Désocialisation, dépersonnalisation, déshumanisation, désobjectivation : quels que soient les mots pour exprimer ces violences, soulignons-le, ce sont ces violences qui seront à la fondation de l'île, qui inaugurent le vivre-ensemble et la construction de l'espace mauricien. Or le roman contemporain n'en donne pas de représentation particulière. Si certains textes évoquent ce déplacement forcé d'Afrique et les conditions du voyage en cale de négrier, cela reste très sommaire.

Ainsi peut-on repérer dans *The vanishing village* (2000) de Ramesh Bucktawar une très brève leçon d'histoire donnée au jeune protagoniste, avide de connaître le passé mauricien. Lors d'un tour dans les champs de canne, il apprend le lien historique avec l'Afrique, ce qui est reproduit de façon laconique ainsi : « Nicles had told me that slaves had left the continent of Africa and had *travelled* a long way across the sea *to build a Creole community* in Mauritius » (Bucktawar 2000 : 108, nous soulignons). Ce qui ressemble à première vue à une transmission de savoir intergénérationnelle, s'avère étonnement autre chose. La description reste très sobre, dénuée de toute émotion et sans jugement, et ne donne aucun détail du périple maritime, ni des complexités raciales impliquées de l'identité créole dont il est question. On pourrait même déduire des propos naïfs que les esclaves sont venus de leur propre gré, qu'ils ont voyagé librement avec le projet de constituer une diaspora ultramarine. Il s'agit alors non seulement d'une note informative qui surgit de manière aussi étonnante qu'incohérente⁹⁰⁵, mais également d'un embellissement du passé, loin de toute véracité historiographique.

Les choses se présentent fort différemment dans *The rape of Sita* (1993) de Lindsey Collen, roman qui n'hésite pas à revisiter l'histoire de l'île dès ses origines⁹⁰⁶. Dans une posture typique de l'écrivaine qui alterne entre plusieurs espaces-temps, elle évoque par exemple l'image de la cale de négrier. Quand sa protagoniste se sent paralysée dans un autobus public où est diffusé un film pornographique en pleine journée sans que les passagers ne protestent, sa situation est décrite comme celle d'une esclave déportée : « A suffocated feeling of being prisoner descended on her. Like being on a slave boat. Handcuffs and shackles. And a gag in [her] mouth » (Collen 1993 : 107). Dans une syntaxe incomplète et hachée qui semble traduire au niveau du discours les métaphores non équivoques utilisées – menottes, abots, fers, muselière – le passage romanesque articule présent et passé conjointement pour suggérer un écho de souffrances au-delà des temporalités.

⁹⁰⁵ Notons aussi une certaine élasticité (ou confusion) chez Bucktawar dans son usage des ethnonymes. Ainsi, le roman ne différencie pas toujours 'Black', 'Creole', 'Negro' et 'African', de même que 'Indian' et 'Indo-Mauritian'.

⁹⁰⁶ Ainsi, la protagoniste est la descendante de toute une généalogie qui remonte jusqu'aux premiers esclaves du temps de la colonisation hollandaise : Cf. « In her very name is the history of Mauritius. Olga Olande, Olga the Hollander » (Collen 1993 : 97).

Dans son premier roman déjà – *There is a tide* (1991) –, la romancière nous présente ce qui peut être considéré comme le deuxième déracinement de la traite, c'est-à-dire la désintégration des structures familiales ou claniques après le débarquement sur l'île. Fuma et Poirier décrivent cette situation ainsi : « À l'arrivée, [les esclaves] étaient parqués par le maître, en les séparant des Africains venus de la même région, et surtout parlant le même langage, ce qui aggravait leur isolement » (2005 : 41). Chez Collen, certains de ces aspects réapparaissent. Nous apprenons ainsi dans le journal d'un psychiatre les pratiques de distribution d'hommes et de croisement forcé, qui mènent à une seconde désintégration des liens familiaux et ethniques : « in slave days there were no families [...] with buying and selling individuals on the free market and crossing us » (Collen 1991 : 69, nous soulignons). Sans aucun doute, ces quelques mots saillants suffisent pour stimuler chez le lecteur une réflexion sur les procédures esclavagistes. Le système tente d'une part d'empêcher d'éventuelles rébellions des esclaves qui pourraient émerger à travers le partage d'une langue et appartenance ethnique communes, de l'autre vise une exploitation économique maximale – notons que l'expression du 'marché libre' est tout sauf anodine dans la perspective marxiste de l'auteure. Dans ce sens, l'extrait renvoie à l'idée de l'élevage humain, de l'homme-cheptel, pire des formes de la réification stigmatisante de l'*autre-esclave*⁹⁰⁷. Collen fait ici allusion à la notion de l'homme cheptel par qui l'esclavagisme se transforme en un système « à un degré de perfection voisin de la zootechnie » (Lengellé 1985 : 23). Elle nous suggère que les esclaves étaient considérés comme des étalons, des chevaux de race, des ventres à féconder. Enfin, c'est le pronom personnel 'nous' qui doit intriguer. Il nous semble qu'il s'agit ici non seulement d'une claire identification du personnage énonciateur avec ce passé de son île qui réduise la séparation entre passé et présent. Mais le 'nous' réduit également la distance avec le lecteur, lui impose même une proximité déstabilisante qui l'incite à l'interrogation.

Toujours dans le même ouvrage, on peut relever une autre pratique esclavagiste : l'attribution des noms pour les esclaves à leur arrivée (Collen 1991 : 74). Nous apprenons ainsi que le surnom du père de la protagoniste Shy/la est 'L'Entêté' – 'têtu' en créole – et que ceci est considéré comme un nom d'esclave transmis de génération en génération. Par la suite, la narratrice – comme une véritable « spécialiste de la mémoire » (Le Goff 1988 : 113) – retrace ce procédé d'imposer une altérité nominale aux esclaves en utilisant encore

⁹⁰⁷ L'imaginaire de la marchandisation humaine, voire celle de la reproduction forcée, revient dans *Getting rid of it* dans le souvenir de la protagoniste Sadna où on ne fait plus de différence entre l'appartenance ethno-raciale ou culturelle des dominants : « Strong young female Mozambique no disease not yet produced offspring. Strong Malabar man. [...] Malbar. Malbar. Malbar. Ti Malbar. Healthy. Lascarinn pregnant possibly twins three hundred pyas » (Collen 1997 : 192). Dans *The Book of Colour* de Julia Blackburn nous trouvons également l'image puissante de l'homme-cheptel : « lifting the slave's lips before discussing a price » (1995 : 164).

l'imaginaire animalier⁹⁰⁸, et fournit une liste de noms qui contiennent des traces sémantiques de la dénomination discriminatoire, tels que La Tigresse, L'Hottentot, L'Âne, La Puante, L'Enfui... La stratégie exerce un contrôle symbolique et idéologique en abrogeant l'identité de l'*autre* – esclave, colonisé, serviteur, subalterne, dominé – en lui infligeant son propre système sémiotique et sémantique, l'y incorporant par la marque péjorative.

Ce processus de nomination, que les *postcolonial studies* conceptualisent sous la notion de « *namegiving* » constitue une des bases de l'idéologie et l'entreprise impérialistes et colonialistes. Le contrôle discursif et langagier s'avère en effet être une des caractéristiques principales de sa domination et de son oppression. Car selon Foucault, les structures hiérarchiques de pouvoir et des notions tels que 'la vérité', 'l'ordre' ou 'la réalité' sont perpétuées par le biais du langage, et le « *namegiving* » sert sans aucun doute à mettre en place une idéologie très particulière de l'interpellation althussérienne⁹⁰⁹. Le sujet lancé par Collen peut se rattacher également aux théories de Tzvetan Todorov dans *La conquête de l'Amérique*. L'historien constate que le contrôle des moyens de communication plutôt que le pouvoir sur la vie, les biens et même le langage lui-même constituent l'élément-clé de l'oppression coloniale. Il étudie la portée de l'attribution de toponymes pour la conquête terrienne de Christophe Colomb et analyse le pouvoir qui en résulte :

Colon sait [...] parfaitement que ces îles ont déjà des noms [...] les mots des autres l'intéressent peu cependant et il veut renommer les lieux en fonction de la place qu'ils occupent dans sa découverte, leur donner des noms *justes* ; la nomination, de plus, équivaut à une prise de possession.⁹¹⁰

Jean-Loup Amselle a une approche similaire quand il parle de « cultures qui ont le pouvoir de « nommer » d'autres cultures, de circonscrire le champ de leur propre expression tandis que d'autres n'ont que la capacité d'être nommées ». Pour l'anthropologue, « [c]'est dans la faculté de nommer et dans la possibilité de refuser d'être nommé que se manifestent en permanence les enjeux sociaux »⁹¹¹. Certains éléments de ces observations surgissent alors dans les extraits

⁹⁰⁸ Cf. « ...they gave [his sur]name to a young slave when he had been *herded* from the slave boat » (Collen 1991 : 74, nous soulignons)

⁹⁰⁹ Althusser expose sa conception de l'interpellation dans un fameux article ("Idéologie et appareil idéologique d'État", 1970) où il soutient que le sujet est socialement constitué à travers l'appel initié par le policier au moment où celui-ci intervient à travers son apostrophe « Hé, vous ! ». Pour le sujet, cette interpellation n'est pas simplement une réprimande ou un contrôle, mais « constitue une part essentielle de la *formation* juridique et sociale du sujet ». L'acte signifie donc à la fois le pouvoir et la force de la loi ainsi qu'une reconnaissance qui permet au sujet d'atteindre « un certain ordre d'existence sociale » (Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 : 129-130). Butler utilise la notion althussérienne pour sa conceptualisation de la « performativité ».

⁹¹⁰ Tzvetan TODOROV, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre* (Paris, Seuil, 1982 : 39-40)

⁹¹¹ Jean-Loup AMSELLE, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs* (Paris, Payot, 1990 : 55, 65)

romanesques de Collen. De même que les îles caribéennes chez Colomb « doivent avoir les noms qui leur conviennent » (Todorov 1982 : 40), on prend possession de l'identité des esclaves arrivés à Maurice en leur attribuant une marque dénominative péjorative. Un fameux exemple littéraire à ce sujet vient de Césaire. Dans *La tragédie du roi Christophe* (1963), il nous confronte avec cette manœuvre colonialiste comme le montre un monologue (3^e scène, acte I) du protagoniste éponyme:

Jadis on nous vola nos noms !
Notre fierté !
Notre noblesse, on je dis *On* nous les vola !
Pierre, Paul, Jacques, Toussaint ! Voilà les estampilles humiliantes dont on oblitéra nos noms de vérité.
Moi-même
votre Roi
sentez-vous la douleur d'un homme de ne savoir pas de quel nom il s'appelle à quoi son nom l'appelle ? Hélas seule le sait notre mère l'Afrique !

Plus loin, le personnage plaide pour une « nouvelle naissance » qui doit s'effectuer dans ce domaine de l'attribution des noms, donc sur le même terrain où on a dû subir l'humiliation. Faire d'anciennes plaies de nouvelles forces semble le mot d'ordre programmatique :

Allons
de noms de gloire je veux couvrir vos noms d'esclaves,
de noms d'orgueil nos noms d'infamie,
de noms de rachat nos noms d'orphelins !
C'est d'une nouvelle naissance, Messieurs, qu'il s'agit⁹¹²

Chez Collen, également, la narratrice pose la question de la gestion d'un tel héritage et suscite une dialectique douloureuse : soit changer de nom et ainsi abandonner le dernier souvenir de cette personne (« *the last remaining proof* »), enterrer et oublier ce qui ne devrait être enterré et oublié ; soit le garder et de continuer à accepter la définition esclavagiste (« *the slave-owners definition* », 1991 : 75). Le dilemme est de taille et fournit un exemple de la complexité mémorielle. D'un côté, conserver un tel nom contre l'oubli peut en effet signifier que le stigmate du passé est assumé, qu'on pourra même lui conférer une définition méliorative selon le fameux slogan postcolonial de reconsidérer ses faiblesses et d'en faire des atouts (« *Turning weaknesses into strenghts* »). D'un autre côté, éradiquer consciemment le nom de ce passé comporte le risque d'un refoulement ou oubli qui – rappelons-le avec Todorov (2004 : 25) – est également un

⁹¹² Aimé CESAIRE, *La tragédie du roi Christophe* (Paris, Présence Africaine, 1963 : 37-38)

droit dans le processus du recouvrement du passé. Ainsi, abroger le signifiant de passé devient un moyen d'exorciser une ancestralité qui porte préjudice⁹¹³.

Si le passage collerien n'est pas à trancher hâtivement, le personnage finira toutefois par changer de nom. C'est là une affirmation identitaire importante, au moins au moment historiquement précis du passage romanesque, à savoir l'immédiate pré-indépendance. Cela dit, d'une manière plus large, c'est dans l'utilisation de différentes filiations, le jeu avec plusieurs noms et leurs phonologies⁹¹⁴, qu'on verra une stratégie chez l'écrivaine de troubler, de rendre multiple et ambigu, autrement dit de rendre hybride et de violenter ce processus pédagogique du « *namegiving* » colonial (Bhabha 2008 : 322, 333) et, généralement, la pensée généalogique de la « racine unique » (Glissant). Notons enfin qu'à Maurice (comme ailleurs), ces logiques de l'interpellation et du « *namegiving* » ne sont bien évidemment pas l'apanage du passé comme le montrent les récentes politiques de dénomination qu'observe Boswell dans son étude sur le « malaise créole » : « naming of people and places is invariably political as it opens up 'opportunities' for stereotyping and informs social and development policy for areas inhabited by certain 'types' of people » (2006 : 140).

Force est donc de constater que le déracinement et l'arrivée des esclaves sont à peine dits. Comme nous le verrons plus tard, ces thématiques se retrouvent, en partie, dans la mise en scène de nouvelles dislocations contemporaines où transparaît ce qu'on peut appeler un « paradigme de la traite »⁹¹⁵. Pourtant, les quelques occurrences, en particulier chez Collen, ne sont pas dénuées de complexité et renvoient malgré leur brièveté à d'autres phénomènes de l'entreprise esclavagiste et à ses persistances jusqu'à nos jours. Analysons maintenant quelles images la littérature évoque concernant les conditions de vie matérielles et symboliques pendant la servitude.

⁹¹³ Cf. Jean-François REVERZY, "Die Unbewusste Sklaverei : Pathologie mentale et sociale et traumatisme esclavagiste : un archétype de la créolité" (in Fuma 2005a : 55-62)

⁹¹⁴ Dans le roman, le personnage de L'Entêté porte aussi les noms de Larmwar, Lallmohar, Laval ou Broken Man. Il est question de trois grands-pères de Shyla avec de multiples noms – « [Bolom Ledan] was your father's second father, after Gandhi, and before L'Entêté, who was the third » (Collen 1991 : 236) – ainsi que d'une confusion concernant son vrai père : « I am talking about my real father, not this newly invented one of Fatma's » (27). Notons dans ce brouillage des identités une analogie avec le protagoniste Saleem Sinai des *Enfants de minuit* (1981) de Salman Rushdie. Parallèlement au personnage rushdien aux multiples noms et ancêtres, de surcroît né le 15 août 1947 – le jour de l'indépendance en Inde –, Shyla est une enfant de l'indépendance mauricienne : « You are a child of Mauritian Independence » (94).

⁹¹⁵ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Ethnicisation ou créolisation ? Le paradigme de la traite dans quelques romans francophones mauriciens contemporains" (in Waters 2008a : 100-115)

V.2.1.2 Les conditions de vie des esclaves

Les conditions de vie des esclaves se caractérisent d'un côté par des privations, abus, exploitations matérielles et corporelles, de l'autre côté par de nombreuses violences symboliques. Un des lieux de la représentation littéraire est alors la dureté du travail dans les champs de canne. Ce labeur inhumain s'imprime d'abord physiquement sur les esclaves, car, comme le constate Joyce Leung, « dans le contexte des canneraies, le corps de l'être exploité n'est qu'un corps producteur », le corps devient « signe[-]récit[] d'une certaine existence »⁹¹⁶. Les titres qu'utilise le chercheur pour les sous-parties de son analyse esthétique sont parlants à ce sujet : corps « atrophié », « vidé », « claustré », « desséché », « meurtri », « brûlé », « mutilé », « décharné » (Leung 1998 : 240-254) sont autant de lexèmes pour dire l'exploitation, le dénuement, la pénalisation, l'extrême usure d'une condition de domination où le corps est « immolé sur l'autel de la canneraie » (*ibid.* 254.). C'est donc là également un exemple drastique de la racisation du travail selon Étienne Balibar qui parle à ce sujet du « corps machine » décrit comme « morcelé et dominé, utilisé pour une fonction ou un geste isolables, à la fois détruit dans son intégrité et fétichisé, atrophié et hypertrophié dans ses organes « utiles » »⁹¹⁷. De nouveau, c'est uniquement chez Bucktawar et Collen que le lien entre corps et labeur est clairement marqué.

Ainsi, dans *The vanishing village* (2000), le jeune protagoniste créole est familiarisé, une fois de plus sous forme de leçon d'histoire, avec un imaginaire tristement connu des conditions atroces des esclaves :

He told me that the white people brought slaves from the Arabs, and chained them like animals. He also told me slaves were branded with hot irons. He told me slaves were whipped and treated like animals. Pigs lived in better conditions. (Bucktawar 2000 : 68)

Il est intéressant de constater que Bucktawar est le seul à évoquer un lien entre la traite dans les îles et une provenance des esclaves des pays arabes, l'implication de ces derniers dans l'entreprise esclavagiste, également dans l'océan Indien, ayant été révélée par des publications récentes⁹¹⁸. Si l'auteur évoque dans ce bref extrait des images assez drastiques comme le marquage violent du corps de l'esclave, son ton reste pourtant didactique, sobre et informatif.

⁹¹⁶ Joyce LEUNG, *L'esthétique de la canneraie dans le roman des Antilles et des Mascareignes* (Paris, L'Harmattan 1998 : 240, 241). La canneraie est selon l'auteur « l'ensemble des cannaies (champs de cannes) » (*ibid.* 11).

⁹¹⁷ Étienne BALIBAR, « Le « racisme de classe » » (in Balibar & Wallerstein 1997d : 282)

⁹¹⁸ Cf. à titre d'exemple : Jacques HEERS, *Les Négriers en terre d'islam* (Paris, Perrin, coll. « Pour l'histoire », 2003), Olivier PETRE-GRENOUILLEAU, *Les traites oubliées des négrières* (Paris, La Documentation française, 2003) ou Malek CHEBEL, *L'esclavage en terre d'islam : Un tabou bien gardé* (Paris, Fayard, 2007)

La maladresse et la répétitivité stylistique des propos ne pourront probablement pas être entièrement mises sur le compte de la focalisation sur le discours d'un enfant. Si on peut y voir la tentative d'une sorte de « mémoire savante »⁹¹⁹ – un savoir qui se présente dans une distance par rapport au passé en utilisant un discours plutôt explicatif –, cette tentative est non seulement très lacunaire, mais surtout fait défaut à notre avis d'une nécessaire conscience critique.

Un autre passage du roman, où le garçon se retrouve apprenti dans les champs de canne et dresse un parallèle entre le châtiment des animaux d'exploitation et le traitement des esclaves, semble fonctionner similairement :

I cracked the whip unnecessarily on the ox's back just as the white people had done on the plantations. The black slaves were meek just like [the...] ox, stoically bearing the cracks of the whips on their backs. Just like [the...] ox was used to the whip, the black slaves should have been used to it. It gave me pleasure to whip the ox. [...] The white people should have been enjoying themselves with their whips. But Nicles once told me that the black overseers whipped their fellow brothers. (Bucktawar 2000 : 82-83)

L'extrait, de nouveau d'ordre informatif, interpelle à plusieurs égards. D'abord parce qu'il évoque le fait d'éprouver du plaisir presque sadique dans l'exercice de la violence malgré le constat lucide de l'inutilité de la punition. Ce qui apparaît comme un élément complexe de la psychologie esclavagiste (et de la violence en général) est transféré chez l'auteur sur le fonctionnement pervers du pouvoir du maître. Ensuite, le commentaire succinct sur la soumission et la passivité des victimes. Enfin, l'idée que les surveillants noirs dans les champs auraient aussi sévèrement puni leurs 'frères'. Cependant, ces éléments qui pourraient signifier la complexité de la question de la violence et les multiples relations de dominations pendant l'esclavage tombent chez Bucktawar tout simplement du ciel. Le bref passage ne laisse guère d'impact, sinon un certain après-goût de maladresse stylistique. La naïveté des paroles enfantines, le ton laconique et presque lapidaire utilisés créent un décalage étrange avec la violence et complexité des faits et nous semblent vider l'extrait de sa force potentielle.

De nouveau, Collen nous propose une esthétique autrement plus puissante qui mérite une analyse précise. Ainsi, la narratrice de *There is a tide* (1991) ne mâche pas ses mots pour dire les souffrances des esclaves en adoptant la perspective d'une injonction mémorielle, l'appel au devoir de mémoire pour ne pas oublier l'histoire de violence. Incitant à se confronter à ce passé pour en tirer des leçons pour l'avenir, les propos du personnage sont aussi denses que violents :

⁹¹⁹ Cf. Magdelaine-Andrianjafitrimo (2006c : 200-201) qui se réfère à la typologie de mémoire de Régine ROBIN, *Le roman mémoriel, de l'histoire à l'écriture du hors-lieu* (Montréal, Le Préambule, coll. « L'Univers du discours », 1989 : 58-59).

They broke the “no” in us. Brought us on slave ships, cut the “no” out of our tongues. Chained us. Changed our names. Named us. Bred us. One with another. Sold us. Bartered us. Raped us. Sodomised us. Forced the Code Noir on us, a black code, [...] “take my young daughter cross her with your neighbour’s slave.” (Collen 1991 : 64)

Avec une syntaxe hachée qui suggère le rythme d’une performance orale et des paroles explicites, ces slogans combatifs éclatent comme de la poésie militante. Ils retracent par saccades les piliers de l’entreprise esclavagiste et son fondement idéologique : destruction de toute résistance, déplacement forcé, vol de la parole, séquestration, détournement d’identité, sévices sexuels, ‘croisements’ forcés, légalisation et légitimation des rapports de force raciaux, « objectification-instrumentalisante »⁹²⁰ ... La posture est celle d’une claire dichotomie entre ‘eux’ et ‘nous’, entre oppresseurs et victimes. À côté du discours du corps exploité et des punitions corporelles, le staccato introduit aussi un aspect qui se déroule comme un fil conducteur dans le roman, c’est-à-dire la question de la servilité aux abus et à l’arbitraire de l’opresseur jusqu’à une aliénation du subalterne lui-même. Si le protagoniste de *Bucktawar* avait déjà fait allusion à cette soumission et obéissance – de manière aussi brève qu’étrange –, Collen y consacre un passage particulièrement engagé :

Yes. Yes. Of course. Anything to please. Torture us. Yes. We will not seek anything. Not even our daily bread. We want no rights. Don’t even know the word. We will flatter you in our segas. We will dedicate them to you. [...] It goes without saying that you are better than us. Otherwise why would we be slaves? [...] We will pray your prayers, and forget ours. (1991 : 64-65)

L’idée de l’aliénation de l’esclave – la dévalorisation complète, voire l’effacement du soi, l’abnégation de tous ses droits, l’apologie et même la glorification du maître – atteint, dans ce raisonnement grinçant de sarcasme, son paroxysme. De plus, le renvoi à la religion n’est pas sans rappeler les propos de Bernardin de Saint-Pierre dans sa dénonciation de l’esclavage : « Le soir [...] on les fait prier Dieu pour la prospérité de leurs maîtres »⁹²¹. Chez Collen, chanter les louanges de l’opresseur dans des mélodies à forte charge identitaire et avec le fil conducteur de la résistance, semble absurde. Nous sommes ici non seulement dans un lieu de non-résistance, mais pire, dans une situation de domination totale, car les opprimés y deviennent d’une certaine manière agents consentants de leur propre oppression. À cela s’ajoute la

⁹²⁰ Cette notion est introduite par la philosophie pratique avec Maria Michela Marzano-Parisoli pour complexifier le concept du corps-objet, en particulier dans le domaine sexuel, et répondre au caractère réducteur de l’habituelle opposition entre sujet et objet (*Penser le corps*, Paris, PUF, coll. « Questions d’éthique », 2002 : 91-103).

⁹²¹ Jacques-Henri BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, “Voyage à l’Île de France. Extraits” (in Serge MEITINGER & J.-C. Carpanin MARIMOUTOU (éd.), *Océan Indien. Madagascar, La Réunion, Maurice*, Paris, Omnibus, 1998 : 782)

question rhétorique dans les propos cités qui témoigne d'un raisonnement circulaire typique du discours colonialiste légitimant des hiérarchies raciales : on est esclave puisqu'on vaut moins, on vaut moins puisqu'on est esclave. Nous voilà face à une justification des inégalités *de jure* qui résulte des inégalités *de facto* établies par la force. De plus, les réalités matérielles se veulent instaurer des liens avec le domaine symbolique, moral, spirituel, les deux pôles interagissant ainsi pour alimenter l'idéologie de la domination coloniale. Césaire (1955 : 64) parle à ce propos dans son analyse de la « supériorité morale » qui à la fois se joint à, et se déduit de la « supériorité scientifique ». Et bien au-delà de la relation maître-esclave, chez Collen cette logique continue à être traduite en diverses relations de pouvoir et de domination et soulève la question hautement délicate de la complicité du subalterne dans sa subalternité. Son extrait qui va clairement au-delà du pur constat de ces éléments, propose donc une puissante remise en cause et dénonciation idéologiques. La vraie force du passage repose alors dans l'amalgame et la polarisation des raisonnements proposés. Car si la narratrice rappelle en permanence les injonctions au conformisme et à la soumission qui seraient la seule mémoire que les ancêtres auraient à transmettre⁹²², elle-même s'oppose bien évidemment, et de manière très radicale, à cet assujettissement quasi-héréditaire⁹²³. La validité du discours axiomatique de la soumission est complètement sapée et subvertie, d'un côté par sa reprise paradoxale par la narratrice, de l'autre, par sa manifeste exagération ironique. Enfin, la forte charge identitaire de l'extrait est soulignée – comme cela est le cas pour le reste du roman – par les multiples incises d'expressions en créole, souvent traduit dans la même phase, ce qui confère un rythme particulier, un réel caractère de performance aux propos.

En abordant le sujet de l'auto-aliénation en situation coloniale, l'écrivaine dévoile en filigrane les concepts-clés de Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952) aussi bien que de Césaire dans *Discours sur le colonialisme* (1955), ou encore de Memmi dans *Portrait du colonisé – Portrait du colonisateur* (1957). La psychanalyse fanonienne discute l'intériorisation par le colonisé des idéologies, des conceptions et croyances imposées par le colonisateur. Ainsi constate-t-on chez l'homme de couleur la « tentative de fuir son individualité, de néantiser son être » (Fanon 1975 : 48), puisqu'il intègre les valeurs blanches et l'inconscient collectif qui ont relégué l'homme noir à la place de l'*autre*-infériorisé. Un tel schéma établit l'équation « noir = laid, péché, ténèbres, immoral » (*ibid.* 155), axiome qui finit, suite à un endoctrinement conscient et inconscient, par être partagé par les Noirs : « le nègre, irréflexivement, se choisit objet

⁹²² Cf. « You must accept things. *Bizin reziyne*. You must resign yourself. You cannot resist. Please. Give in. Give up, my child, the elders who survived said [...]. You can't change reality. Any memories to the contrary must be banned. » (Collen 1991 : 65)

⁹²³ Cf. « Those who said no, those who refused. They were the heroes ». Que l'appel à l'*agency* de la narratrice soit extrême montre le jugement des ancêtres qui ont survécu comme des lâches, investissant alors une rhétorique révolutionnaire des plus drastiques : « Our brave forefathers were killed. Our cowardly forefathers lived » (Collen 1991 : 65).

susceptible de porter le péché originel » (*ibid.*). Ce qui se présente d'abord comme un lavage de cerveau qui fait du Noir l'esclave d'une « imposition culturelle » mène à l'identification à la *doxa* colonialiste qui résulte en une complète aliénation de soi-même : « après avoir été esclave du Blanc, il s'auto-esclavagise » (*ibid.*). Trois ans après son compatriote psychiatre, Césaire évoque les « millions d'hommes à qui on a inculqué savamment la peur, le complexe d'infériorité, le tremblement, l'agenouillement, le désespoir, le larbinisme » (2004 : 24). Dans la même décennie toujours, c'est Memmi qui nous présente en 1957 son analyse sur le désir autodestructeur de l'assimilation, de « l'amour du colonisateur » qui peut être lié à un « complexe de sentiments qui vont de la honte à la haine de soi » (1985 : 136-137). Voilà les références classiques pour l'époque coloniale ou l'immédiat post-colonial auxquelles se rajoute la psychanalyse contemporaine qui affirme que le passé servile fait toujours partie de l'imaginaire et des structures psychiques profondes des Mascareignes : « l'inconscient de ces îles c'est l'esclavage » (Reverzy 2005a : 56).

Collen qui thématise ces aspects psychopathologiques de la relation complexe entre maître et esclave, entre colonisateur et colonisé, et par extension, entre dominant et dominé, dépasse alors largement les illustrations historiographiques que nous avons exposées ci-dessus. L'éloquence, la fougue et la longueur du discours contestateur caractéristique de l'auteure brouillent à dessein les espaces-temps et les objets de son engagement, et font ainsi appel à une lecture attentive et critique. S'il s'agit d'un côté d'une parole qui se réfère au passé lointain de l'esclavage rapporté par la narratrice à la jeune protagoniste, plusieurs éléments discursifs et stylistiques nous suggèrent l'immédiateté des propos militants, une certaine validité jusqu'à l'ancrage spatio-temporel de la situation d'énonciation, donc l'île Maurice de nos jours. En plus de cela, une relation particulièrement proche s'installe avec le lecteur qui se sent non seulement absorbé, mais véritablement interpellé par la violence du discours. Il peut en résulter un effet de lecture que Pierre Soubias nomme la « brutalisation »⁹²⁴ du lecteur. Une telle pratique se caractérise chez Collen par les aspects suivants : d'abord, la faible présence, voire la disparition de la voix médiatrice de la narratrice (Fatwa) durant tout le chapitre ; puis, le rappel de la persistance des paroles jusqu'à aujourd'hui aux rares moments de sa direction narrative qui soulignent l'injonction mémorielle (*cf.* par exemple : « I still remember, girl. Till today. » Collen 1991 : 63) ; ensuite, le choix généralisé du présent historique ; enfin, les particularités stylistiques (empressement rythmique, irrégularités syntactiques, répétitions, ellipses, langue orale fortement influencée par le créole...) et emboîtements narratifs (discours narrativisé, discours direct avec ou sans verbes de paroles).

⁹²⁴ Pierre SOUBIAS, "Kourouma, l'écriture, la brutalité" (in Marie-Thérèse MATHET (éd.), *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, 2006 : 175-190)

Enfin, *There is a tide* est le seul roman à explicitement évoquer la condition particulière des femmes sous l'esclavage, question qui réapparaîtra de façon beaucoup plus saillante dans le transfert symbolique contemporain du topos, analysé ultérieurement. Chez Collen, le personnage du psychiatre rappelle la subalternité féminine en raison du déséquilibre démographique historique⁹²⁵. Il souligne alors que c'est ce déséquilibre et ses conséquences qui intensifient encore davantage le phénomène souvent conceptualisé dans le discours féministe sous la notion de la « double colonisation », c'est-à-dire la dépendance et oppression féminines à la fois par rapport aux hommes de leur propre communauté ou groupe ethnique et aux maîtres coloniaux. Le lecteur, lui, est encore pris dans une complicité et proximité fortes qui peut interpeller et troubler par la double utilisation du pronom 'you'. S'il semble s'agir ici d'une entrée de journal, le pronom déictique opère en effet un glissement – quelque peu didactique peut-être – sur un destinataire qui n'est enfin personne d'autre que le lecteur lui-même. Comme la représentation de la femme-esclave est avant tout sollicitée chez Collen pour dire la violence sexuelle qui repose souvent à la base du métissage biologique et donc l'héritage stigmatisant que celui-ci peut porter, sur lequel nous devons revenir à un autre endroit.

Notre tentative de lecture précise de Collen témoigne du statut exceptionnel de l'écrivaine quant à l'investissement du sujet de l'esclavage et de l'africanité, et cela dans une optique engagée et parfois polémique. Son univers fictionnel de six romans qui se caractérise par une intertextualité interne très forte est d'une richesse et d'une densité aussi bien thématique qu'esthétique et stylistique dont on ne pourra pas entièrement rendre justice dans le présent travail qui vise une perspective plus large. Si Collen ne situe que de rares passages de ses intrigues dans un chronotope historique, elle manifeste un souci constant de faire interagir les temporalités et de montrer la longue durée des rapports de dominations ou leurs 'simples' transformations en d'autres formes. L'engagement pour le *hic et nunc* et un travail de mémoire se mélangent de manière inextricable dans le projet artistique et idéologique de l'auteure. Dans leurs postures mémorielles, ses intrigues contemporaines investissent de nombreux lieux et phénomènes du passé esclavagiste et cela dans un désir d'authenticité qui va parfois jusqu'au point de donner des dates précises⁹²⁶. Ses personnages qui n'épargnent aucune autorité parlent

⁹²⁵ Cf. « there were five manslaves to every womanslave which gives you an idea of what it was like what kind of rape and pillage and the bosses were also desperately short of women which gives you more an idea what women suffered long ago. » (Collen 1991 : 69, nous soulignons)

⁹²⁶ Par exemple le 18 juillet 1695 quand l'ancêtre de la protagoniste dans *The rape of Sita* aurait (Collen 1993 : 97) a mis le feu au bureau de la East Indian Company hollandaise, événement dont la véracité historique est confirmée par Hookoomsing (2000 : 151).

du marronnage⁹²⁷ et font des comparaisons avec l'île voisine, La Réunion⁹²⁸. Ils évoquent également l'implication de l'église dans l'entreprise esclavagiste et colonialiste⁹²⁹. Dans *Getting rid of it* (1997), Collen soulève la question de la soi-disant protection juridique des esclaves à travers le fonctionnaire (« *Protector of Slaves* ») envoyé par le gouvernement britannique à la demande des abolitionnistes⁹³⁰. Sont également investis à ce sujet des documents historiques sur le système légal dans *Mutiny* (2001)⁹³¹. Cela s'avère être une pratique d'intertextualité

⁹²⁷ Dans *The rape of Sita*, la narratrice retrace sa filiation à une esclave marronne du temps de la colonisation hollandaise et parle d'actes de sabotage des marrons ainsi que leur punition : « ...without any trial of course, they were executed. The men slaves by beating and hanging, [the woman slaves] by drowning and then hanging in public. [...] a runaway slave had only one punishment: death after torture (Collen 1993 : 98).

⁹²⁸ Dans *The rape of Sita*, le lecteur apprend que l'abolition de l'esclavage à la Réunion se fait en 1848, donc plus de dix ans après l'émancipation à Maurice, ce qui semble déclencher une certaine rancœur avec la dite île sœur qui continue à peser jusqu'à nos jours. Quand le personnage Ton Tipyer prévient en effet la protagoniste d'aller à la Réunion à cause de ce décalage historique – « It's a bad place [...] Kept slaves there after we were free » –, cela s'inscrit manifestement dans un discours politiquement non-correct soulignant que La Réunion serait jusqu'à nos jours une colonie : « And now keeping it a colony » (Collen 1993 : 52).

⁹²⁹ On connaît la posture de la « supériorité religieuse » (Césaire 1955 : 64) qui caractérise l'entreprise colonialiste et on pourra rappeler, pour une époque antérieure encore, la fameuse controverse de Valladolid en 1550 pour débattre de la question si les Indiens du Nouveau Monde sont des esclaves-nés. Chez Collen, on lira dans *There is a tide* sur le prosélytisme, les baptêmes forcés et la possession d'esclaves par l'Église (cf. « [We were] baptised by force. All Catholics in a fell swoop. Even the church bought and sold us. Part of their property », Collen 1991 : 64). Dans *Getting rid of it*, le motif revient, soulignant de manière encore plus crue le statut de l'esclave comme bien meuble (« The bishop has just last year asked forgiveness for the church's sins over slavery. [...] The bishop's predecessors owned slaves [...] Like their buildings and their cars. Like their schools and their convents. Like real estate. », *idem* 1997 : 98). C'est en effet le 1^{er} février 2001 que la hiérarchie de l'Église catholique à Maurice a demandé officiellement pardon pour l'esclavage (Peghini 2009 : 463). Boswell souligne enfin que les effets de la conception de sauver et civiliser le 'sauvage' africain et créole pendant l'esclavage à travers la Chrétienté seraient perceptibles jusqu'à nos jours : « being perceived as Christian is [...] beneficial to Creoles as it indicates their abandonment of paganism, primitiveness and blackness » (2006 : 78, 87).

⁹³⁰ À travers une scène de tribunal où une des protagonistes (Sadna) veut plaider sa cause contre un licenciement, le roman propose un retour en arrière chronologique pour évoquer la figure du *Protector of Slaves* que les esclaves n'avaient quasiment pas la possibilité de voir et qui prenait généralement cause pour les planteurs. Comme un bref cours d'histoire, l'avocate revisite la marge de manœuvre juridique des esclaves dans des propos forts rhétoriques : « They could try protesting to the Protector of Slaves for being punished for protesting against Sunday work, protesting to the Protector of Slaves for being punished for going to see the Protector of Slaves, protesting to the Protector of Slaves for getting punished for trying to prevent the beating of another slave or for asking for a day off, protesting to the Protector of Slaves for being punished for not beating another slave enough, or protesting to the Protector of Slaves for being punished for stealing food. You couldn't win on complaining about the slavery » (Collen 1997 : 178). Tel un leitmotiv narratif chez Collen, passé et présent s'entremêlent et la leçon amère – l'impossibilité de porter plainte contre l'esclavage dans un système esclavagiste – s'appliquera de nouveau à la situation actuelle de Sadna : « In the face of the injustice of slavery itself, an injustice so gross, what do slaves reasonably come forward to report? They could not report *the fact that they were slaves* [...]. Nor can you » (*ibid.* 177).

⁹³¹ Si *There is a tide* mentionne déjà en passant le *Code Noir* (Collen 1991 : 64), des documents officiels dans leur froideur et précision toutes administratives sont en effet particulièrement présents dans *Mutiny*. Parmi la bonne vingtaine d'extraits proposés en exergue des différents chapitres, on trouvera de nombreux textes de la période post-esclavagiste – jusqu'aux années 1990 –, mais aussi des passages du *Code pénal* de 1838 réglant les punitions au cas d'une agression d'une autorité, d'un vol d'aliments, d'un avortement, jusqu'à la peine de mort (*idem* 2001 : 51, 153, 279, 151). Après avoir appris les raisons de l'emprisonnement de la protagoniste Leila – l'attaque physique d'un agent policier –, le lecteur verra également un extrait du *Code Noir 1723 à 1835*, copié dans la bibliothèque de la prison. Nous pouvons y lire : « L'esclave qui aura frappé son maître avec effusion de sang sera puni de mort » (*ibid.* 50). Chez Collen, ces documents ont donc de toute évidence le but de faire le lien entre le cadre juridique d'hier et d'aujourd'hui, d'en révéler à la fois les évolutions et les continuités. Notons d'ailleurs que les documents officiels constituent un contraste particulièrement puissant à la dizaine de recettes de cuisine dont il est question dans le récit. Cette technique narrative caractéristique que l'auteure utilise déjà à profusion dans

puissante qui signifie doublement dans l'engagement de l'écrivaine. D'une part, la présence de ces documents historiques confère à la fiction des aspects de réel. C'est là l'idée de l'illusion référentielle pour fabuler le lieu littéraire comme étant un reflet du réel. Dans le « geste d'archivation » du roman, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo en se référant à Ricoeur, se dévoile non seulement un « effet de vraisemblance », mais aussi une indéniable « pulsion du vrai » (2006c : 206-207). Autrement dit, l'insertion des référents historiques vient appuyer « l'ambition véridative de la mémoire » (Ricoeur 1998 : 31). Et bien évidemment, cet engagement mémoriel concernant le passé servile est traduit en une dénonciation de la permanence légalisée de pratiques punitives abusives. Mais ajouté à cela, ce processus double que révèle l'intertextualité, et qui est caractéristique à notre avis de toute l'écriture collenienne, est haussé à un autre niveau dans *Mutiny*. L'intertexte ne reste en effet pas confiné dans l'espace du paratexte, mais la protagoniste (Juna) est directement mise en lien avec lui – elle copie ces documents. Ce faisant, elle se manifeste à la fois comme une 'porteuse de souvenirs d'événements du passé' et comme une 'rêveuse de mondes à venir'⁹³². De ce fait, le personnage devient une véritable mise en abyme de l'écrivain postcolonial, qui non seulement préserve des savoirs anciens et investit les interstices de l'historiographie officielle, mais qui porte aussi un regard visionnaire vers l'avenir. Une telle posture métafictionnelle nous semble véhiculer un message fort.

V.2.1.3 L'émancipation des esclaves : période de transition

Si la plupart de nos romans n'accordent pas de représentation particulière à l'esclavage, la donne change pour la période autour de l'émancipation. Il s'agit de l'ère entre l'esclavage et « son substitut » (Fuma 2004 : 37), l'engagisme⁹³³, qui a vu l'importation immense de main-d'œuvre indienne, appelée les coolies. Nous avons montré que c'est une période charnière dans l'histoire de l'île qui mène à une situation d'anomie sociale à partir de laquelle se cristalliseront bon nombre des traits distinctifs de la société mauricienne. Or, si de nombreux textes font effectivement mention de ces années de transition, c'est moins pour mettre en scène le devenir et la condition des affranchis, mais davantage pour ancrer le début du récit de l'engagisme. Tous

There is a tide, nous semble signifier une dimension humaine dans l'emprisonnement concret et symbolique dans lequel les personnages se retrouvent.

⁹³² Cf. « the bearer of remembrances of things past, the dreamer of worlds to come » (Collen 2001 : 75)

⁹³³ Notons que certains chercheurs, pour marquer la condition d'asservissement des coolies, préfèrent l'expression de 'servilisme' à celle d'engagisme', appellation euphémisante utilisée sous la colonisation (Fuma 2004 : 37).

nos romans qui parlent plus ou moins directement des travailleurs engagés proposent donc des vignettes d'ordre informatif et factuel sur le moment historique. Ces brefs passages se réduisent certes souvent à un simple commentaire pédagogique, comme on en trouve par exemple dans *Les rochers de Poudre d'or* de Nathacha Appanah : « Après l'abolition de l'esclavage, les Anglais leur [= aux planteurs français] avaient fourni une main-d'œuvre indienne peu chère et docile » (2003 : 145). Ou bien, dans *The rape of Sita*, Collen fait allusion au fait que durant les cinq ans suivant le décret de 1835, les affranchis continuaient parfois à travailler dans les mêmes conditions qu'avant, malgré une faible rémunération⁹³⁴. Mais on relève aussi des extraits qui donnent des perspectives différentes et interprétations supplémentaires au contenu parfois problématique. Car il s'agit de sujets sensibles et chargés de symbolisme qui continuent à être investis de nos jours, par moments de manière passionnelle, dans les représentations publiques sociales et ethnoculturelles. Il suffira de rappeler à ce propos les différentes interprétations du « malaise créole » où, suivant le fait qu'il s'agit d'auto- ou d'hétérostéréotypes des Créoles ou non, le lien à l'esclavage est souvent évoqué, tantôt instrumentalisé tantôt nié. Donnons quelques exemples sur la façon dont est dite cette époque de transition.

Ainsi, dans *La brûlure* (2003) de Renée Asgarally, on note d'une part l'idée de révoltes d'esclaves – qui, historiquement, n'a pas amené l'abolition (Allen 2005 : 32) –, de l'autre, celle que les affranchis auraient voulu continuer à travailler dans les champs comme salariés. L'auteure parle également du stéréotype raciste – toujours persistant – de la prétendue paresse des descendants d'Africains et souligne la question de la rentabilité de l'engagisme⁹³⁵. C'est là aussi la perspective de *The changing pattern* (1995) de Gopaul qui met en avant l'orientation vers la main-d'œuvre indienne et surtout les problèmes économiques des barons sucriers en 1835, toutefois avec des expressions à nos yeux maladroites qui pourraient presque donner l'impression d'une certaine victimisation de la plantocratie⁹³⁶. Si Gopaul passe tout simplement sous silence la raison du refus des esclaves de travailler dans les champs, ce refus est considéré dans *The snake spirit* (2002) de Chaya Parmessur comme un comportement étrange et reste incompris⁹³⁷. Visiblement, la volonté de penser l'altérité fait défaut ici, et ce dans ce roman qui

⁹³⁴ Cf. « And when slaves were freed, by the 1835 decree, slowly over the next five years people came [...] looking for contract work, as if they were coolies » (Collen 1993 : 98).

⁹³⁵ Cf. « Les Anglais venaient de prendre l'île. On avait besoin d'hommes pour travailler dans les champs. Les esclaves, descendants d'Africains s'étaient révoltés. Ils voulaient leur liberté. Ils en avaient assez de travailler comme des bêtes pour rien. Ils voulaient des salaires. Comme ils n'étaient pas de bons agriculteurs et que les colons les jugeaient plutôt paresseux, ils [sic.] avaient pensé que c'était plus rentable de faire venir les Indiens. » (Asgarally 2003 : 58)

⁹³⁶ Cf. « The sugar producing colonies and territories, *hard-hit* by the abolition of slavery, had found themselves *bereft of cheap labour* [...] The freed slaves had refused to work on the plantations. *Ruin faced* the plantation and estate owners. In *desperation* they had turned to India for the recruitment of cheap indentured labour. » (Gopaul 1995 : 87, nous soulignons)

⁹³⁷ Cf. « For some *strange reasons* the Creoles had categorically refused to work in the sugar-cane fields and that was why so many Indians were brought over to Mauritius. » (Parmessur 2002 : 81, nous soulignons)

est autrement plus fin dans sa mise en scène de la multiculturalité de l'île. Enfin, dans *The vanishing village* (2000), nous apprenons davantage – quoique de manière lapidaire – que l'objection des affranchis de retourner dans les champs est en fait une dénégation symbolique de l'ancien lieu de soumission. Bucktawar évoque de plus le lien avec des mouvements abolitionnistes étrangers, indique l'orientation professionnelle des affranchis et parle de l'impossible retour des esclaves. Or, si cela est juste d'un point de vue historique, les propos candides et quelque peu balourds gomment de nouveau le caractère traumatique du déracinement de la traite⁹³⁸.

On voit donc que le portrait de cette période mouvementée touche des sujets délicats et à forte charge identitaire, car en lien avec des représentations sociales aux enjeux considérables. Pour dire ce moment de transition historique qui complexifie le paysage ethnoculturel et démographique, la perspective et les prises de position ne sont souvent pas innocentes. Quelle motivation de quelle communauté est mise en avant ? Qui a souffert et comment ? Comment les étapes historiques s'agencent-elles ? Qui est acteur de son destin et qui ne l'est pas ? Dans ces considérations, l'ancien esclave est souvent entièrement absent, disparaît une fois de plus derrière l'omniprésence de l'économie sucrière, ou est même investi par des clichés dévalorisants. À plusieurs reprises, des images d'indolence et d'apathie nous semblent transparaître entre les lignes citées, suggérant une certaine pertinence des constats de Benoît (1985) sur l'ignorance et la dépréciation des Afro-Mauriciens dans les représentations sociales. Or, on oublie souvent, comme le dit Lengellé-Tardy, que c'est « l'importation massive de travailleurs asiatiques qui acceptaient des salaires de misère » qui, au moment de l'abolition, « rédui[t] ainsi indirectement les anciens esclaves d'origine africaine à la pauvreté » (1999 : 36). De fait, lors de la transition sociétale et l'affranchissement, un grand nombre de personnes est abandonné sans moyen de survivre et jeté dans une situation existentielle catastrophique.

Si nos romans laissent donc le lecteur quelque peu sur sa faim avec leurs parenthèses explicatives sommaires quant à la période abolitionniste, ils investiront davantage la question des antagonismes ethniques que le nouveau déséquilibre amènera ; autrement dit, les conflits entre Indiens/Indo-Mauriciens et Africains/Créoles ainsi que la comparaison entre esclavage et engagisme qui mènera à une « concurrence » et « compétition des mémoires » (Chaumont 2002) que nous analyserons plus tard.

⁹³⁸ Cf. « Creoles had given up the hoe when the liberation movement bore its fruit abroad [and...] Ma, too, had told me let the Indo-Mauritians do what the slaves had done. The slaves were *fed up* with sugar cane. Creoles preferred working in the sugar mills. They were shoemakers, cabinet makers, tinsmiths, masons or stevedores. » et : « the slaves, after having left the African continent, hadn't been able to go back. » (Bucktawar 2000 : 156, 152, nous soulignons)

Les brefs extraits romanesques que nous venons de discuter taisent des parties importantes de l'histoire et on peut se demander qui parle pour les voix africaines. C'est ici le moment de jeter un regard plus précis sur *Terre d'orages* (2003) de Serge Ng Tat Chung qui est l'unique (!) roman contemporain à mettre en scène cette période de transition de la perspective des victimes.

V.2.1.4 *Terre d'orages* (2003) de Serge Ng Tat Chung ou la mythification post-abolitionniste

« L'abolition de l'esclavage faisait naître des hommes nouveaux. Des hommes qui, en posant pierre par pierre, leurs actes de volonté et de liberté, rétablissaient l'édifice ébranlé de leur dignité de personne humaine. »

(Serge Ng Tat Chung, *Terre d'orages*)

Terre d'orages peut être considéré comme tentative de remplir les blancs de la période de l'émancipation laissés à la fois par les représentations officielles et artistiques que par d'autres écrivains. De toute évidence, le roman se veut comme un devoir de mémoire et une forte affirmation identitaire, comme l'auteur le dit dans une interview : « Pour qu'on ne dise plus qu'on est des 'descendants n'importe' »⁹³⁹. En raison de nombreux passages en créole qui ne sont pas toujours traduits ou paraphrasés, le texte semble destiné à un lectorat mauricien et l'édition s'inscrit clairement dans le champ local. S'il réussit à rendre justice aux voix subalternes tout en témoignant de la complexité de l'histoire c'est ce que nous discuterons par la suite.

L'intrigue se résume ainsi. Après l'annonce de l'affranchissement, les protagonistes – un groupe d'anciens esclaves – quittent le domaine des Maringaux. Tandis que leur ancien maître sucrier, furieux de l'abolition, se suicide en public, les affranchis, conscients de leur nouvelle liberté, font un exode où ils finissent par créer de nouvelles communautés. Leur itinéraire s'avère être une marche cathartique, car les nombreuses rencontres qu'ils font leur donnent

⁹³⁹ Cf. Teddy PIERRE, "Écriture bâtarde. Rendez-vous avec Serge Ng Tat Chung", in *5-Plus dimanche* (16 février 2003), [en ligne] : < http://www.5plusltd.com/archive/2003/fevrier/16_02_2003/rendezvous.htm >

« de plus amples éclairages sur des événements passés » (Ng Tat Chung 2003 : 145). C'est à travers ces retours en arrière que se dévoilent les atrocités de l'esclavage ainsi qu'un récit enchâssé : lors d'une nuit d'orage, un esclave (Lavigilante) découvre la relation adultérine entre la fille des De Marginaux (Claire) et un autre colon (Edgard). Le témoin est éborgné en secret ce qui mène à la vengeance des esclaves qui brûlent le domaine d'Edgard. Au tribunal, l'affaire est tue et l'incendie classé comme criminel tandis qu'Hubert de Maringaux, le « paria de la plantocratie » (108), prend position pour les faibles en dénonçant l'adultère et le système esclavagiste.

« Un autre regard pour se rappeler » ; un regard non pas « documentaire, mais « humaniste »⁹⁴⁰ : voilà des mots programmatiques dans l'avant-propos d'un roman qui se met entièrement dans une optique de la mémoire et de la réconciliation. Le texte donne en effet voix à des subalternes traditionnellement absents du discours littéraire. Les multiples analepses réactivent et étoffent une mémoire blessée et lacunaire, et disent, de manière épisodique et émotive, la condition de l'esclave : son exploitation et sa marchandisation, sa précarité relationnelle et familiale, les violences (sexuelles) des maîtres, les scènes de marronnages... Ceci est souligné par de nombreuses illustrations (près d'une trentaine) qui montrent, pour une grande partie, des esclaves en souffrance. Ng Tat Chung tente de refléter les complexités tant de l'esclavage que de la période transitoire autour de 1835, à travers l'interaction de diverses communautés et un narrateur omniscient qui permet d'accéder à plusieurs perspectives. L'auteur échappe à certains manichéismes faciles – il y a des « bons Blancs », mais leur bonté est souvent démystifiée. Il donne une comparaison équilibrée entre esclavage et engagisme, et opère surtout une valorisation des figures de l'esclave, du marron, de l'affranchi, qui, *a priori*, ne sont pas non plus peints de façon homogène⁹⁴¹. Ce sont là des mérites incontestables d'un texte littéraire qui reste pionnier sur le plan des productions romanesques contemporaines. Cela étant dit, l'entreprise mémorielle de Ng Tat Chung nous paraît problématique à plusieurs points de vue.

Le roman révèle un caractère ouvertement didactique, de nombreuses expressions telles que « en ce temps de l'abolition d'esclavage » (13, 29, 48, 80...) reviennent périodiquement et la posture engagée de l'auteur n'est pas exempte d'informations historiques fausses⁹⁴². S'il s'agit là de critiques superficielles, on constatera avant tout une idéalisation, voire une mythification de

⁹⁴⁰ Daniel KOENIG, "Avant-propos" (in Ng Tat Chung 2003 : i, iii)

⁹⁴¹ Cf. « Être affranchis ne signifiait pas libres pour tous » (Ng Tat Chung 2003 : 100). Certains retournent effectivement sur les plantations tandis que d'autre vont « affronter les périls d'une vie primitive » (*ibid.* 99).

⁹⁴² Ainsi, à un moment de l'intrigue avant l'abolition à Maurice (1835), il est question du fait qu'en Guadeloupe et en Martinique l'affranchissement se serait déjà fait (Ng Tat Chung 2003 : 74). Or cela n'aura véritablement lieu qu'en 1848.

la situation historique qui va grandissant le long du roman, et cela à deux niveaux : la condition des affranchis d'une part, les relations entre communautés de l'autre.

Dès le départ, la marche des affranchis s'avère presque comme un exode biblique : à cette « nouvelle aube de liberté » (5), ils avancent « comme des pionniers » (111), guidés par leur leader qui prend l'allure d'un « prophète » (5) ; alors que l'orage éponyme caractérise le temps d'esclavage, les affranchis cheminent « avec des yeux nouveaux » dans une ambiance où l'« air semblait plus pur » et avec un « doux soleil » (83). Visiblement, l'abolition amène une nouvelle humanité : le regard des affranchis devient comme « un nouveau soleil » (29), qui peut contempler « les êtres, la vie, les choses sous une lueur nouvelle » (29), par le regard d'un « homme d'ordre nouveau » (29). Ce ne sont là que quelques exemples d'une véritable isotopie d'un renouveau humaniste et providentiel. Ce regard neuf pourra même aller jusqu'à faire l'apologie quelque peu douteuse des planteurs qui auraient été pris dans les mailles d'un système inhumain⁹⁴³.

Mais ce qui frappe encore davantage, c'est le rapport harmonieux entre communautés qui est mis en scène. Dans le roman c'est l'ère où l'on voit « naître » partout « les premiers émois de sympathie compatriote », et une « sensation humaine, voire citoyenne, malgré les amertumes du passé » (48). Tout désir de vengeance des anciens esclaves est transcendé sur fond de leur « dignité » (17, 29, 179...) inébranlable et tous les groupes ethniques s'inscrivent dans une logique généralisée de la compréhension, du dialogue, du partage, de l'échange. Ce leitmotiv de la (re)conciliation se montre à quelques moments-clé du texte.

D'abord, les affranchis non seulement assistent à l'enterrement de l'ancien maître qui s'est suicidé, mais le protagoniste prend même la tête du cortège. Par la suite, toute l'assistance est « lavée » par la pluie – « une belle eau, abondante et forte » (27) – comme si les éléments, dans une rédemption générale, purgeaient les anciens péchés.

Puis, en chemin, ils rencontrent sur une propriété leurs 'successeurs', les coolies, venus d'Inde. De nouveau, tout se fait sur le mode de l'harmonie. L'ancien maître montre aux affranchis les lieux – comme s'il s'agissait d'une visite guidée –, crée le contact avec les engagés et le roman nous dit qu'« une certaine entente naturelle » (126) s'établirait entre les deux groupes. Ainsi, un des personnages se sent comme une « sœur aînée » et « solidaire » des travailleuses dont le regard porte également « la marque des terres lointaines » (121) ; le protagoniste considère les nouveaux-arrivés comme « ses compagnons de la terre » (127) et se réjouit du fait qu'ils ont réussi à apporter leurs croyances et divinités avec eux ; le tout finit par les enfants des deux communautés qui jouent allègrement, symbolisme manifeste d'une

⁹⁴³ Cf. « [Le protagoniste] se rendait compte combien le poids d'un système pouvait faire des hommes intelligents d'affreux sanguinaires et des individus autrement convenables de parfaits imbéciles. » (Ng Tat Chung 2003 : 141)

nouvelle génération (132). Si l'on ne pourra pas reprocher à Ng Tat Chung une comparaison biaisée entre les deux systèmes d'exploitation plantationnaire, comme nous le verrons plus tard, l'idéalisation des rapports sociaux entre affranchis et coolies est totale.

Ensuite, les protagonistes passent près de la montagne du Morne où ils apprennent l'histoire des esclaves qui, se croyant poursuivis par des chasseurs de marrons « s'étaient jetés du haut de la falaise par familles entières » (150) alors que les soldats apportaient la bonne nouvelle de l'émancipation. Selon Hookoomsing, cette « mise en scène » par laquelle la figure du marron obtient « une dimension dramatique digne des grandes épopées » fait partie de l'imaginaire mauricien comme « mythe romantique » qui, « plus fort que l'histoire », est reprise par la tradition populaire (2005 : 309). Il s'agit en effet d'une légende faisant partie de l'histoire orale des habitants de la région du Morne, transmise de génération en génération partout dans l'île et constituant un héritage culturel intangible pour les descendants d'esclaves⁹⁴⁴. Or, dans *Terre d'orages*, ce mythe est non seulement dramatisé (cf. « par familles entières »), mais de plus il y a un cortège officiel en guise de reconnaissance. De surcroît, le cortège est suivi par des Chinois – le groupe qui manquait pour compléter l'image de l'arc-en-ciel – dont la description en dit long : « très attachants, parlant une langue dite amarrée, fidèles aux gens et concernés par leurs misères » (151). Une fois de plus, les morts réunissent les vivants dans un hommage commun aux injustices du passé et pour souligner que l'île est entrée « dans un nouveau cycle de son histoire » (94). Le lecteur se croirait presque à la fameuse scène de l'enterrement de la protagoniste de *Paul et Virginie* (1788) dont la vertu « réunit toutes les religions autour de son tombeau »⁹⁴⁵.

Comme si ces exemples ne suffisaient pas, Ng Tat Chung termine son roman dans la mythification complète. Tels des « pionniers de légende » (171) désireux d'« apprivoiser l'île » (156), les affranchis font naître des petites habitations et communautés bienheureuses, décrites de façon non équivoque : les « joies de la plantation » (154), des « promesses d'une riche floraison » (155), des plantes qui « relevaient du miracle, tant en arôme qu'en saveur » (155), la chasse dont on revient « à plein bras » (155), la « surabondance des poissons dans [l]e lagon » (156). Évocatrices des pastorales à la manière d'un Bernardin de Saint-Pierre, ces descriptions euphoriques s'amalgament à l'image de figures quasi archétypiques qui, grâce à « la force de leur poignets et la foi en eux-mêmes » et aux « vertus enfouis au plus profond de leurs tripes » (156) non seulement deviennent maîtres de leur avenir, mais font aussi le deuil de leur passé. Voici un passage exemplaire d'une telle pléthore rhétorique :

⁹⁴⁴ Cf. Communication personnelle avec Jean François LAFLEUR de la fondation Le Morne Heritage Trust Fund (août 2011). Site en ligne : < <http://www.gov.mu/portal/sites/lemorne/index.htm> >

⁹⁴⁵ Jacques-Henri BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Paul et Virginie* (Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1919 [1788] : 118)

Les chants de la nuit avaient remplacé les crissements des chaînes à tirer, les pépiements enchanteurs des oiseaux du ciel avaient étouffé et emporté très loin sur leurs ailes les effroyables braillements des marchands d'ébène, le bleu du ciel et de la mer empêchait que revinssent les nuits ténébreuses et les houles monstrueuses des cales de la mémoire. (156)

À la fin de *Terre d'orages*, tout le mal est oublié ; l'île et l'homme ne font qu'un. C'est une anticipation de ce que certains appellent de nos jours le « miracle créole⁹⁴⁶ » (Michel 2008 : 8), l'idée d'une « culture créole originale et palpitante » et de la « prodigieuse rencontre » (Cangy 2008 : 54) pour dire le métissage, la pluralité, nés du choc culturel malgré ses horreurs. Il est donc tout logique que dans une telle idylle post-abolitionniste, les groupes ethniques s'épanouissent chez l'écrivain dans une fraternité triomphante. Il y a une complicité « comme entre gens qui se sont toujours connus » (170), et le dénouement arrive avec la nouvelle de l'héritage (par Hubert, le bon Blanc) d'un enfant métis (174), purgeant ainsi symboliquement la brutalité d'une esclave violée par le maître sucrier. L'excipit apporte la touche finale d'une « célébration spontanée » (179) entre affranchis, engagés et Chinois où tout le monde danse, « contents d'être réunis ensemble sur cette terre » (180).

Ng Tat Chung a l'indéniable mérite de parler pour les voix africaines jusqu'alors quasiment absentes du roman contemporain à Maurice. Il pallie quelque peu le manque dont avait parlé Benoist il y a plus de vingt ans (1985 : 69), même s'il n'est pas issu de la communauté des Afro-Mauriciens. Si l'on ne peut donc que saluer la volonté de l'auteur de rétablir une mémoire blessée et partager l'humanisme qu'il peint des acteurs impliqués, de telles illustrations suscitent néanmoins de nombreuses réserves. Malgré l'évocation salutaire des atrocités du passé et la réhabilitation de ses victimes, l'apologie et la mythification jettent complètement l'ombre sur un roman qui n'est autrement pas sans subtilités dans son portrait mémoriel. On regrette en effet que l'intéressant leitmotiv du regard, investi à un moment à travers la vue de l'esclave éborgné comme symbolisme d'une perspective en avant avec la trace du passé – « Ene lizié pou hier, ene lizié pou dimin » (146), un œil pour hier, un œil pour demain –, se transforme en une simple idéalisation conciliatrice. Notamment vers la fin, quand le texte débouche sur la concorde généralisée et une fête qui « resta longtemps dans la mémoire de tous » (180), Ng Tat Chung – si l'on peut se permettre le commentaire lapidaire – donne presque envie au lecteur de vivre dans cette ère post-abolitionniste. On pourrait dire qu'un tel dénouement refuse l'idée d'une

⁹⁴⁶ L'idée valorisante du « miracle créole » revient également chez Sudel Fuma. L'historien réunionnais constate « la métamorphose de misérables Africains [...] capturés par la force, dépossédés de tout, et surtout de leur personnalité, en population structurée, consciente de soi, fière de son identité, créatrice à la fois d'une langue, d'une religion, d'une « oraliture », d'une culture originale » (2004 : 40-41). Si l'on ne peut qu'adhérer à ces propos tout en soulignant leur caractère très (trop ?) euphorique, ils ne doivent pas voiler le fait que la population d'origine entièrement ou partiellement africaine joue un rôle plus important dans la démographie réunionnaise que cela est le cas à Maurice et toutes les conséquences de positionnement socio-économique et symboliques que cela entraîne.

victimisation complaisante des souffrances du passé. Or, à lire des passages qui parlent d'« un climat bon enfant, tranquille, proche de l'accalmie après l'orage » où est répétée à dessein l'idée d'« une vie nouvelle qui venait » (169), force est de constater l'immense gouffre avec des travaux de recherche qui décrivent le moment historique comme celui d'une anomie sociale où les rivalités socioéconomiques et ethniques sont grandissantes ; une période de transition où règne un « vide relationnel » et une très forte « tendance du clivage » (Arno & Orian 1986 : 64). De plus, pour de nombreux affranchis, l'émancipation se fait de manière complètement désenchantée et les pousse à une lutte de survie qui mène souvent à la marginalité et la précarité extrêmes (*ibid.* 96).

Dans son important objectif de rendre justice aux voix subalternes du passé, *Terre d'orage*, nonobstant ses qualités, ne saurait à nos yeux témoigner de la complexité et de l'ambiguïté de l'histoire. Son chant humaniste évite certes le piège des mythifications de divers romans mémoriels des engagés indiens qui construisent souvent non pas une mémoire partagée, mais une mémoire ethnique. C'est là la particularité d'un texte qui, répétons-le, propose avant tout une perspective novatrice dans les lettres mauriciennes. Cependant il reste attaché à une vue conciliatrice et quelque peu béate du passé qui, enfin, semble s'inscrire dans un multiculturalisme bienheureux, parfaitement en accord avec les représentations officielles du sujet.

Après cette brève discussion d'un ouvrage au statut tout à fait singulier, regardons par la suite comment les romans mettent en scène les séquelles de l'esclavage à Maurice et son héritage conflictuel jusqu'à nos jours.

V.2.2 Empreintes et permanences : un héritage conflictuel

'Empreintes', 'permanences', 'traces', 'séquelles', 'résurgences', 'vestiges', 'survivances'... ; peu importe le terme qu'on choisira, force est de voir que les 'échos d'anciennes générations' ayant subies les violences de la servitude (Collen 1991 : 64) sont nombreux. On peut effectivement parler d'une « sédimentation des représentations nées à l'époque de l'esclavage » (Rafidinarivo 2009 : 17) qui agissent toujours sur l'imaginaire social, la conscience du soi individuel et collectif, les relations interpersonnelles, la structuration de la mémoire et du savoir, les rapports sociaux et transgénérationnels. La langue, les rituels, les croyances de l'esclave « survivent à l'état des traces et vont agir de manière cryptique sur les cultures créoles qui

naissent dans les sociétés esclavagistes » (Vergès 2006 : 44). Dans ce sens, il n'est pas rare que le passé résonne comme un legs problématique qui se traduit par divers malaises, crises existentielles, discriminations ou exclusions sociales. Il peut donc hanter les lieux et les identités et empêcher une réelle prise de parole et une subjectivation.

Pour voir de quelle manière le roman mauricien met en scène l'esclavage en tant qu'héritage problématique de la contemporanéité, il ne sera pas question d'aller en détail dans les multiples traces implicites et logiques de cette période historique et inhérente de l'identité insulaire – ses paysages, sa constitution ethnique... On se proposera plutôt d'analyser comment les personnages ou les intrigues romanesques disent explicitement une empreinte de l'esclavage. Sa persistance conflictuelle dans le présent se retrouvera dans le motif des traces corporelles et spatiales ainsi qu'un certain refoulement de l'histoire. On verra également comment est thématiqué le référent africain sans renvoyer obligatoirement au passé servile.

V.2.2.1 Traces spatiales, corporelles, sociales

Certains de nos auteurs thématisent, de façon plus ou moins concise, les traces que l'esclavage a laissées dans l'espace et l'imaginaire de l'île. Ainsi, dans *The Book of Colour* (1995) de Julia Blackburn, l'esclavage est présent dans des histoires pour faire peur aux enfants et son héritage apparaît comme ayant imprégné le sol de l'île, faisant surface dans sa végétation⁹⁴⁷. Ce n'est là qu'une petite allusion même si le développement que le roman propose est d'un symbolisme assez fort : on parle d'une femme au phénotype clair qui, suite à la découverte d'un ancêtre esclave dans sa généalogie qui fait obstacle à son mariage, se suicide et hanterait alors les lieux comme un zombie (*ibid.* 64).

De plus, l'esclavage – de même que l'engagisme – transparaît bien évidemment dans les champs de canne à sucre qui est un topos littéraire profondément inscrit dans les textes des Mascareignes (Leung 1998 : 19). Si l'on trouve ces inscriptions indirectes de manière générale dans plusieurs de nos romans, c'est l'image des amas de pierres pyramidaux dans les champs qui est une marque persistante plus particulière de la servitude dans la physionomie insulaire. Ce qui est parfois appelé à Maurice les « murailles créoles » ou encore les « monuments aux martyrs de la canne »⁹⁴⁸ est thématiqué par plusieurs auteurs⁹⁴⁹. Dans *Le désamour* (2004) de Lilian Berthelot,

⁹⁴⁷ Cf. « Many of the trees near the house are the bodies of slaves who worked for your [= grand-père du narrateur] uncle's family and were turned into zombies after they had died. » (Blackburn 1995 : 62)

⁹⁴⁸ J.M.G. LE CLÉZIO, "Préface" (in Abhimanyu UNNUTH, *Sueurs de Sang*, Paris, Stock, 2001 : 10)

cette trace tellurique est même investie de manière positive à travers les observations du personnage de Sham lorsqu'il survole l'île :

Au milieu des plantations de canne à sucre, régulières, rectilignes, s'élevaient des meules sombres de pierres basaltiques, preuve de l'épierrement, du travail de ses compatriotes de toutes origines. C'était une terre humanisée. Il n'aurait pu imaginer être aussi ému. (Berthelot 2004 : 124)

De la perspective de Sham, métis qui est tourmenté par le conflit d'une hérédité de couleur et qui vit mal son appartenance indienne partielle, ces propos humanistes témoignent d'un apaisement identitaire et d'une réconciliation avec le passé servile de l'île. Voilà une sorte de deuil de l'histoire qui semble une posture assez rare.

Chez Lindsey Collen en revanche, la trace laissée par le passé colonial et les souffrances des esclaves apparaît par un prisme plus conflictuel et plus engagé. Dans *Getting rid of it* (1997), on relève un petit passage de transmission mémorielle de la part d'une des trois protagonistes (Jumila) à son neveu orphelin (Tibye) dont elle s'occupe. Son éducation se fait en effet d'une manière bien particulière, sous forme d'éveil de conscience quant à l'histoire de l'île : « She went [...] to the old Garden to show him where slaves were hanged in public [...] and where no one sat on the benches till now. Blood marks the earth, she said » (Collen 1997 : 38). Chez l'auteure, la violence coloniale est toujours perceptible, car ayant imprégnée le sol du sang de ses victimes. On n'y trouve certes pas de traces tangibles, nécessaires, comme le dit Walcott, pour construire un récit héroïque⁹⁵⁰. Il s'agit plutôt de « non-lieux de la mémoire » pour reprendre l'expression de Claude Lanzmann⁹⁵¹, qui décrit ainsi ces endroits aux empreintes à peine perceptibles ou trop 'banales' qui n'ont jamais été reconnus comme lieux de mémoire, car trop difficile à investir ou à topographier par rapport au passé. Cela dit, chez Collen, le lieu se voit inscrit d'un sens, ce dont témoignent non pas des couronnes de fleurs ou d'autres emblèmes commémoratifs, mais la pratique tacite de la population de ne pas s'asseoir sur les bancs, en d'autres mots de refuser symboliquement le repos nonchalant qui équivaldrait à l'oubli.

⁹⁴⁹ Cf. entre autres : « It was next to a *mel*, a great pile of rocks, cleared just like thousands of others like it, from the cane fields by generations of slaves and indentured labourers, and piled into pyramids. » (Collen 1991 : 24), « he saw piles of big black boulders as high as houses that must have been carefully heaped up » (Blackburn 1995 : 89), « j'ai scruté les champs qui défilaient. On y voyait [...] des monticules de pierres noires qui fermaient l'horizon » (Pyamootoo 1999 : 62), « She used to see pyramids of rocks in undulating cane fields » (Bucktawar 1999 : 10), « right in the middle of the sugar cane [...] one of those enormous piles of rocks » (Collen 2004 : 121).

⁹⁵⁰ Cf. « all epic is based on the visible presence of ruins » (Walcott 1974 : 9)

⁹⁵¹ Claude LANZMANN, "Les non-lieux de la mémoire" (interview par François GANTHERET, in COLLECTIF, *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Paris, Belin, 1990 : 280-292). Notons qu'il n'y a aucun rapport ici avec les « non-lieux » produits selon Augé par la surmodernité, si ce n'est qu'au niveau terminologique le plus basique en tant qu'"espaces qui ne peuvent « se définir ni comme identitaire[s], ni comme relationnel[s], ni comme historique[s] » et qui ne sont « jamais complètement effacé[s] » (1992 : 100, 101).

Une scène d'appropriation du lieu de mémoire d'une similarité étonnante se retrouve également dans *Mutiny* (2001). Quand la protagoniste Leila raconte son arrestation, elle évoque le dit 'square d'exécution' lié dans l'imaginaire public à des pratiques punitives de l'époque de l'esclavage : « Green Square. People call that bit *execution square*. Where they used to chop the heads off male slaves and hang the female slaves to starve in public » (Collen 2001 : 216). La réflexion de la narratrice qui suit – « *such places suck in everything, even silence. And the dead move into the living there, as a warning* » (*ibid.*) – souligne déjà le fort symbolisme de tels lieux susceptibles de s'imprégner de ces événements et de devenir porteurs d'une leçon du passé. Et comme dans le roman précédent, le motif est repris pour se focaliser sur le *hic et nunc*, non pas moins symbolique, de ce lieu chargé d'histoire. C'est en effet au même endroit que Leila participe d'abord à la dévastation d'une demeure bourgeoise, acte de résistance physique contre un espace qui perpétue les hiérarchies d'autrefois. Puis, nous apprenons que l'endroit serait souillé par les ordures que les locaux y déposent en masse – tout un paragraphe est consacré à l'énumération de ces déchets –, et où l'on trouverait même des excréments de chiens, comme si la nature même, fidèle à l'éthique collenienne, y laisserait délibérément sa marque. Selon la protagoniste, tout cela serait quelque peu l'expression du dégoût par rapport aux atrocités de l'histoire, une sorte de pratique commémorative subversive du peuple : « signs of petty revenge, directed [...] towards [...] the place on the earth, as if to keep the memory alive that *that* was where the gallows were, special separate gallows for slaves » (*ibid.* 219). Il nous semble assez clair que ces réactions signifient une résistance contre les dominations d'hier et d'aujourd'hui, et qu'ils dévoilent le désir du double mouvement identitaire de l'abrogation et de l'appropriation des espaces marqués par les stigmates du passé. Si Collen n'est pas la seule à utiliser le motif des (non-)lieux de mémoire⁹⁵², elle semble la seule à montrer que les stigmates de l'histoire peuvent être assumés à travers des investissements contemporains dans des postures contestatrices.

Que l'héritage des servitudes passées puisse s'inscrire dans l'espace de l'île au point d'obséder et de hanter les esprits de la société mauricienne contemporaine et de porter

⁹⁵² On en retrouvera un exemple assez transparent chez Lilian Berthelot, et cela dans une relation géographique très lointaine qui ne manque pas de surprendre dans le contexte des littératures mauriciennes. La protagoniste de *Le désamour* (2004) rappelle en effet l'héritage esclavagiste aux Antilles lors d'un voyage en Guadeloupe qui la plonge « dans un bain d'histoire » (178). Elle évoque le mémorial de Victor Schœlcher – homme politique qui abolit l'esclavage dans les colonies françaises le 27 avril 1848, dans le Sud de Basse-Terre –, et parle du lien symbolique avec le continent noir en décrivant un « cimetière où les esclaves avaient été enterrés avec la tête vers l'Afrique » (*ibid.*). Comme ailleurs dans le roman, le personnage se fait historiographe et à son retour à Maurice, elle revient sur son voyage et la valeur symbolique du cimetière : « Là, sur une dalle funéraire, elle avait relevé les mots : *Honneur et Respect*. Hommage tardif ! » (*ibid.* 182). Cela est sans aucun doute une injonction mémorielle claire et nette concernant l'esclavage, le lecteur s'étonne qu'on dise uniquement le lieu antillais. Si *Le désamour* brise certes les frontières géographiques pour faire passer un message d'interculturalité au centre duquel se situe Maurice, il est toutefois curieux que ces passages romanesques gommant l'histoire servile et les lieux de mémoire de l'île elle-même. Pourquoi ne pas poser, comme le fait Reynolds Michel, la question « Où sont nos cimetières d'esclaves ? » ("Préface", in Cangy 2008 : 8)

préjudice au vivre-ensemble, les romans d'Ananda Devi nous le montrent. Dans *Pagli* (2001), la narratrice-protagoniste nous avertit que le lieu où se déroule l'intrigue regorge de souvenirs des atrocités du passé. Le poids de l'histoire esclavagiste et de l'engagisme pèse lourd et agit sur les consciences du présent :

Terre Rouge est lourde d'histoires. Dans son air furieux sont suspendus des temps de soleil où les gens deviennent fous de lumière et sont prêts à s'entre-tuer. [...] D'esclaves morts en certains lieux touchés à jamais par leur présence et qui gardent la couleur des larmes. De travailleurs engagés qui ont donné leur vie à chercher ce qu'ils ne trouveront jamais : le repos. (Devi 2001 : 29)

Dans *Pagli*, le lieu personnifié comme une instance vengeresse de la nature rappelle la métaphore des « Terres rouges, terres sanguines, terres consanguines » du fameux *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) de Césaire⁹⁵³. Dans le Terre Rouge mauricien, les habitants, ankylosés dans leurs rancœurs et tabous ancestraux, sont frappés par les éléments, poussés à la folie par le soleil, enfermés par l'eau et la terre⁹⁵⁴. Ces propos vifs d'une figure hindoue qui est mise au ban de la société et séquestrée en raison de son adultère et en particulier de sa liaison avec un homme créole affirment de façon claire et nette que non seulement l'île n'a pas encore fait le deuil de ses violences fondatrices, mais que celles-ci continuent aussi à nourrir les clivages intercommunautaires.

Le topos de l'empreinte de l'histoire sur le sol se présente de façon similaire dans *Soupir* (2002) qui a l'île Rodrigues comme toile d'action. Une fois de plus, le lieu est ici personnalisé et témoigne, par certains de ses traits, de l'époque de l'esclavage, comme l'explique le personnage de Constance au narrateur Patrice : « Tu sais que toutes les terres défrichées par des esclaves portent en elles la dureté de la pierre ? C'est inévitable. Leur cœur refusait ces terres, et ils ont semé leur rage » (Devi 2002 : 115). En injectant symboliquement leur dénégation dans l'espace qui signifie oppression et exploitation, les esclaves chez Devi manifestent une résistance qui semble s'inscrire dans la longue durée. Contrairement à la métaphore tellurique du texte précédent, l'hostilité et l'infertilité de la terre devient alors le résultat d'une histoire traumatisante où les victimes prennent d'une certaine manière action. De toute évidence, Constance veut transformer l'esclavage en symbole oppositionnel, voire d'affranchissement : « Je les entends tous les soirs. Il y en a eu vingt, exactement. Mais les chaînes, le fouet, tout ça, n'ont pas réussi à les dompter. Ici, tout le monde ne prie qu'un dieu : la liberté. Vous n'êtes liés à rien d'autre » (*ibid.*). Ainsi, Rodrigues serait certes hanté par les voix fantomatiques des esclaves,

⁹⁵³ Aimé CESAIRE, *Cahier d'un retour au pays natal* (Paris, Présence Africaine, 1983 [1939] : 25)

⁹⁵⁴ Cf. « Des périodes de pluie continue où la boue monte et ensevelit les maisons et les habille d'un manteau grenat dans lequel les habitants doivent creuser des trous pour respirer et regarder au-dehors. » (Devi 2001 : 29)

mais leur caractère indomptable constituerait un appel à la libération des chaînes contemporaines. Le personnage formule aussi un tel appel libertaire ailleurs, notamment à travers une histoire de marronnage⁹⁵⁵.

Or force est de voir que chez Devi, la transmission mémorielle échoue. Non seulement, les ancêtres qui en ont gardé la trace ont disparu tandis que les jeunes languissent enfermés dans un présent sans perspective⁹⁵⁶. Mais de plus, Constance est une vieille femme qui vit en ermite, est considérée comme une folle et finit par se suicider. Comme dans d'autres romans de l'auteure qui véhiculent une anthropologie pessimiste, les topoï de libération et de liberté qui se faufilent le long du texte et qui renvoient aux tragédies esclavagistes sont quasi entièrement voués à l'échec. La migration qui mène les personnages au lieu éponyme de Soupir n'a effectivement rien d'un exode mythique et fondateur, mais ressemble plutôt à une marche sacrificielle, une véritable descente aux enfers. Suivis par des oiseaux de mauvais augure, ils s'éloignent de la vie sur la côte, entrent dans des zones de plus en plus sèches, s'approchent d'un véritable espace-néant. C'est l'isolement complet où l'identité périphérique rodriguaise par rapport à Maurice est dédoublée à l'intérieur de l'île. Dans ce lieu hostile loin d'une Terre Promise, la désillusion a remplacé tous les rêves ; si l'exode renoue avec un passé servile, c'est comme pour fermer un cercle vicieux où l'histoire et le présent s'embrouillent dans une dystopie claustrophobe :

Comme les premiers esclaves, ce que nous avons d'abord vu était un lieu hors du monde. Venus de nulle part, surchargés de cassures, recourbés de peurs, il nous faudrait [...] apprendre nos chaînes aux chevilles et désapprendre notre humanité. [...] Ce que nous avons compris, c'était l'absence de liberté. (152)

L'extrait investit des éléments traumatiques de la traite : l'angoisse existentielle face à l'avenir sur une terre étrangère perçue comme irréaliste, les marques corporelles et le poids psychologique, les chaînes, le fatalisme de la déshumanisation, l'effacement des traces de la terre d'origine. La mention « venus de nulle part » – contrepoint fort au discours sociétal omniprésent du « Venus d'ailleurs » – soutient l'idée d'un impossible retour et la construction subséquente de filiations chimériques : « un éternel retour vers des lieux qui n'existent pas » (185). Voilà le constat amer de l'impuissance d'accomplir un travail de mémoire. Les racines n'existent pas vraiment⁹⁵⁷ et aucune notion d'ancestralité ne peut véritablement être investie.

⁹⁵⁵ Cf. « Elle [= Constance] parlait d'aïeux venus ici sur l'île Rodrigues pour fuir l'esclavage et elle disait que nous étions un peuple libre » (Devi 2002 : 19).

⁹⁵⁶ Cf. « Les vieux qui avaient gardé un peu de cette trace de chaînes au cœur étaient partis depuis longtemps. Nous, nous étions des gens du présent, puisque nous ne savions rien du passé et que nous n'avions pas de futur. » (Devi 2002 : 19)

⁹⁵⁷ Cf. par exemple quant aux cyclones, véritables emblèmes de l'hostilité de la nature : « les plantes [...] s'accrochent avec leurs racines profondes [...], mais nous n'en avons pas, nous, de racines » (Devi 2002 : 25-26)

Le regard en arrière pour remplir le présent et l'avenir ne dévoile qu'un grand gouffre, l'absence, la disparition, le néant comme « stade suprême de la violence » (Mouralis 2002, 2007). Les personnages ne souffrent pas seulement d'une perte de la mémoire des filiations, mais d'une quasi-amnésie de leur propre vécu : « Nous avons molesté notre propre passé. Il ne restait de nous que la plus stérile des mémoires, celle qui n'offre aucune leçon et dont ne naît aucune nostalgie » (Devi 2002 : 148).

Étrangement noué à cette irréalisable récupération ancestrale, nous retrouvons le poids d'un choc originel, un véritable blocage psychique. Dans leur isolement hors du monde, les personnages de *Soupir* restent des « esclaves suppliciés [...] enchaînés les uns aux autres à jamais » (*ibid.* 165). Telle une communauté de la souffrance, ils sont marqués par une mémoire ancestrale paralysante⁹⁵⁸. Ils sont hantés par la culpabilité d'un passé dont ils n'arrivent pas à s'affranchir :

[Il] restait en suspens le fer rougi des noms d'esclaves, leur fin effrénée hors du temps et de l'espace, leur faim de honte et de culpabilité qui nous demandait à nous, leurs *peut-être* descendants, de rendre le droit à l'espoir. Mais comment pouvions-nous leur dire que leur règne, fût-il un règne de douleur et de doute, était terminé, qu'il nous fallait passer à autre chose, passer outre leur peine pour être nous-mêmes, ni les fils de ces hommes sans futur, ni les géniteurs d'êtres sans passé qui posséderaient l'île comme nous ne l'avions jamais possédée ? (185, nous soulignons)

Le trouble identitaire et mémoriel semble ici à son comble : c'est la souffrance d'une ancestralité dont on n'est même pas sûr (*cf.* « peut-être »).

Cauchemars, fantômes, crimes abjects, perversions, alcool, défaitisme et violences rythment une intrigue où les acteurs sont décrits comme des « coquilles vides » (24), « des loques » et « des parasites » (185), où le monde est souillé par « les déchets et la pourriture des hommes » (223) et où règne un perpétuel « désœuvrement » (14). Les souhaits de « passer à autre chose » et d'une véritable affirmation identitaire que formule le narrateur ne seront pas exaucés ; à moins qu'on ne veuille lire – ce qui ne paraît pas entièrement inconcevable – dans le viol et le quasi-assassinat de sa fille infirme une sorte de rédemption, une forme perverse et abjecte d'un acte sacrificiel inaugural (Girard 2006) qui serait le faible début d'une réconciliation avec l'île, son passé, ses hommes⁹⁵⁹. Ce serait là une ouverture minuscule dans un récit qui frappe

⁹⁵⁸ *Cf.* « Il [= le personnage de Ferblanc] nous avait légué une mémoire ancestrale dont ne nous voulions pas. Il nous a donné un passé qui oblitérait notre futur et nous obligeait à regarder en arrière » (Devi 2002 : 167)

⁹⁵⁹ Malgré son caractère apocalyptique, la scène du viol permet en effet d'y voir une rédemption. *Cf.* par exemple : « Elle s'était livrée à nous d'elle-même. Elle était consentante, offerte, abandonnée. Il nous fallait accomplir l'impensable dans le noir. Nous les derniers hommes du passé, les *reliques* sans avenir [...]. Nous accomplissions un acte de *pureté extrême*. Nous nous *déchargions* de toute honte et nous nous *offrions* à sa *rédemption* » (Devi 2002 : 214, nous soulignons). N'oublions toutefois pas que la scène qui quelque peu mystifie une brutalité sexuelle en la transformant en rite expiatoire est plus ambiguë, car après la description, le narrateur dit qu'il s'agit peut-être

autrement par sa violence et son négativisme considérable, par une isotopie de l'histoire et de la mémoire gommées et douloureuses. La malédiction du présent par le passé (servile) semble laborieuse, voire impossible à dépasser. L'identité amnésique, constatée au début du roman – « nous étions une race sans mémoire » (19) –, persiste.

Chez Devi, les traces esclavagistes ne restent enfin pas confinées dans l'espace de l'île et la psychologie de sa population. Elles imprègnent également la corporalité et les structures familiales. Ainsi, dans *Rue la Poudrière* (1988), l'esclavage est perceptible comme un legs qui s'inscrit sur le corps des personnages. Dans ce roman sombre où les thèmes de la malédiction et d'un péché ancestral et de l'enfermement sont une fois de plus omniprésents⁹⁶⁰, c'est le corps de la protagoniste Paule – une jeune femme poussée par la misère à se prostituer –, qui est décrit comme « nerveux et dur comme tous les corps créoles, musclés de leur héritage de travail et d'esclavage » (Devi 1997 : 94). À prendre en compte la généralisation que l'extrait suggère au sujet des Créoles, mais sans pour autant extrapoler de manière abusive, il semble possible de lire cet univers dystopique – de « marginaux » à l'« existence difficile » (*ibid.* 42), de « filles mixtes, filles indéfinies » qui « n'ont pas de futur » (100), d'une héroïne qui se décrit comme une « petite créole » sans appartenance (170) – comme le reflet d'un passé servile toujours persistant.

De plus, un autre héritage conflictuel de l'esclavage peut concerner la désintégration familiale. La matrifocalité des familles créoles et l'absence fréquente de la figure paternelle sont en effet des phénomènes tangibles de la modernité qui peuvent s'expliquer, au moins en partie, par une permanence de la destruction de structures familiales pendant l'esclavage (Boswell 2006 : 58). Si nous avons déjà brièvement fait allusion ci-dessus, à travers le personnage du psychiatre dans *There is a tide*, à la longue durée des désagrégations des relations humaines suscitées par les déracinements de la traite, un sujet similaire apparaît de nouveau chez Devi. C'est dans *Soupir* que le narrateur lie l'échec des rapports homme-femme aux traumatismes du passé :

[L]es hommes ça ne s'enchaîne pas, ça ne s'enchaîne plus depuis l'esclavage. Maintenant ils sont libres, même des femmes qui veulent les attacher pour la vie. [...] Peut-être que c'est ce souvenir-là qui est en nous, et qui s'obstine à nous faire partir, déguerpir, prendre le large dès qu'on a une impression de liens noués autour de nos poignets ou de nos cœurs. [...] Bon, il se peut que je cherche des excuses. (Devi 2002 : 38-39)

moins d'un acte salvateur que de la folie de quatre ivrognes. À la fin, c'est le doute qui prévaut : « Je ne sais pas qui nous sommes » (214).

⁹⁶⁰ Cf. par exemple « Combien d'absolutions sont-elles nécessaires pour résoudre Port Louis ? [...]. Il faut] comprendre que la vie est une malédiction » et « il n'y a pas d'issue dans le labyrinthe où je me trouve, toutes les portes sont fausses... » (Devi 1997 : 10, 178)

Si la dernière phrase relativise bien évidemment le propos précédent, à presque introduire une note d'humour dans un récit des plus acerbes, la perspective reste intéressante. Elle s'associe non seulement à d'autres évocations romanesques des liens familiaux décousus, mais est aussi soutenue, comme nous l'avons vu, par des études empiriques concernant des populations qui descendent d'ancêtres esclaves.

Enfin, une des traces les plus évidentes de l'esclavage réside dans l'héritage linguistique, c'est-à-dire la langue créole qui, nous l'avons vu ailleurs, est considérée jusqu'à l'indépendance et loin après encore comme « une langue d'esclaves indigne d'avoir le statut de langue »⁹⁶¹. Maintes fois utilisé dans nos romans – que ce soit de manière anecdotique et exotique ou par des stratégies interlinguistiques –, le créole n'apparaît toutefois que chez deux auteurs comme étant mis en lien avec l'esclavage.

Ainsi on en trouvera une brève allusion chez Collen qui est autrement connue pour son militantisme en faveur du créole. Dans *Mutiny*, la protagoniste Juna, une informaticienne, parle de manière assez technique d'une genèse linguistique, en évoquant Noam Chomsky et Derek Bickerton – des sources scientifiques qui donnent à son discours une allure d'autorité et de légitimité, sachant que ce dernier apparaît aussi dans les remerciements du roman. Juna explique donc que par des chocs culturels et linguistiques, par des catastrophes comme l'esclavage, peuvent naître des grammaires provisoires qui se développent par la suite : « by some catastrophe – like slavery, say – [you have] to make do with some make-shift contact language » (Collen 2001 : 73). Non seulement parle-t-elle du cadre restrictif 'cruel' qu'exerce la grammaire sur la langue, mais en soulignant l'idée de la force autorégulatrice d'une langue, elle défend aussi indirectement le créole en tant que langue universelle humaine. Même si le texte n'entre pas plus en détail dans ce rapport entre l'esclavage et le créole, une certaine valorisation du parler vernaculaire se dessine au fil des pages.

Si Collen est visiblement dans une posture informative et quelque peu didactique, c'est là aussi l'approche de Lilian Berthelot chez qui le sujet est par ailleurs traité – ou devrait-on plutôt dire, effleuré – d'une perspective à la fois mémorielle et métafictionnelle. Dans *Le désamour*, la protagoniste se veut quelque peu archéologue de la culture mauricienne. Lors d'une recherche concernant les sources du créole qu'elle diffusera dans des articles journalistiques, elle met l'accent sur le lien entre la langue et l'esclavage. En accord avec la portée interculturelle du roman, elle opère ainsi une valorisation des apports exogènes africains et notamment malgaches et soulève le sujet des manifestations commémoratives :

⁹⁶¹ Vicram RAMHARAI, "Littérature mauricienne, littérature nationale : une crise d'identité" (in *Neue Romania*, n° 33, « Canon national et constructions identitaires : les Nouvelles Littératures francophones », Freie Universität Berlin, 2005a : 50)

[A]vec la célébration de l'abolition de l'esclavage réclamée par divers mouvements et partis politiques, il serait bon de remonter aux sources de la langue créole, vulgarisée par les anciens esclaves. Or, les premiers d'entre eux étaient bien venus de la Grande Ile. (Berthelot 2004 : 106)

L'extrait fait apparaître un appel pédagogique de rallier des travaux d'histoire du créole aux pratiques mémorielles sur l'esclavage. Chez Berthelot, on pourra donc lire en filigrane l'encouragement d'une mise en perspective valorisante du créole et des événements historiques qui ont contribué à sa naissance.

À côté de ces mises en scène souvent brèves, mais symboliquement fortes des empreintes laissées par l'esclavage sur la physionomie de l'île, de ses habitants, des structures et pratiques sociales, on constate que certains romans thématisent la manière dont le passé servile est vécu comme un stigmate qu'on tente de masquer, comme le retour du refoulé d'une « mémoire empêchée » (Ricœur 2000 : 85).

V.2.2.2 Refoulement de l'histoire

Trois romanciers nous serviront d'exemple pour voir à l'œuvre la longue durée d'une identité subalterne péjorée. L'africanité y surgit comme ce qu'Erving Goffman appelle dans une étude classique un « stigmate tribal », c'est-à-dire la perception socialement produite d'une déviation ethnique et socioculturelle qui « disqualifie et empêche [l'individu] d'être pleinement accepté par la société »⁹⁶². Plus récemment, et dans le domaine littéraire, c'est Françoise Vergès qui parle à propos du roman autobiographique *Métisse : récit réunionnais* (1992) de Monique Boyer de l'esclavage comme un événement traumatique frappé consciemment par une amnésie dans un but de réconciliation, et qui serait donc devenu le secret de famille⁹⁶³. Ces problématiques se reflètent dans notre corpus.

Ainsi, nous trouvons dans *The vanishing village* la difficulté et le refus d'assumer l'héritage d'un passé servile. Bucktawar (2000 : 65-69) met en scène une évolution identitaire intéressante chez son narrateur-protagoniste (Rico). Initialement, celui-ci revendique une certaine filiation

⁹⁶² Erving GOFFMAN, *Stigmate* ([titre original : *Stigma*, 1963, trad. par Alain KIHM], Paris, Minuit, 1975 : 14, 7)

⁹⁶³ Cf. « Slavery has become a "tragic," traumatic event that it is better to forget for the sake of reconciliation than to remember as a *constitutive* reality. Slavery was *the secret de famille*. Amnesia was the operative word. » (Vergès 1999 : 9)

africaine et s'identifie à la cause panafricaine. Lorsqu'il découvre des documentaires sur d'autres travailleurs noirs dans le monde, il souligne avec fierté son appartenance à ces 'frères noirs' (« *Black brothers* », « *Negro brothers* »). Or quand il discute le sujet à l'école et que son père et le vieux voisin d'origine africaine lui expliquent le lien entre passé esclavagiste et des phénomènes actuels – « 'Our ancestors were slaves,' Pa said » (*ibid.* 67) –, cette illustration des souffrances des esclaves a un grand effet sur le jeune. Il change radicalement d'avis, se met à désaimer les Noirs – leurs conditions précaires, leurs supposés fatalisme et défaitisme –, et fait même des reproches à sa famille et ses proches qui sont tous pauvres et qui manqueraient d'ambition et de projets d'avenir. Pour comble du paradoxe, Rico vante les mérites des décideurs blancs, quitte à justifier, dans une vague de colère, l'entreprise esclavagiste : « the white people made plans. They had bought slaves to make progress, for their own sake and for the sake of the country » (*ibid.* 68-69).

La représentation aussi manifeste d'une évolution radicale qui passe d'une solidarité (pan)africaine à son mépris total nous semble assez unique dans le roman mauricien contemporain. Dans *The vanishing village*, il devient impossible d'assumer l'héritage de l'esclavage et la filiation africaine. Dans le *Bildungsroman*, l'identification initiale du protagoniste se transforme en stigmaté, l'identité est vécue comme une altérité abjecte. La conclusion du passage est aussi explicite que démystificatrice : « We were ashamed of ourselves because of our colour and our poor conditions » (*ibid.* 69). La « désidentification » sociale et ethnique (Goffman 1975 : 60) est totale. Les propos dévoilent à la fois honte et haine par rapport à son propre groupe social et à soi-même, qu'on connaît des travaux fanoniens (1975). Comparable au phénomène de la « négrophobie du nègre », le personnage se retrouve dans la situation d'un « colonisé en mal d'assimilation [qui] cache son passé, ses traditions, toutes ses racines enfin, devenues infamantes » (Memmi 1985 : 138). Autrement dit, chez Bucktawar, le « roman familial » freudien, avec sa mythification d'un ersatz de parent (Vergès 1997, 1999), est de nouveau à l'œuvre. Les Créoles semblent s'y distinguer par leur « absence d'identité » (Lau Thi Keng 1991 : 92). Le rejet de soi et l'amour du colonisateur que nous avons vus plus haut pour l'époque esclavagiste réapparaissent dans leur longue durée fantomatique.

Que le passé servile puisse peser lourd dans une perspective encore plus contemporaine Shenaz Patel nous le montre. Elle propose dans *Sensitive* (2003) une illustration subtile de la persistance de l'esclavage dans les rapports sociaux et ethniques contemporains. L'héritage conflictuel de la période historique se perpétue d'un côté dans le discours raciste, mais devient également un sujet tabou. Ainsi, la protagoniste (Anita) est témoin quand un de ses amis (Ton Faël) est insulté comme « Mazambique ». L'injure fonctionne ici, une fois de plus, comme l'interpellation althussérienne. Elle déploie sa force – discriminatrice pour la victime, valorisant pour celui qui détient le pouvoir de nommer – à travers ses logiques de répétition, de réitération

et de citation, comme le montre notamment la notion de la « performativité » établie par Judith Butler. Puisque Ton Faël préfère ne pas en parler – selon l'idée du subalterne qui tait une origine stigmatisée dans un pragmatisme du *hic et nunc*⁹⁶⁴ –, la jeune fille se renseigne auprès de son institutrice. Hésitante, celle-ci n'évoque l'histoire que brièvement après l'insistance de son élève:

...elle a fini par me dire qu'il y a très longtemps, des esclaves sont venus chez nous d'un pays en Afrique qui s'appelle le Mozambique. Et que maintenant on dit Mazambique pour insulter les noirs. Elle dit que c'est un mot péjoratif, insultant. Elle parlait à voix basse comme si elle avait peur qu'on l'entende (Patel 2003 : 76-77).

L'adulte évite de donner des précisions, répète qu'Anita pose trop de questions et finit par partir. De toute évidence, les silences de l'insulté et de la représentante de la transmission du savoir institutionnel traduisent un profond malaise de thématiser ce sujet toujours précaire à nos jours et portant clairement les traits d'une stigmatisation : honte par rapport à une différence négativement connotée, l'intériorisation du regard des autres, silences embarrassés, changements de sujets opportuns, accents déplacés qui rendent perceptible la honte (Chaumont 2002 : 239). L'extrait romanesque symboliquement très chargé et qui puise sa force particulière dans sa voix énonciatrice – les réflexions d'une jeune enfant – interroge donc à plusieurs reprises.

D'abord, Patel est une des rares écrivaines à mettre le doigt sur l'utilisation de termes comme '*Mazambiks*' ou '*noirs chiolos*' ('vagabonds') afin de traiter les Créoles d'Africains 'sauvages' (Boswell 2006 : 184). Ces expressions qui marquent l'individu stigmatisé « pour en faire une source d'images et de métaphores » (Goffman 1975 : 15) témoignent d'une manifestation particulière de ce que Slavoj Žižek appelle la violence de la langue/du langage. S'appuyant sur l'idée heideggérienne de la langue comme créatrice d'essences, Žižek souligne que celle-ci, dans sa capacité de créer des divisions, est non pas une distorsion secondaire de la violence humaine, mais son ultime ressort⁹⁶⁵. Les ethnonymes dévalorisants dans l'espace multiculturel mauricien en sont donc un exemple saillant, raison pour laquelle ils sont généralement tabous en public, comme nous l'avons dit ailleurs.

De plus, Patel souligne la difficulté de transmettre l'histoire de l'africanité de l'île. Dans le roman, le passé esclavagiste et ses stigmates contemporains sont loin d'être assumés et nous sommes encore profondément dans une posture d'occultation, et cela à la fois tant les voix

⁹⁶⁴ Cf. les réflexions de Kwame Anthony Appiah qui, concernant le tabou de l'esclave de révéler ses origines, cite à un proverbe asante : « People fall into three kinds, but everyone has his own taboo: the ruler, the royal, and the slave. The ruler's taboo is disagreement, the royal's is disrespect, and the slave's is the revealing of origins » (2007 : 51).

⁹⁶⁵ Cf. « language, not primitive egotistic interest, is the first and greatest divider, it is because of language that we and our neighbours (can) "live in different worlds" even when we live on the same street. What this means is that verbal violence is not a secondary distortion, but the ultimate resort of every specifically human violence » (Žižek 2008 : 66).

officielles que sur le plan personnel. Ton Faël – venant de surcroît des îles périphériques de l’archipel des Chagos – semble en effet avoir intériorisé le stigmate comme une honte (Goffman 1975 : 17-18). Si Fuma affirme que ce silence est dépassé de nos jours dans l’espace indioocéanique – « Désormais, tout est changé. Il n’est plus tabou de se retrouver une source servile du côté d’un arrière-grand-parent » (2004 : 38) –, Patel nous propose visiblement une autre version, celle d’une mémoire refoulée, parce que trop présente.

Notons enfin que le fort caractère symbolique de l’extrait cité s’intensifie à travers une brève évocation qui suit autour de la couleur de la peau. Quand la narratrice, dans sa poéticité et naïveté caractéristique, dit d’abord la beauté des peaux noires, puis relate l’épisode d’une publicité pour une crème éclaircissante pour revenir enfin sur la dignité de son ami noir, elle évoque non seulement en quelques lignes les problématiques fanoniennes des phénotypes et leurs psychopathologies, mais s’oppose aussi subtilement contre tout déterminisme racial.

Un dernier bref exemple vient d’Alain Gordon-Gentil. Dans un des chapitres de *Quartiers de Pamplousse* (1999), chronique de petits épisodes autour de l’indépendance, le lecteur est plongé dans l’univers de la population créole. Pendant une rencontre dominicale en famille, cet « espace sacré de la convivialité » selon le narrateur, on rencontrerait « l’âme créole », qui, pendant de tels moments serait métaphoriquement vêtue « en habits de soie » (Gordon-Gentil 1999 : 76). Or il s’agit ici d’un bonheur fragile. De manière sommaire, nous apprenons que dans le feu des discussions « ressurgissent toutes les vieilles rancœurs allant chercher racine aux temps de l’esclavage » (*ibid.* 77). Le lien au passé avec ses stigmates semble hanter le présent au point qu’on retrouverait alors « l’âme créole en guenilles » (*ibid.*). C’est là une allusion très succincte qui montre la puissance de l’histoire servile toujours prête à se réveiller tel le retour du refoulé, idée qui revient également ailleurs chez l’auteur⁹⁶⁶.

Les extraits discutés montrent bien que les traces de l’esclavage sont ancrées dans la « mémoire collective »⁹⁶⁷. De plus, ils semblent confirmer l’observation de Vergès qu’il n’y a « certes pas de continuité historique stricte entre l’esclavage et les injustices présentes, mais assurément des échos, des constantes » (2006 : 23)⁹⁶⁸. Nos romans montrent que l’esclavage

⁹⁶⁶ Cf. par exemple *Le voyage de Delcourt* (2001) où, de nouveau avec un chronotopos autour de l’indépendance mauricienne, il est question du complexe mémoriel des Créoles par rapport aux Hindous : « Les créoles n’arriveront jamais à se libérer de leurs origines, de leurs complexes devant les Européens » (Gordon-Gentil 2001 : 37).

⁹⁶⁷ Cf. Hubert GERBEAU, « Les traces de l’esclavage dans la mémoire collective des Mascareignes » (in Gerbeau *et al.*, 2005 : 7-14)

⁹⁶⁸ Reverzy parle à ce sujet de la longue durée du « génocide » esclavagiste, perceptible dans « persistance des symptômes négatifs transmis de génération en génération : violence à enfants, destruction et domination de l’autre, viols, incestes, suicides » (Reverzy 2005c : 94).

n'est pas seulement un fait historique, mais un événement aux ramifications multiples et aux conséquences substantielles sur la construction identitaire. Sur les plans individuel, communautaire et sociétal, il a marqué (et continue de le faire) les conduites. Les empreintes conflictuelles du passé qui émanent de nos romans montrent que la violence de la traite et du déracinement des communautés africaines et malgaches n'ont pas vraiment pu être, pour reprendre les termes de Bhabha, transformés en langage métaphorique rédempteur à Maurice⁹⁶⁹. C'est là que réside bien évidemment une tragédie identitaire de taille.

Analysons enfin comment le référent africain surgit dans nos romans, et cela pas forcément en lien avec le sujet de l'esclavage.

V.2.2.3 La présence/absence de l'Afrique (en dehors de l'esclavage)

À Maurice, historiquement, l'africanité se trouve doublement discriminée : d'un côté par le racisme européen et le caractère culturellement répressif de l'Église catholique ; de l'autre, par le peuplement hindou suite à l'engagisme (Alpers 2000 : 87). Black Power, Négritude, Rastafarianisme n'ont eu que très peu d'impact et même le projet identitaire syncrétique de la Créolité n'a (eu) qu'un accueil mitigé. Le constat de Jean-Luc Alber d'il y a vingt ans que l'Afrique n'inspirerait une envie de découverte que par une poignée d'intellectuels et que des tentatives de réhabilitation officielle se calqueraient simplement par défaut sur les quêtes identitaires d'autres groupes semble toujours d'une certaine actualité⁹⁷⁰. Malgré la proximité géographique de l'île du continent noir, malgré sa présence dans l'OUA et dans de nombreuses statistiques des états africains, malgré son évidente composante ethnique (au moins partiellement) africaine, les liens culturels avec l'Afrique ne sont en effet pas fleurissants comme l'affirme Eriksen : « cultural bonds are healthier in relation to virtually any other region in the Old World other than Africa » (1998 : 11). Si l'on constate une relative absence d'une élite (créole) à même d'articuler la mémoire africaine même si les pratiques quotidiennes qui en portent la trace sont relativement bien conservées, qu'en est-il des références littéraires ?

⁹⁶⁹ Notons que si Bhabha utilise le topos du déracinement et de la migration, il parle de la construction nationale : « The nation fills the void left in the uprooting of communities and kin, and turns that loss into the language of metaphor. Metaphor, as the etymology of the word suggests, transfers the meaning of home and belonging, across the 'middle passage' [...], across those distances, and cultural differences, that span the imagined community of the nation-people. » (Bhabha 2008 : 200)

⁹⁷⁰ Cf. Jean-Luc ALBER, "Métissage et verrouillage ethnique à l'île Maurice : emplois d'une notion et pratiques sociales" (in Alber, Bavoux & Watin 1992 : 91)

Anil Dev Chiniah, selon qui l’Afrique apparaît souvent à Maurice comme « la mal-aimée » (1993 : 74) à cause des connotations conflictuelles qu’elle suscite, constate trois figures-clés dans la poésie mauricienne : l’Afrique en tant que 1) figure martyre 2) figure ambivalente et 3) figure glorieuse. La première représentation souligne l’oppression culturelle et la dépersonnalisation créole, ainsi que l’impossible émancipation à cause de l’aliénation qui résulte du poids des normes esthétiques, linguistiques et culturelles. Puis, le continent peut apparaître comme une figure ambivalente quand il est d’un côté pourvu d’images mélioratives et nostalgiques (musique, danse, sensualité et sexualité...), garde de l’autre des connotations négatives. Par la transformation des ancêtres africains en figures légendaires, une véritable identification africaine ou un engagement politique antiraciste, l’Afrique peut enfin devenir une figure glorieuse. Chiniah constate pourtant la rareté de ceux qui parviennent à assumer leurs origines complexes et « à chanter un métissage glorieux et bouleversant, où l’Afrique n’est plus une Cendrillon martyrisée aux oripeaux folkloriques, mais cette passion fondatrice qui invente des mythes existentiels d’une actualité brûlante » (*ibid.* 77). Notons que le critique inclut dans sa typologie toute référence implicite et lointaine susceptible d’évoquer des connotations du continent noir et que son corpus contient surtout des œuvres littéraires de certains poètes chantres du métissage et avocats du panafricanisme. Il suffira de renvoyer à ce sujet à l’extrait de Maunick cité plus haut.

En revanche, à regarder nos productions romanesques, force est de constater une assez grande économie dans l’établissement du lien explicite avec l’Afrique en dehors de la question de l’esclavage, qui, lui déjà, n’est traité que de manière sporadique. Quelles sont donc les survivances de « mother Africa », image valorisante qu’évoque Collen dans *Getting rid of it* (1993 : 165) ? Quelles sont les occurrences sommaires qui témoignent de ce que Stuart Hall appelle une « présence/absence de l’Afrique » (2008c : 319), c’est-à-dire une situation de créolisation où l’enracinement dans une « vieille » Afrique ne joue plus de rôle privilégié ?

Un premier exemple se trouve chez Barlen Pyamootoo. Dans *Le tour de Babylone* (2002), le protagoniste, plongé dans des souvenirs insulaires lors de son voyage en Irak, fait une référence subtile à l’Afrique. Il évoque un ami du village, au (sur)nom parlant de Boîte-noire, qui traîne la nuit sur la plage ou chez les squatteurs. Le narrateur nous dit qu’« il est le dernier à vider les rues, elles sont ses solitudes d’Afrique » (Pyamootoo 2002 : 68). *A priori*, les images brièvement évoquées au personnage ‘africain’ ne sont pas des plus valorisantes : langueur, sans-abri, isolation. En même temps cette courte référence africaine quelque peu mélancolique⁹⁷¹ nous

⁹⁷¹ Notons avec Ricœur qu’une telle mélancolie peut également signifier une « mémoire empêchée ». Avec recours aux théories freudiennes, Ricœur contraste la mélancolie avec le « travail de deuil ». Au « désastre » et à la tourmente continue d’une « diminution du sentiment de soi » (*Selbstgefühl*) d’un côté s’opposerait l’« issue positive » du deuil qui, une fois achevée, libérerait le moi (Ricœur 2000 : 87-89).

semble plutôt s'inscrire dans les hommages fins mais manifestes à la vie villageoise mauricienne et l'identité des petites gens qu'opère le roman à travers sa tonalité posée et ses nombreuses analepses.

Chez Amal Sewtohol, on relève une autre indication africaine intéressante, c'est-à-dire la question du matriarcat. Dans son deuxième roman, la fille de l'instituteur du village (Roshni), désireuse de faire des études d'anthropologie, informe le protagoniste (Sanjay) que dans certains villages de la côte mauricienne, on trouverait des familles matriarcales. Elle explique ce que cela veut dire – « L'homme [...] fait des enfants un peu partout, mais c'est la femme qui les fait grandir » – et souligne qu'il s'agirait là d'« un vestige de la culture africaine » (Sewtohol 2009 : 82). Originaire de la côte et en tant qu'orphelin, abandonné par son père, Sanjay est en revanche mal à l'aise et affirme qu'il ne connaissait pas le rapport à l'Afrique à ce sujet. Dans la subtilité démystificatrice et ironique qui caractérise les écrits de l'auteur, cette petite scène nous semble désamorcer le stéréotype négatif de la famille créole monoparentale et éclatée. Contrairement aux idées reçues, Roshni jette un regard investigateur et désinvolte sur le matriarcat tandis que la figure de Sanjay montre que cette question peut aussi toucher d'autres communautés.

Enfin, c'est de nouveau chez Collen qu'on verra une valorisation du référent africain, et cela à travers un motif particulier qui est présenté comme venant ou importé d'Afrique. Il s'agit du rire, investi comme moyen de résistance symbolique. Un exemple en est la vieille Chagossienne Mama Gracienne, une des trois protagonistes de *Mutiny* (2001), qui relate en prison son histoire familiale sur l'archipel. Dans un petit paragraphe, elle ne met pas moins de trois fois l'accent sur cette provenance du continent matriciel de ses ancêtres esclaves : « my great grandmother[']s mother had been taken there as a slave when she was only little and had brought Africa with her » (Collen 2001 : 257). Si l'écrivaine n'est pas la seule à faire allusion à l'esclavage aux Chagos⁹⁷², son extrait développe la référence, en soulignant l'importance d'éléments surnaturels ancestraux et en dévoilant des pratiques spirituelles et magiques. Ainsi, une certaine transmission de pouvoirs se serait effectuée pendant la pleine lune permettant à la fille d'entrer dans le corps de sa mère défunte. Par la suite, on apprendra que l'image d'« amener l'Afrique avec elle » ne représente pas de quelconques clichés – par exemple musique, rythme, cuisine, tout un imaginaire nostalgique africain exotisé –, mais la force du rire en tant que contestation : « a laugh maybe from Africa » (*ibid.* 286). Son impuissance de se révolter dans sa détention

⁹⁷² On trouvera une autre référence de ce genre dans *Le silence des Chagos* (2005) de Patel. Dans la constellation classique d'une transmission de savoir intergénérationnelle, le personnage de Charlesia y raconte à Désiré le peuplement de l'archipel et l'exploitation du coprah : « Il paraît que nous avons des ancêtres esclaves. Certains disent qu'au dix-huitième siècle, un colon français établi à Maurice avait obtenu du gouvernement l'autorisation de développer une cocoteraie à Diego Garcia. On dit qu'il y emmena une centaine d'esclaves malgaches et mozambicains, et qu'il a été suivi par d'autres, quand son entreprise a commencé à proposer » (Patel 2005 : 144).

s'expliquerait alors par le fait d'avoir laissé sa capacité de rire aux Chagos au moment de sa déportation. À Maurice, avec la violence de la double coupure du cordon ombilical, l'Afrique n'apparaît plus que sous une forme de nostalgie menacée d'oubli. Le lien au passé et sa force pour l'individuation semblent perdus.

Le rire d'Afrique qui est décrit comme gras, insolent, cynique, utilisé pour la dérision et la moquerie, bref un rire de désobéissance, apparaît déjà dans les romans précédents de Collen⁹⁷³. Vu les permanentes références dans son œuvre à des tactiques de résistance anti-patriarcale et à des généalogies des femmes, le rire, de plus de sa provenance africaine, s'annonce comme un moyen de révolte particulièrement féminin. Il s'agit d'un rire pour affirmer un pouvoir, un rire contestataire et scandaleux, car interdit, un rire pour mettre au défi et démystifier l'ordre phallogocentrique ; en d'autres mots un « rire de la Méduse » pour reprendre le titre du fameux manifeste d'Hélène Cixous (1975), métaphore par laquelle elle appelle à ce que les femmes se défassent de la fixation sur un mythe horrifiant. Selon la féministe, *rire* et *écrire* deviennent en effet des symboles forts (et liés) d'une libération identitaire et font partie de ces « pulsions » qui brisent les refoulements de « l'envie de vie » (1975 : 50).

Soulignons enfin que Collen est le seul auteur à manifestement ancrer la référence africaine dans la structure narrative de ses textes à travers son utilisation de l'oralité. Chez les écrivains mauriciens, à l'exception du conteur Iqbal dans *The rape of Sita* (1993)⁹⁷⁴, on cherche difficilement la voix « du remuement de ces pays d'Afrique dont l'absence est présence », cette posture caractéristique de la poésie de Saint-John Perse selon Glissant (1990 : 51).

Finalement, l'Afrique trouve une entrée subtile dans nos romans à travers le motif (*a priori* assez conventionnel) d'apports culturels que les esclaves africains ont amenés avec eux à Maurice. Ils contribuent à ce que l'île apparaisse, comme dans nombre de discours savants et populaires, comme une terre qui assimile toutes les différences, qui en génère une fusion ou les

⁹⁷³ À titre d'exemple, dans *The rape of Sita*, au moment des nouvelles des émeutes du Chaudron à La Réunion, un des personnages secondaires s'élance dans des mouvements incontrôlés et un rire profond : « Jidit laughed, throwing her head back, and crooning, straight out of Africa, handed down from mother to daughter : a laugh » (Collen 1993 : 20). Plus tard, la protagoniste Sita s'empare du rire pour s'opposer à une agression de quatre hommes, une posture grâce à laquelle elle prend le dessus dans la situation : « She laughed at them. [...] A laugh from Africa, that shook her shoulders » (*ibid.* 78). L'héroïne – notons qu'il s'agit d'une femme hindoue – est explicite quant à l'origine de l'arme symbolique féminine qu'est le rire : « From slave days some women have kept the laughter as a weapon against oppression » (*ibid.* 84). Enfin, dans *There is a tide*, il est question d'une ouvrière dont l'esprit rebelle serait, une fois de plus, soutenu par cette stratégie contestatrice du rire africain : « a wild, mocking laugh from Africa brought down against all the odds » (*idem* 1991 : 150). Notons enfin que le rire contestateur et féminin revient chez Patel dans *Le silence des Chagos* lors des manifestations des Chagossiennes : « on s'est bien battues ! Il nous est même arrivé de rire, parfois, devant leurs têtes » (2005 : 147).

⁹⁷⁴ Cf. « The tradition in which Iqbal is telling this story is one I relate more to African traditions, both as I know them from my childhood in South Africa, and also as they live on in Mauritius. » (Lindsey COLLEN, "To Tell a Story: In Conversation with *Triplopia*, Lindsey Collen Discusses Rape, Mythology, and Writing as Gift", in *Triplopia*, vol. IV, n° 2, « Time », Spring 2005 [en ligne] : < <http://www.triplopia.org/inside.cfm?ct=374> >)

maintient tel un kaléidoscope. L'essentiel de ces apports culturels africains présents dans nos romans semble pourtant se limiter à la musique en générale et au séga en particulier.

C'est ainsi que *The changing pattern* (1995) de Gopaul parle d'un ton plutôt euphémique des chansons venues de partout. Le roman inclut les esclaves africains et leur musique dans une série d'autres populations migrantes et accentue le fait que ces traditions musicales se seraient harmonieusement développées après leur déracinement initial : « songs [...] had come from distant countries with the first settlers, slaves and immigrants, and which had *flourished* vigorously, while undergoing *wonderful* sea-changes » (Gopaul 1995 : 278, nous soulignons). L'extrait rappelle intimement l'« Atlantique noir » de Paul Gilroy (1993) et met l'accent sur le mélange culturel qui émergerait de l'abysse de la dislocation originelle. Or si nous avons ici certes à première vue l'image d'une fusion culturelle valorisée, les propos nous semblent abriter une certaine ambiguïté. Car à prendre en compte que le périple en cale a constitué un traumatisme majeur dans l'histoire de l'esclavage, la référence aux évolutions 'fabuleux' ou 'magnifiques' que les chansons auraient pu accomplir pendant le trajet maritime paraît quelque peu douteuse. Chez Gopaul, le séga dont il est question ici, n'apparaît aucunement dans son acception historique, c'est-à-dire comme exutoire de la souffrance esclavagiste, mais s'inscrit plutôt dans un éloge naïf de la multiplicité des influences culturelles venant d'ailleurs, ce qui n'est pas sans poser problème dans l'orientation générale du roman qui se focalise quasi exclusivement sur l'expérience des engagés, comme on verra plus loin. Cela dit, nous revenons au motif du séga – et son fort symbolisme pour la communauté créole⁹⁷⁵ – ultérieurement.

Enfin, c'est une fois de plus avec Lindsey Collen que la musique apparaît sous forme de contestation, comme une force qui se nourrit des souffrances et résistances du passé. Ces chants et danses peuvent effectivement être considérés comme des formes de révolte symbolique du temps de l'esclavage : « [L]es chansons, les rythmes appartiennent à leur culture africaine que les colons veulent voir disparaître à jamais en tant que maintien de leur identité, c'est-à-dire germe possible d'une révolte »⁹⁷⁶. Ainsi, dans *Getting rid of it*, la protagoniste Sadna dit explicitement le devoir de transmission d'un imaginaire d'une époque révolue par une des chansons les plus connues de l'île Maurice, "Larivyer Tanye"⁹⁷⁷. Le petit air s'affirme comme le maintien d'un héritage sauvegardé pour l'apprentissage des enfants dès le plus jeune âge : « The

⁹⁷⁵ Notons par exemple que pour Maunick, le séga est une « danse venue de Guinée » dont il parle presque de façon essentialiste en évoquant l'image du « sang-séga plus fort que l'arack » (1979 : 52, 37).

⁹⁷⁶ Issa ASGARALLY, "Les résistances à l'esclavage" (in Gerbeau *et al.* 2005c : 54) cite Jean-Pierre DURAND & Joyce DURAND, *L'île Maurice et ses populations* (Editions Complexe, 1978)

⁹⁷⁷ "La rivière Taniers" se réfère implicitement à la Rivière des Lataniers qui traverse le village des protagonistes dans *Paul et Virginie* (Valaydon 2001 : 327).

slave song you sing to babies so that they learn » (Collen 1997 : 118)⁹⁷⁸. L'injonction mémorielle ne se fait alors non seulement par le biais de la culture populaire, mais aussi en sollicitant une esthétique de l'oralité qui s'harmonise parfaitement à la polyphonie du roman. Comme si souvent dans l'univers romanesque collenien, fond et forme se joignent dans le projet de subversion doxique de l'auteure.

Dans *Mutiny*, la force contestatrice est également liée à la chanson. Le dénouement de la rébellion approchant, Mama Gracienne fredonne des paroles ancestrales qui ne sont pas traduites mais qui laissent paraître des mots-clés libertaires : « uhuru libertad swaraj egalité amandhla » (Collen 2001 : 319). Visiblement, l'*agency* venant du passé africain s'insère comme une altérité inassimilable dans le texte. Chez Collen, contrairement à Devi qui évoque dans *Soupir* au sujet des musiques ancestrales le risque de l'oubli, la perte de la mémoire, voire une véritable amnésie⁹⁷⁹, ces symboles de l'altérité peuvent signifier comme un héritage effectif et assumé.

À regarder les extraits analysés, certains de nos romanciers semblent donc suggérer à la fois un retour conflictuel de l'esclavage dans l'imaginaire collectif⁹⁸⁰ de l'île ainsi qu'une difficulté de dire les racines africaines. À Maurice, le stigmate de l'échec social et l'humiliation sont intimement liés pour un certain nombre de Créoles à leur africanité et/ou leur identité hybride⁹⁸¹. Dans ce même sens – et divers passages romanesques cités qui thématisent la question du corps et de la couleur de la peau l'ont déjà montré –, on verra plus tard que la période de l'esclavage peut apparaître indirectement comme un héritage racial conflictuel à travers le phénomène du métissage. Dans nos textes, les images du « miracle créole » (Fuma 2004, Michel 2008, Cangy 2008) pour dire le métissage culturel et la pluralité identitaire qui sont nés du choc culturel et en dépit de ses horreurs, sont quasi absentes. Les écrivains mauriciens montrent plutôt que l'esclavage persiste dans l'imaginaire social jusqu'à nos jours, et que cet

⁹⁷⁸ Notons que dans *Boy* (2004), on trouve une variante subtilement différente de la chanson, adaptée à la situation de *coming of age* du protagoniste et avec une légère note contestatrice : « Song words echo in my ears : *Mo truv enn vye bonnfam-la. Is she fishing for little kabo? Why! Why my children, must you work to earn your bread?* » (Collen 2004 : 87). Dans *Terre d'orages* (2003), la chanson est utilisée comme berceuse par les esclaves, décrite comme un « air lancinant et langoureux » qui loge « au plus profond des entrailles, dans le giron des mères » (Ng Tat Chung 2003 : 59). Dans *Joséphine le fou* (2003) de Devi en revanche, la berceuse est complètement démythifiée et perd toute fonction identitaire.

⁹⁷⁹ Cf. «...c'étaient des chansons dans des langues inconnues dont personne ne se souvenait » et : « Chansons grivoises ou nostalgiques, prises dans un éternel retour [...] vers le ciel blanc de nos cerveaux » (Devi 2002 : 19, 185).

⁹⁸⁰ Jean-François REVERZY, «La « civilisation » négrière» (in Gerbeau *et al.* 2005c : 94)

⁹⁸¹ Cf. « For some Créole Morisyen [...] contamination of failure and humiliation [...] are encoded in the blackness of their skin and the rootlessness of their hybrid selves. » (Boswell 2006 : 51)

imaginaire peut déclencher des formes de violence symbolique et de « violence familiale » ; c'est-à-dire des violences historiques, sociales ou économiques connues de tous et dont la mémoire collective est imprégnée, et que personne n'ose dénoncer comme étant des situations de violence⁹⁸². Les ancêtres de « ceux qui n'ont connu de voyages que de déracinements », pour reprendre Césaire cité en exergue, semblent toujours mal enracinés dans la société mauricienne. Il n'est donc pas étonnant que la femme créole notamment est peu et mal représentée dans le discours littéraire – qu'il s'agisse de la période pré- et post-indépendante ou contemporaine⁹⁸³ – sachant que la femme mauricienne, de manière générale, souffre traditionnellement d'une représentation très stéréotypée, nous le verrons au chapitre VIII. En ce qui concerne la part de l'Afrique dans la mauricianité, on se trouve donc face à un gommage généralisé. Mis à part les quelques références africaines révolutionnaires de Collen qui ne vont cependant pas jusqu'à inscrire le continent comme une « figure glorieuse » (Chiniah 1993), l'ambivalence reste grande par rapport à l'Afrique et les représentations positives sont aussi rares que subtiles.

La traite, l'exploitation esclavagiste, le marronnage... ont entraîné un héritage complexe et conflictuel. En dévoilant en filigrane et par bribes ces sujets, la littérature contemporaine nous dresse le panorama d'un passé traumatisant dominé par la violence physique et idéologique qui persiste de différentes manières jusqu'à aujourd'hui. Visiblement, les auteurs contribuent à peupler le vide de ce qui a pu être décrit comme une histoire du silence⁹⁸⁴, même s'ils montrent en même temps l'arrière-goût d'une mémoire refoulée. On peut regretter que les textes romanesques n'aillent souvent pas plus loin que l'insertion de brefs passages sur l'esclavage, que celui-ci ait toujours besoin d'être ramené à d'autres thématiques. En même temps, les liens suggérés avec l'actualité et l'accent sur la persistance de faits et manifestations liés à l'esclavage complexifient le sujet. La représentation de l'esclavage peut ainsi dépasser sa fonction d'information historique et proposer une mise en garde contre des phénomènes de servitude récents. Une telle stratégie d'engagement littéraire qui correspondrait à la « mémoire exemplaire » selon Todorov peut également se repérer dans l'utilisation du motif de l'esclavage sur le plan symbolique sur lequel nous nous pencherons par la suite.

⁹⁸² Tanella BONI, «Violences familiales dans les littératures francophones du Sud» (in *Notre Librairie* n° 148, *op. cit.* 2002 : 105)

⁹⁸³ Cf. Shakuntala BOOLELL & Bruno CUNNIAH, *Fonction et représentation de la Mauricienne dans le discours littéraire* (Stanley, Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2000 : 113, 158, 195)

⁹⁸⁴ Cf. Hubert GERBEAU, *Les esclaves noirs : pour une histoire du silence* (Paris, André Balland, 1970)

V.2.3 Nouvelles formes d'esclavage et transferts métaphoriques

Nous avons vu que le roman contemporain fournit un tissage à la fois complexe et éparpillé des violences esclavagistes ainsi que des séquelles du passé servile traumatisant. Au-delà de cette représentation thématique, ce tableau mémoriel spécifique et historiquement localisable, nous constatons dans nos œuvres une forte présence du sujet de l'esclavage et de son imaginaire par extension, c'est-à-dire d'un point de vue symbolique. Ici, le trauma est dit par le détour, les auteurs suggèrent un transfert métaphorique à d'autres situations de domination. En outre, histoire et présent s'entremêlent de façon complexe. Dans ses travaux politologiques, Christiane Rafidinarivo affirme que dans la longue durée, « l'esclave devient un référent d'inégalités cumulatives et d'hiérarchisation sociale aux fortes connotations de stigmatisation, d'exclusion et de honte sociales. Il devient un référent de toutes les servitudes » (2009 : 186).

C'est ce qui semble se passer dans nos romans où l'éventail est large et où le terme 'esclavage' va jusqu'à être exposé à une véritable explosion sémantique, une technique dont Collen nous a déjà donné un avant-goût. L'esclavage est alors juxtaposé, comparé, confondu à tour de rôle à des identités socialement exclues, aux subalternes de nos jours, à l'inégalité des femmes et à d'autres domaines qui ne manquent pas de surprendre le lecteur par l'aspect drastique et radical des imaginaires suscités. Nous trouvons ici, en partie, ce que Sudel Fuma considère comme des nouvelles formes d'esclavage ou d'asservissement, une typologie du 'néo-esclavage' où sont placées l'exploitation extrême des travailleurs, les victimes de pédophilie et les femmes au statut inférieur (2004 : 43-46). C'est là aussi la perspective de Maurice Lengellé-Tardy qui, en appliquant des critères assez larges pour définir l'esclavage, parle de l'ampleur effrayante de la servitude et affirme que « l'esclavage n'a jamais à ce point prospéré que depuis qu'il est aboli »⁹⁸⁵. Si l'émancipation des esclaves au XIX^e siècle équivaut en effet à « l'éradication de la propriété de l'homme par l'homme », qu'elle consiste en une action contre la « mise de l'homme en cheptel » (Lengellé-Tardy 1999 : 71, 75), l'esclavage persiste sous de nouvelles formes qui, pour la plupart, tombent par la suite dans la clandestinité. Le chercheur constate alors que le développement incoercible des liens maître-esclave perdure, et que cela peut parfois résulter, paradoxalement, de l'abolition du vieil esclavage. De plus, il souligne que par rapport au vieil esclavage, les nouvelles formes seraient plus difficiles à combattre et à abolir⁹⁸⁶, thèse qui correspondrait certainement à l'intériorisation et du coup l'acceptation des formes de

⁹⁸⁵ Maurice LENGELLE-TARDY, *L'esclavage moderne* (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1999 : 6). Sa typologie comprend les servitudes suivantes à caractère esclavagiste : les travailleurs adultes dans les ateliers clandestins, les travailleurs domestiques, la prostitution et le proxénétisme organisés, le travail forcé, sexuel... des enfants.

⁹⁸⁶ Cf. « Dans l'histoire de la lutte entre *have* et *have not*, l'esclavage ne constituait que l'étape matérielle la plus ouverte et cynique, la plus choquante et la plus barbare, la plus aisée, par conséquent, à supprimer » (Lengellé 1985 : 8)

violences systémiques (capitalistes) telles qu'elles sont analysées, entre autres, par Slavoj Žižek (2008).

Quant à nos romans, on observe d'un côté l'emploi d'épithètes ('nouveau', 'contemporain', 'salarié'...) pour nuancer le mot 'esclavage' et rendre son utilisation moins radicale, ou bien on est dans la comparaison ('comme', 'ainsi', 'de la même façon'...). De l'autre côté, on remarque également des transferts notionnels bruts.

À titre d'exemple, dans *Rue la Poudrière* de Devi, la protagoniste présente, de façon quelque peu cryptique, sa mère comme une esclave parce que celle-ci agirait de façon fataliste et désordonnée, et qu'elle adhérerait à des valeurs « démentes, anachroniques » (Devi 1997 : 55). Dans *The snake spirit*, des personnages secondaires sont décrits comme des esclaves, car elles sont soumises à l'exploitation d'une figure appelée la sorcière, « the witch » (Parmessur 2002 : 128). Ainsi utilisé, le concept de l'esclavage peut renvoyer à une ouverture immense de connotations. Subséquemment se pose le problème de l'« universelle analogie » (Todorov 2004 : 46) et de la provocation du politiquement correct, telle que nous la voyons par exemple dans la comparaison qu'opère Césaire entre nazisme et colonisation (2004 : 13-14) ou dans sa désignation aussi fameuse que douteuse des Québécois comme les Nègres blancs d'Amérique dans le *Discours sur la Négritude* (*ibid.* 81). Comme pour notre analyse sur le plan thématique, l'esclavage au niveau symbolique ne surgit jamais à travers des utilisations explicites, mais plutôt comme de brefs clins d'œil.

Par ailleurs, peut-on suggérer que dans une aire géographique où l'esclavage 'historique' a véritablement eu lieu dans sa forme la plus totale et systémique, dans une aire géographique dont il constitue l'un des sinon *le* choc initial de la fondation et création matérielles et identitaires, une telle utilisation sémantique élargie puisse avoir une portée encore plus importante ? Le terme 'esclavage' n'y est-il vraiment qu'un simple synonyme d'autres mots de ce genre, tels que domination, exploitation, abus... ?

Prenons appui ici juste sur l'exemple du personnage de Haffenjee dans *La maison qui marchait vers le large* (1996) de Carl de Souza qui se fait reprocher par son fils d'être trop soumis à Daronville, son propriétaire. La réprimande filiale – « Vous resterez toujours l'esclave de tout le monde » (De Souza 1996 : 291) – est d'autant plus révélatrice puisque dans la relation des deux figures adultes, de traditionnels schémas de dépendance ethnique se dessinent en filigrane : Haffenjee est musulman tandis que Daronville est un bourgeois mulâtre appauvri tentant de perpétuer l'illusion coloniale et ses hiérarchies ethniques. D'anciens rapports de domination sont suspendus telle la fameuse épée de Damoclès au-dessus de la relation entre personnages. L'exemple ne montre-t-il pas que des références à l'esclavage et à son imaginaire, aussi subtiles qu'elles puissent paraître, ne sont finalement pas insignifiantes dans le contexte mauricien ?

Enfin, cette pratique du transfert symbolique ne peut-elle pas être lue comme une certaine compensation par rapport aux absences évidentes du discours sur l'esclavage historique qui, nous l'avons vu, est clairement perceptible dans la littérature ?

Quoi qu'il en soit, le rapprochement entre la condition de ces exclus et « damnés de la terre » mauricienne de nos jours et la période historique de l'esclavage nous semble un procédé très efficace qui reflète un manifeste engagement littéraire. Une telle posture ne manque pas d'inciter à la réflexion critique, voire de susciter des effets de choc lors de la lecture. Sur les pages qui suivent, on analysera donc, en trois temps, comment les romanciers disent des phénomènes contemporains à travers le prisme de l'esclavage.

V.2.3.1 Identités 'périphériques' et exclusions sociétales

C'est Shenaz Patel qui thématise dans *Le silence des Chagos* (2005) une possible continuité de l'histoire entre l'esclavage et la déportation des Chagossiens dans les années 1960 et 70⁹⁸⁷. Vers la fin du texte, le personnage du jeune Désiré va à la recherche de son identité qui s'avère assez problématique, car il est né pendant la traversée maritime, a grandi à Maurice, mais reste sans passeport. Durant ses démarches analytiques qui permettent de voir en lui quelque peu une mise en abyme de l'écrivain-historiographe postcolonial – il s'adresse même à la bibliothèque nationale de Norvège –, il fait le rapprochement explicite du déracinement chagossien avec l'esclavage. Ainsi, il est déçu au moment de voir une photo du bateau Nordvaer où il était né, puisqu'il se l'est imaginé comme un « bateau négrier » (Patel 2005 : 132). Serait-ce là une possible victimisation, la volonté de s'attribuer le statut d'ancien esclave dans le sens de Todorov qui affirme que si personne ne veut être une victime on veut l'avoir été (2004 : 56) ? Il nous semble que non. Au contraire, le passage montre puissamment la question des représentations et de leur (dé)formation souvent à l'œuvre dans la question mémorielle. Quand le personnage se figure le bateau comme « une masse imposante et sombre qui recèle un monde d'angoisses, de douleur, d'agonie » pour retrouver enfin seulement « un bateau, tout blanc, sans rien de particulier » qui ne correspond pas à « toutes représentations hideuses ou sinistres auxquelles il avait cru » (Patel 2005 : 132), n'est-ce pas là une réflexion très profonde de Patel applicable à bien d'autres cas ? Autrement dit, on sait à quel point il peut être dérangeant de voir à la place

⁹⁸⁷ Notons que le titre du roman n'est pas sans rappeler l'étude historiographique de Gerbeau (1970) d'« une histoire du silence » instaurant d'office une relation intertextuelle susceptible d'évoquer en filigrane l'esclavage. De manière plus large, le titre renvoie, bien évidemment, au gommage historique et au travail de mémoire non fait.

du dictateur sanguinaire un Hitler souriant et en train de caresser son chien ; à quel point cela trouble de ne pas pouvoir faire de véritable différence entre un 'simple' comptoir commercial du passé et l'île de Gorée ou de l'île de Mozambique. Les manichéismes représentationnels sont brisés ; de par la forme, le 'mal' devient désagréablement proche du 'bien'. La posture investigatrice et non didactique du personnage chez Patel nous semble permettre ces extensions fructueuses. S'ensuivent alors des questionnements de Désiré concernant la légitimité de la comparaison entre histoire ancienne et contemporaine :

Plus d'un siècle après l'abolition officielle de l'esclavage, les Chagossiens n'ont-ils pas été traités ainsi, entassés dans une cale, débarqués sur un quai, mis à l'écart sans plus y penser, dans l'espoir qu'ils finissent par se réduire en une poussière brune qu'une légère brise de mer balaiera au loin ? (*ibid.*)

Il nous semble que la force de l'extrait repose entre autres dans le fait de ne pas donner de réponse à une telle interrogation. Chez Patel, le transfert symbolique avec l'esclavage est suggéré, non imposé. Le personnage évoque des images non ambiguës des deux dislocations, en particulier avec l'évocation du traumatisme partagé de la cale. La superposition des imaginaires se fait efficacement sans pour autant 'brutaliser' le lecteur avec des jugements trop catégoriques. Nous sommes alors clairement dans une discussion très fructueuse d'un conscient travail de mémoire. Pourtant, au sujet d'une éventuelle mise en parallèle des mémoires, le passage romanesque n'opère pas par le biais d'une injonction moralisatrice, l'imposition pédagogique d'un regard des ancêtres, comme cela peut être le cas ailleurs dans le roman. Ici c'est le jeune personnage lui-même, motivé par les impasses de sa quête identitaire, qui déclenche le processus mémoriel : « Désiré veut savoir. Il dit qu'il a le droit de savoir » (*ibid.* 112).

Dans *Le silence des Chagos*, Patel nous fait part d'un côté du danger de tomber dans « le piège de l'amalgame » historique (Todorov 2004 : 48), de l'autre du potentiel de dégager des convergences dans les diverses tyrannies du passé. Si la fin du roman suggère certains parallèles entre le traitement des esclaves africains du XVIII^e et XIX^e siècles et les Chagossiens, d'autres passages plus tôt dans l'intrigue s'ouvrent à un imaginaire lié au vieil esclavage, à savoir l'impératif du départ précipité ou le symbolisme de la traversée en cale. De nos jours, les Chagossiens continuent à porter une identité stigmatisante à Maurice. On y reviendra.

Lindsey Collen dévoile une autre facette de l'exclusion sociétale, déployant en même temps un ton plus explicite et violent que sa collègue francophone. Elle introduit le sujet de l'esclavage par le biais des protagonistes de *Mutiny* qui se retrouvent en prison suite à des violences quasi arbitraires des autorités. Vers la fin du roman, à l'approche du cyclone catalyseur pour la révolte,

la narratrice désigne l'emprisonnement comme « enlèvement » (Collen 2001 : 311). Plus loin, les images drastiques s'intensifient. Les gardiens de la prison sont ainsi décrits comme les officiers d'un négrier et les prisonnières comme les esclaves de galère⁹⁸⁸. Nous pouvons alors lire un jeu de miroir permanent qui confronte l'imaginaire d'une mutinerie sur un bateau d'esclaves – résistance ultime souvent dans le désordre créé par un ouragan en pleine mer⁹⁸⁹ – à la révolte des prisonniers à l'aide du cyclone qui s'approche. Il est très intéressant que le transfert métaphorique avec l'esclavage chez Collen passe d'abord par des images de souffrance, de domination et de la condition subalterne, puis à la contre-attaque collective. Pour que celle-ci ne devienne pas comme tant de révoltes d'esclaves une « explosion désordonnée et redoutée d'affamés » (Lengellé 1985 : 44), les personnages colleniens la préparent lentement. Dans le roman, le lien explicitement affiché à l'esclavage n'agit alors pas seulement comme prise de conscience d'une situation esclavagiste actuelle, mais surtout comme déclencheur pour dépasser celle-ci. Les souffrances et résistances du passé sont canalisées en énergie afin de s'affirmer contre les formes de servitude contemporaines.

Un troisième exemple qui transfère la métaphore de l'esclavage à des identités marginales vient d'*Ève de ses décombres* (2006) d'Ananda Devi, à nos yeux un des meilleurs romans contemporains de l'île. La référence est faite par un des quatre protagonistes (Clélio), un jeune homme frustré et agressif qui essaie de faire sens de la condition subalterne des habitants de la cité grisâtre où se déroule l'intrigue. La violence du personnage se traduit dans le rythme haché de ses paroles, son langage cru, des enchaînements syntaxiques longs de plusieurs lignes, voire de toute une page où alternent analyses lucides et interrogation désabusées quant à son environnement social. Clélio, en évoquant le poids de l'histoire, se dissocie de la perpétuelle situation d'exploitation économique des pauvres à la cité : « Et moi, je suis quoi ? Je ne suis pas un esclave, c'est sûr, même si quelque part dans ma lignée il y a eu un homme et une femme enchaînés qui ont regardé vers moi et qui m'ont dit, au-delà du temps, tu seras libre » (Devi 2006 : 54). Il se situe dans un au-delà de la détermination historique, ce par quoi il réitère des postures d'autres personnages de l'œuvre de l'écrivaine⁹⁹⁰. Le jeune rebelle qui tente de retourner le stigmatisme du passé en force identitaire du présent, se distingue des autres habitants incapables, d'après lui, de se libérer de leur dépendance, une dépendance invisible et qu'ils se seraient par ailleurs construite eux-mêmes : « Je ne suis pas esclave, mais il me semble qu'il n'y a que ça, autour de moi. Mettre le pied en avant, franchir un seuil, tourner le dos, ça, ils ne

⁹⁸⁸ Cf. « officers in charge of a cargo of slaves » et « galley slaves » (Collen 2001 : 325)

⁹⁸⁹ Issa ASGARALLY, « Les révoltes d'esclaves dans les Mascareignes ou « l'histoire du silence » » (in Gerbeau *et al.* 2005b : 23-39)

⁹⁹⁰ Cf., par exemple le processus d'individuation de la protagoniste Paule dans *Rue La Poudrière* (1988) qui fait allusion à la métaphore servile : « Tant que je n'aurai pas décidé de survivre en suivant ma propre route, je serai toujours une esclave... » (Devi 1997 : 85)

peuvent pas. Parce qu'ils ont façonné leurs chaînes, ils se croient libres » (*ibid.*). Dans la continuité de la domination instaurée par l'esclavage et le colonialisme, Clélio voit la société contemporaine soumise aux lois de la mondialisation et de la répartition néocoloniale des ressources, un système porté de surcroît par ses victimes⁹⁹¹. Ses constats démystifiants ne sont ainsi pas sans rappeler la « négrophobie » du jeune protagoniste de *The vanishing village* (2000) que nous avons vue plus haut. Mais si on tend chez Bucktawar vers un pragmatisme à travers l'éducation – un des leitmotifs des productions mauriciennes en anglais⁹⁹² –, la rupture identitaire du personnage de Devi ne se canalise que dans le fatalisme d'une violence destructrice, aucunement fondatrice. L'image de l'île-prison dressée ne permet que des visions moribondes d'un personnage qui se place lui-même dans la posture fantasmée d'un rédempteur apocalyptique : « Nous ne pouvons nous libérer que par la mort. Je libérerai tous mes amis avant de me libérer moi-même » (*ibid.* 55). Clélio a beau tenter de dépasser le déterminisme social, l'isotopie de la mort qui guide son discours violent ne laisse finalement pas de perspectives émancipatrices. Contre toute résolution de changer de vie et de « [c]ouper les liens avec le passé » (*ibid.* 117), le héros finit, certes injustement, en prison où il est obsédé par des hallucinations où paraît son frère émigré qu'il aurait voulu suivre et des images de la mort.

De manière plus large, *Ève de ses décombres* semble suggérer que la postmodernité signifie l'absence d'*agency* pour les profils marginaux et économiquement désavantagés de l'île. Dans la mondialisation néocapitaliste, les idéologies ni du socialisme, ni du syndicalisme, ni du *self-made-man* ne peuvent plus fonctionner, et même l'horizon traditionnel de l'émigration paraît hors de portée. L'exclusion sociale et la paupérisation semblent définitives. Quoique cette identité 'par défaut' soit partagée, le partage ne donne plus lieu à une vraie émancipation, l'individualisme exacerbé ayant infiltré et ankylosé toute utopie du changement collectif.

Dans les propos acerbes de cette *Weltanschauung* pessimiste qui investit une fois de plus les servitudes du passé métaphoriquement pour dire les dominations du présent, on relèvera également un positionnement subtil mais puissant quant à la question mémorielle et son instrumentalisation ethnique ou communaliste. Il nous semble que dans nul autre roman de l'écrivaine la posture démystificatrice est autant liée à un engagement socio-économique, à l'allure marxiste sans pour autant l'être. Par le prisme de Clélio qui attend son arrestation après

⁹⁹¹ Nous avons là un élément-clé de la logique de domination qui revient, nous l'avons vu, fréquemment chez Collen. Il s'agit de l'intériorisation de la subalternité de la part du dominé lui-même. Devi rajoute une touche, car elle soulève non seulement l'acceptation de la subalternité, mais aussi le leurre des dominés d'être agent de leur destin puisqu'ils l'auraient façonné eux-mêmes, aussi négatif qu'il soit. Ce processus psychologique rappelle un des leitmotifs dans la pensée hégélienne de Žižek pour qui la violence systémique s'explique par le fait que le pouvoir, comme il le dit dans une de ses phases-clés, équivaut à la fois au pouvoir et son double obscur : « power is power and its own obscure double ».

⁹⁹² Par exemple : *Summer* (1991) de Soorsh Rago, *The changing pattern* (1995) de Bhageeruthy Gopaul, *Against all odds* (2003) de Tarachun Bissoonauth, *Boy* (2004) de Lindsey Collen.

le meurtre de Savita dans lequel il n'est pourtant pas impliqué, le lecteur est en effet face à un discours politiquement très incorrect : le jeune homme oppose les petits délinquants comme lui, stigmatisés d'avance et pour toujours, aux « plus gros crimes » qui seraient la « corruption [...] des caisses noires, et des fonds de pension fondus » (*ibid.* 103), qui seraient passés sous silence ou jugés comme des procès-mascarades. Ce qui rappelle les analyses de Slavoj Žižek, et qu'on pourrait (injustement) discréditer comme le fantasme populiste d'une conspiration capitalo-élite universelle, prend chez Devi une allure bien mauricienne en se focalisant sur le sujet identitaire et donc communaliste. Clélio s'imagine le scénario à venir dans des propos non équivoques :

...tu vas parler, ti maquereau, et s'il le faut ils me tabasseront sans en avoir l'air, et en plus ça deviendra une histoire communale, ça peut pas louper, même si Savita, elle se moquait de ces histoires de race, quand elle est morte elle devient un symbole racial, et moi aussi, des siècles à être ennemis, esclaves, coolies, c'est une lourde histoire, n'empêche, et à chaque occasion elle refait surface, des siècles que ça dure et c'est pas près de finir, croyez-moi, même si nous, les enfants de Troumaron, nous nous en fichons des religions, des races, des couleurs, des castes, de tout ce qui divise le reste des gens de ce foutu pays, nous les enfants de Troumaron, nous sommes d'une seule communauté, qui est universelle, celle des pauvres et des paumés et là, croyez-moi, c'est la seule identité qui compte. (Devi 2006 : 104, nous soulignons)

La posture est claire et nette. L'extrait dense – dont le début fait penser à l'« affaire Kaya » et qui cherche la complicité du lecteur – subvertit le discours bien connu de la différence ethnique et des divisions communales en présentant celles-ci comme de pures instrumentalisation qui obscurciraient avant tout le véritable problème en question, c'est-à-dire l'élément social. Le fait racial devient ici grille d'interprétation passe-partout et emblème promptement investi pour expliquer des phénomènes qui relèvent en vérité davantage de l'ordre socioéconomique. Tandis que l'identité des subalternes du roman transcende les clivages ethnoculturels et religieux, ce sont ces mêmes clivages qui sont exploités par les dirigeants pour nourrir de vieux antagonismes. Si chez Devi le passé servile de l'île est présenté comme « une lourde histoire » aux multiples séquelles contemporaines, l'image ne reste pas là. Dans la prise de position identitaire amère et cynique transparait un subtil appel à rendre flou les anciennes divisions politiques et idéologiques⁹⁹³ ; un appel à de nouvelles solidarités et au dépassement de l'éclatement des mémoires – avant tout l'esclavage et l'engagisme –, perçues depuis longtemps et surtout abusivement comme séparées.

⁹⁹³ Cf. « the political and ideological divisions set down in earlier times are becoming blurred. » (Gilroy 2001 : 209)

Qu'il s'agisse alors du déplacement forcé des Chagossiens, de la condition des prisonniers mauriciens ou des habitants des cités, l'utilisation de l'esclavage semble un procédé efficace pour dire les injustices contre les marginaux à la périphérie de la société insulaire contemporaine. De façon similaire, nous pouvons analyser la représentation de la domination économique dont sont victimes les travailleurs et les syndicalistes. Ces prolétaires ou « damnés de la terre » d'aujourd'hui – pour reprendre le fameux titre fanonien – se retrouvent de nouveau chez Collen et Patel. Ici, les thèses de la signification essentielle des données économiques de Lengellé-Tardy (1999) entrent manifestement en jeu.

V.2.3.2 Les « damnés » de nos jours

Il n'est pas surprenant que Collen, dont la lutte militante porte pour une grande partie sur les droits des ouvriers et les syndicalistes, utilise le transfert symbolique de l'esclavage pour dénoncer ces nouvelles formes d'exploitation économique. Dans *There is a tide* (1991), elle retrace les corvées des travailleurs agricoles dans les années précédant l'indépendance. Comme ceux-ci vivent dans une précarité permanente et sont soumis à l'arbitraire des employeurs et des négociateurs, un personnage parle des marchands d'esclaves, des propriétaires d'esclaves et des importateurs d'esclaves d'aujourd'hui⁹⁹⁴. Dans ce sens, la révolte pyromane dans l'intrigue s'inscrit comme une prolongation des stratégies de contestation utilisées contre le système esclavagiste, comme nous le rappelle Asgarally : « L'incendie criminel était l'un des moyens de vengeance de l'esclave les plus redoutés des planteurs »⁹⁹⁵. Une fois de plus chez Collen, l'utilisation de la métaphore esclavagiste renforce l'idée que l'histoire agit comme une détermination sur le présent. Les résistances sont collectives et dévoilent une idéologie marxiste.

Dans le roman, le transfert métaphorique de l'esclavage s'étend même sur la situation des dockers à la fin des années 1970. Le père de la protagoniste traite ainsi les compagnies portuaires de marchands d'esclaves – « *'marsan esklav'* or slave dealers » (Collen 1991 : 155). Engagé dans le grand mouvement gréviste de 1979, il appelle aussi à la force collective pan-ethnique en conjurant l'image des 'frères de bateau' ayant subi les mêmes injustices. La juxtaposition des esclaves et des coolies en cale instaure en effet une fois de plus une continuité

⁹⁹⁴ Cf. « Still slave dealers today », « the damned slave owners » et « the slave runner » (Collen 1991 : 32, 33).

⁹⁹⁵ Asgarally (2005b : 26) cite Michel FABRE, *Esclaves et planteurs* (Collection Archives, Edition Julliard, 1970).

des identités subalternes dans une perspective de révolte : « We're like a family [...]. Like *dahejbay*, ship-brothers, slaves or coolies who survived the same ship voyage » (*ibid.*). Nous sommes ici non seulement dans une posture de comparaison entre démunis d'antan et d'aujourd'hui, mais également dans l'idée d'un partage intercommunautaire, la tentative aussi brève que manifeste d'une mémoire interculturelle.

Last but not least, le roman utilise la notion d'esclavage dans une forme militante drastique et surtout dans un cadre narratif surprenant. Le bref chapitre 17 (*ibid.* 126-133) constitue une césure métafictionnelle où le supposé éditeur intervient pour instaurer un dialogue avec un lecteur fictionnel de l'an 2051, moment de la publication du manuscrit. Son regard rétrospectif vers les années de l'indépendance jusqu'à la fin du XX^e siècle – période qu'il appelle l'époque des 'deuxièmes ténèbres' (« Second Dark Ages », *ibid.* 126), après les premières ténèbres de la période esclavagiste –, permet un discours social assez radical.

Depuis le chronotope 'actuel' du texte et son lieu utopique qui ne connaîtrait plus d'injustices, le jugement du passé (et donc du présent) s'avère sévère. L'éditeur parle ainsi de la réintroduction de l'esclavage (« re-introduction of slavery ») et du 'Second esclavage' (« Second Slavery ») qui seraient passés inaperçus. Le transfert métaphorique de l'esclavage d'hier aux temps modernes se fait de façon très explicite et nous sommes manifestement face à l'équation : vieux système esclavagiste = système politique et économique néolibéral contemporain. L'idée que tous les domaines sociétaux sont 'infiltrés' trouve son équivalent scripturaire dans la présence envahissante, voire agressive des termes 'slave' et 'slavery'. Ils n'apparaissent pas moins de douze (!) fois à la page 127 dont voici un extrait qui ne nécessite aucune interprétation supplémentaire :

public funds [...] were used for renting slave labour for all sorts of tasks, even for cleaning the streets and the beaches. And the slave-drivers hired *sirdars*, who zoomed around on old-fashioned motorbikes, checking on slaves. The slave-drivers actually made money per head of slave, and per hour of slave-work. (*ibid.* 127)

De par sa vision 'idyllique' en 2051, l'éditeur retrace donc tout logiquement les étapes de la libération de cette condition subalterne. S'opère alors un changement de perspective qui part des traits matériels de l'esclavagisme à ses traits idéologiques. D'un côté, l'éducation des enfants est présentée comme un système se pliant aux lois du marché d'esclaves, donc à la dictature de la seule rentabilité. De l'autre côté, les intellectuels – uniques détenteurs du savoir et de sa propagation – seraient corrompus par les machines de propagande et les propriétaires d'esclaves, donc les leaders politiques et économiques. Il règne une ambiance de lavage de cerveau qui fait penser aux pires dystopies à la George Orwell ou Aldous Huxley. Le texte semble ainsi proche de la perspective de Lengellé-Tardy (1999 : 36) qui voit l'état tentaculaire avec une

autorité absolue sur les citoyens comme une des formes néo-esclavagistes sournoises. Par ailleurs, il paraît comme une manifestation fictionnelle des thèses de la violence systémique du marxisme radical selon Žižek.

Dans le roman, la condition et les doctrines serviles ne pouvaient être surpassées que par une prise de conscience drastique qui passe majoritairement par le biais de la langue. Les propositions colleniennes pour l'utilisation du créole ont alors l'allure d'un manifeste linguistico-culturel militant et le créole fait partie d'une révolution culturelle et politique appelée « CREATE (Creative Revolution in Education, Arts, Therapy and Economy) » (Collen 1991 : 132). Dans cette révolution, l'expression artistique et l'éducation jouent un rôle important ce qui rappelle l'hypothèse de Lengellé-Tardy selon laquelle les enfants sans enseignement ou dans l'échec éducatif risquent de devenir les esclaves de l'avenir, « esclaves de leurs corps et de leurs maîtres » (1999 : 99).

Collen n'affiche pas seulement une véritable inflation de l'expression esclave et de ses mots dérivés qui risque (et a pour but ?) de submerger le lecteur, mais elle utilise aussi un élargissement sémantique qui se veut avant tout une dénonciation rude du système économique, politique et social de Maurice. Dans sa perspective marxiste radicale, le motif de l'esclavage amalgamé ou juxtaposé à l'exploitation capitaliste est un des fils conducteurs de toute son œuvre⁹⁹⁶.

Divergeant de nouveau de la rhétorique violente collenienne, Shenaz Patel se sert également de l'imaginaire esclavagiste pour dénoncer des formes de servitude contemporaine. Dans son bref roman *Sensitive* (2003), elle parle de l'exploitation massive des travailleuses chinoises. L'écrivaine touche ici au sujet de l'immigration actuelle à Maurice qui est lié à ce qu'Immanuel Wallerstein désigne comme « « ethnicisation » de la force de travail » (1997a : 49), c'est-à-dire la hiérarchisation professionnelle et salariale en proportion avec des critères sociaux et ethniques. Balibar constate de son côté que « les nouvelles « classes dangereuses » du prolétariat international sont tendanciellement subsumées sous la catégorie de l'« immigration », qui devient par excellence le nom de la race dans les nations en crise de l'ère post-coloniale »⁹⁹⁷. Même si les réflexions du philosophe portent davantage sur les états occidentaux, l'idée d'une certaine crise économique qui mène à la quête d'une main-d'œuvre bon marché et les logiques

⁹⁹⁶ À titre d'exemple, dans *Getting rid of it* on relève à plusieurs reprises l'expression 'esclavage salarié', « wage slavery » (Collen 1997 : 143, 178, 181). La notion vise à souligner que dans des configurations capitalistes excessives, la condition prolétaire ne diffère guère de celle du vieil esclavage et que cette forme de néo-esclavagisme est difficile à combattre, car physiquement moins brutale, moins visible et sanctionnée par les autorités. Dans *Mutiny*, la protagoniste Juna, qui tente d'intenter un procès à l'entreprise dans laquelle elle travaille en raison de ses méthodes 'esclavagistes', a des propos qui ne sont pas sans rappeler l'image de l'esclave-cheptel : « We have been preparing a court case against the company. Arguing that there has been a slow drift back to slavery. Buying and selling employees like me » (Collen 2001 : 163).

⁹⁹⁷ Étienne BALIBAR, "Racisme et nationalisme" (in Balibar & Wallerstein 1997c : 75)

qui s'en découlent s'appliquent également à Maurice. Les femmes venues de Chine ne sont pas seulement 'disponibles' pour les rôles économiques les moins gratifiants, travaillant pour des salaires de misère, mais elles subissent souvent le regard stigmatisant et raciste des insulaires.

Si Patel n'est pas la seule à thématiser la question des ouvrières chinoises⁹⁹⁸, elle opère une comparaison intéressante entre les violences économiques passées et présentes qui la rapproche de notre sujet de l'esclavage. Son roman suggère l'idée que les exploitations néocapitalistes de la main-d'œuvre asiatique – en analogie aux commémorations de l'engagisme et de l'esclavage qui, nous en avons discuté, se sont même vus attribuer des jours fériés –, devraient également faire l'objet de telles cérémonies symboliques : « il faudrait aussi songer à créer un jour de congé public pour les ouvrières chinoises, parce qu'elles sont un peu à la fois les esclaves et les engagées d'aujourd'hui » (Patel 2003 : 41). Que la proposition vienne de Ton Faël, le Chagossien qui – nous l'avons vu plus haut – est victime de discriminations racistes, donne une valeur symbolique supplémentaire au passage. De plus, il est bien évidemment complexifié par la focalisation sur la voix enfantine de la jeune narratrice qui interroge la proposition sans donner de réponses.

Au-delà du transfert symbolique de l'esclavage et de la mise en parallèle explicite entre hier et aujourd'hui, l'extrait pose notamment la question du positionnement face à ces situations actuelles. Par son regard visionnaire, Ton Faël problématise le difficile processus mémoriel face à l'histoire contemporaine, car pour se lancer dans des pratiques commémoratives par rapport à une injustice, celle-ci doit d'abord cesser d'exister, chose loin d'être acquise pour les esclaves du présent. Le dialogue entre le vieux personnage et la protagoniste souligne le temps long d'une telle évolution :

Comme tous les gens s'en foutaient autrefois du sort des esclaves et des engagés. Peut-être qu'un jour, au siècle prochain, les gens se demanderont comment c'était possible, comment on a pu laisser faire ça sans intervenir (*ibid.* 42).

Si cet appel à un travail de mémoire se laisse lier à certaines idées exprimées dans *Le silence des Chagos* (2005) quant au processus pénible de surmonter le passé de la déportation chagossienne, nous sommes ici encore dans une situation autrement plus délicate, puisqu'ultra-contemporaine. La discussion ainsi déclenchée est aussi susceptible à rappeler les notions de culte, voire d'« abus de mémoire » selon Todorov (2004). L'esclavage chez Patel entre ici en jeu en tant que lieu de comparaison, comme référence et point de départ traumatisant dans une

⁹⁹⁸ Cf. par exemple dans *Ève de ses décombres* de Devi avec les propos de Clélio par rapport au licenciement de sa mère : « Et puis, ils ont fait venir des ouvrières chinoises qui travaillaient vite et bien sans se plaindre. Ou peut-être qu'elles se plaignaient dans leur langue, et personne ne les comprenait. Ils ont dit aux Mauriciennes qu'il fallait qu'elles fassent pareil si elles voulaient garder leur boulot. Certaines ont été virées. Ma mère, elle, s'est accrochée [...], mais finalement, elle aussi a été virée... » (Devi 2006 : 70).

chaîne de servitudes, mais indirectement aussi pour un appel à la lutte contre les nouvelles formes de celles-ci. Au-delà de l'ancrage spatio-temporel clairement mauricien, le roman atteint ainsi une certaine portée universelle par rapport aux pratiques mémorielles contemporaines.

Nous repérons alors dans une partie de notre corpus une continuité de servitudes et d'exploitations économiques de différents acteurs au fil du temps qui n'est encore pas sans rappeler les filiations selon Lengellé-Tardy : des esclaves libérés (et laissés sans moyen de survivre) aux travailleurs 'libres' immigrés traités comme des esclaves jusqu'aux travailleurs contemporains, jetables après usage (1999 : 36). Ils soutiennent l'idée que l'esclavage est un phénomène quasi « inhérent au progrès économique » (Lengellé-Tardy 1999 : 6)⁹⁹⁹. Cela dit, soulignons toutefois avec Jean-François Reverzy les différences entre les esclaves d'hier et les exploités de nos jours :

Si le mot d'esclavage fut souvent employé dans les combats visant à dépasser les foncières aliénations de la condition ouvrière et les excès de la révolution industrielle c'est en même temps que métaphore et non au réel : le prolétaire, même surexploité était un homme libre et qui pouvait se battre, au prix de sa vie s'il le fallait pour la liberté¹⁰⁰⁰.

Si nous n'insinuons pas que nos écrivains créent une identité amalgamée qui effacerait les spécificités du vieil esclavage, il faut néanmoins constater que la virulence de certains passages – on pense ici notamment à Collen – peut paraître très proche d'une telle perspective.

Analysons enfin comment le motif de l'esclavage est transféré à la relation entre les sexes.

V.2.3.3 Subalternités féminines

À l'instar de travaux de recherche – entre autres Lengellé-Tardy (1999) et Fuma (2004) –, un certain nombre de romans mauriciens incluent des femmes victimes de structures patriarcales dans le paradigme d'identités marginales, exclues et subalternes. Si les représentations du corps féminin et de la sexualité qui figurent parmi des topoï centraux chez les auteures de l'île seront analysées plus loin, nous nous focaliserons à cet endroit exclusivement sur le transfert spécifique de l'esclavage et de son imaginaire sur la condition féminine. Au sujet des constellations

⁹⁹⁹ C'est là un parallèle avec les analyses d'Emmanuel Wallerstein (1997a) qui montre que le racisme (et le sexisme) comptent parmi les mécanismes majeurs de la logique capitaliste.

¹⁰⁰⁰ Jean-François REVERZY, "Méditations sur l'esclavage" (in Gerbeau *et al.* 2005b : 75)

patriarcales, la psychanalyse parle également de « pulsions esclavagistes » qui se retrouvent dans les processus d'« objectivation de la femme, corps à jouir, et les mécanismes de sa désobjectivation, dans le fantasme incessamment répété de [...] la possession et du commerce de l'autre » (Reverzy 2005a : 58). Il est connu que certains discours féministes peuvent être très explicites à ce propos, concernant à titre d'exemple le fait de considérer la joie de la grossesse comme un mythe patriarcal, voire comme une forme d'esclavage, comme nous le rappelle Maria Michela Marzano-Parisoli (2002 : 109). Similairement, certains de nos écrivains – exclusivement des femmes – ne mâchent pas leurs mots et utilisent la métaphore de l'esclavage pour dire les souffrances féminines du passé et du présent, pour dénoncer les abus patriarcaux et briser les tabous culturels et religieux imposés aux femmes.

Commençons par Ananda Devi. Dans *Le voile de Draupadi* (1993), la protagoniste voit d'abord son avenir sombre prédit dans sa jeunesse : « Anjali, tu seras une éternelle malheureuse. Tu seras l'esclave des hommes » (Devi 1999 : 46) lui dit sa cousine Vasanti. Comme la réalisation de cette prévision, l'image revient plus tard dans le texte par rapport aux « violences familiales » (Boni 2002) que doit subir Anjali. Elle est en effet forcée par sa communauté et le poids des traditions à faire une marche sur le feu pour sauver son fils d'une grave maladie. Précédent son acte sacrificiel, la jeune femme prend conscience de l'ampleur de sa situation doublement dominée et stigmatisée : rendue *autre* par le patriarcat et exclue par le clan familial de son époux. Ses paroles virulentes contre les oppressions et hypocrisies dont elle est victime s'attaquent même aux tâches traditionnelles et quotidiennes des femmes, les « travaux banals et parfois mesquins qui deviennent un rite, un esclavage quotidien [...] qui ne donne pas le temps de penser à autre chose, d'aspirer à une quelconque liberté » (Devi 1999 : 131). Voilà des propos assez explicites pour dénoncer une servitude subtile, une dépendance qui ne s'impose pas violemment et qui, paradoxalement, donne même une certaine signification dans le cadre précis des relations codifiées au sein de la communauté. Car le type d'esclavage dont parle la protagoniste « donne un sens à une vie de routine, il établit l'ordre et le maintient sous une invisible férule » (*ibid.*). Nous sommes donc à un point où le rapport entre dominant et dominé est intériorisé par les acteurs respectifs, où non seulement toute résistance devient quasi impossible, mais aussi où l'esclave accepterait, voire se plairait dans sa condition subalterne. Chez Devi, la domination féminine est incluse dans une violence systémique (Žižek 2008, 2009) de la tradition patriarcale.

Dans *Ève de ses décombres*, l'auteure reprend l'idée de l'esclavage des femmes en analogie avec l'image fréquemment suscitée de la « double colonisation » – sur un plan aussi symbolique que matériel. Dans le roman, on relève ainsi les propos amers et résignés du jeune rebelle Clélio, sur la vie dans la cité :

... je crie [...] parce que la chanson dit que la mère dort les yeux ouverts, et la mère est l'esclave du père et le père est l'esclave du patron et que la mère dans ce cas est l'esclave d'un autre esclave et que c'est pire que tout, comment se battre pour l'esclave d'un autre esclave ? (Devi 2006 : 54)

Le lien entre exploitation économique et domination sexuelle est plus qu'évident ce qui montre l'imbrication de phénomènes de violences basés sur différentes déclinaisons identitaires. Chez Devi, on constate une certaine hiérarchie des tyrannies où la subalternité féminine s'inscrit en bas de l'échelle comme résultat d'une violence masculine qui, de son côté, est l'exutoire d'une violence socioéconomique subie.

Un autre exemple vient de Chaya Parmessur qui utilise, elle aussi, l'image de la femme comme esclave de l'homme et cela d'une manière qui n'est pas sans étonner. À la fin de *The snake spirit*, en effet, la protagoniste (Nandi) s'apprête à quitter Maurice pour les États-Unis, continuant donc d'une certaine manière le motif diasporique de ses ancêtres venus d'Inde : « You will cross the oceans like I did... » (Parmessur 2002 : 143) prophétise l'arrière-grand-mère de la jeune fille. Or, les propos se complètent dans une perspective féminine/féministe bien particulière : « ...but the difference between our destinies is that on the other side of your journey many nice men will be waiting for you [... who] won't expect you to be their slaves, like most of the men here » (*ibid.*). L'homme mauricien en général, l'homme indo-mauricien en particulier, deviennent chez Parmessur l'expression d'un conservatisme misogyne et 'barbare' par rapport à une masculinité occidentale ouverte et 'civilisée'. Avec de telles assertions – venant, soulignons-le, d'un personnage féminin d'une auteure indo-mauricienne qui a émigré en Australie et aux USA –, la fameuse provocation spivakéenne sur les « hommes blancs qui sauvent des femmes noires d'hommes noirs »¹⁰⁰¹ pendant le colonialisme ne semble pas vraiment reléguée au passé...

Chez Lindsey Collen enfin, les motifs de la colonisation, du viol, de la pédophilie, des violences domestiques, des mariages arrangés... sont sujets à de véritables explosions sémantiques et évoqués dans un imaginaire et des métaphores très explicites, parmi lesquels l'esclavage. Il suffira alors de jeter un regard sur un seul roman, *The rape of Sita*, où s'opère une véritable explosion du terme pour dire de manière drastique la condition subalterne de la femme. Une des caractéristiques du texte est la juxtaposition de deux entreprises et systèmes qui témoignent de relations de dominations bien précises, à savoir le patriarcat et la colonisation. Par de tels procédés stylistiques typiquement colleniens, qui doivent sans aucun doute parfois paraître trop systématiques et abusifs, se dévoilent ainsi la comparaison entre l'esclavage et (l'histoire de) la condition féminine. Dans son processus mémoriel de reconstituer les fragments de son

¹⁰⁰¹ Cf. « white men are saving brown women from brown men » (Spivak 1999 : 284, 285, 287)

expérience traumatique, la protagoniste dit : « *What she had found: Rage. The rage of the history of wounded womankind. And with it: Slavery. The slavery of humans historically doomed to be unable to move* » (Collen 1993 : 37).

Plus loin, lors d'une représentation assez négative de l'île de La Réunion – où le viol central du roman a lieu –, le discours se radicalise. La pratique de jeunes Réunionnaises de fréquenter des bars à la recherche d'un mari métropolitain est filtrée de manière drastique par le prisme de la métaphore d'une configuration esclavagiste. Les colonisateurs ou négriers de nos jours – fonctionnaires, professionnels, hommes d'affaires et marins français – auraient un regard colonial, animalisant ou réifiant les insulaires comme des curiosités dans un zoo :

The men treated them like toys. Like *curios*. Like playthings. Looked at them like you look at *an animal in the zoo*. Some of the men were children too. Like boy-sailors on a slave boat. Like young slave-prospectors buying new womanslaves. Sheslaves. (*ibid.* 108, nous soulignons)

Après ces images non équivoques qui font penser à l'exposition de la tristement célèbre Saartje Baartman¹⁰⁰², dite 'Vénus hottentote', le roman se recentré de plus en plus sur le moment concret du traumatisme sexuel de Sita. Au moment de sa reconstruction mémorielle, celle-ci associe par exemple des odeurs à l'idée du viol, suscitant de nouveau le trope de l'esclavage : « The smell of fear. The smell of slavery. The smell of the fear of rape » (*ibid.* 112). Enfin, la description de la scène du viol lui-même paraît quelque peu comme l'apogée d'un discours féministe violent qui mobilise tous les registres imaginaires d'une anthropologie négative. Comme reflet de l'agression apparaissent ainsi des métaphores brutales comme la potence, la chambre à gaz, et l'acte même comme une crucifixion, avec de nouveau l'image de l'esclavage. Sur le point de subir le viol, la protagoniste est décrite comme l'esclave menottée et menée à l'échafaud : « he took her by hand to lead her up the stairs to his bed. To the gallows. To the gaschamber. The slaves taken in shackles » (*ibid.* 153). En définitive, l'abus sexuel ne pourrait être décrit de façon plus véhémente.

Par ces extraits, on aura compris que dans l'éthique engagée de Collen, les relations entre sexes deviennent un des lieux par excellence où le symbole de l'esclavage dissémine un grand nombre de significations. Dans l'imaginaire féministe radical de l'écrivaine, la métaphore est investie pour dénoncer la subalternité de la femme peu importe le domaine : le confinement

¹⁰⁰² Saartje Baartman, connue sous le nom de 'Vénus hottentote', est une femme du peuple khoïsan en Afrique du Sud qui occupe l'imaginaire européen au début du XIX^e siècle en raison de la morphologie exceptionnelle de ses femmes et ses organes génitaux. Exposée dans des foires de Paris, Amsterdam et Londres, elle est autopsiée en 1817 par le renommé paléontologue Georges Cuvier. Baartman devient alors le prototype de la femme noire, l'incarnation d'une sexualité lascive qui connote de manière plus générale l'infériorité raciale africaine. Autrement dit, elle est transformée en une véritable « icône sexuelle » coloniale (Gilman 1996 : 60).

domestique dans un cadre patriarcal¹⁰⁰³, l'avortement clandestin¹⁰⁰⁴, le mariage¹⁰⁰⁵, et même la soumission à la bienséance (universitaire)¹⁰⁰⁶. Entre sarcasme, amertume et provocation, avec l'écrivaine d'origine sud-africaine nous atteignons l'acmé d'un discours littéraire engagé pour la question de l'identité féminine à Maurice (et ailleurs, notamment dans le monde postcolonial).

L'esclavage : remarques conclusives

Nous avons vu que l'esclavage se présente dans notre corpus comme un phénomène à plusieurs visages, et cela depuis ses débuts jusqu'à nos jours. Les regards historiques sur la traite, les conditions de vie, l'émancipation sont fragmentaires, superficiels, souvent purement informatifs, et l'importante entreprise romanesque de sonder la question en profondeur de Ng Tat Chung avec *Terre d'orages* (2003) tend plutôt vers une mythification post-abolitionniste. En revanche, de nombreux romans mettent en scène le sujet des traces laissées, généralement sous forme d'un héritage difficilement assumé, voire rejeté, rarement dans une optique mémorielle positive. Enfin, les transferts symboliques d'une condition ou d'une domination esclavagiste sur de nouvelles configurations de dépendance et de domination sont multiples. Les marginaux, reclus et exclus de la société, le prolétariat, les femmes et d'autres identités 'périphériques' voient ainsi leurs subalternités respectives décrites par le trope de l'esclavage de manière tantôt subtile tantôt plus explicite.

Il nous semble possible de tirer de ces « absences-présences » de l'esclavage les conclusions suivantes. D'abord, nos romans confirment les permanences et survivances de cette servitude

¹⁰⁰³ Cf. le personnage de Rita dans *Getting rid of it* qui se suicide en réponse à son enfermement : « she suddenly understood what it meant to accept slavery [...]. Got rid of herself instead of attacking the slavery or the jail. » (Collen 1997 : 153)

¹⁰⁰⁴ Cf. les propos de la protagoniste Sadna dans *Getting rid of it* pour qui les ustensiles des faiseuses d'anges sont la continuité des outils de torture esclavagistes : « *Weapons for torturing slaves were still in practice in Mauritius long after being outlawed elsewhere.* [...] Leg-irons and neck-irons and shackles and balls-and-chains [...]. And now, the tools of backstreet abortionists persist. » (Collen 1997 : 98)

¹⁰⁰⁵ Cf. le père de la protagoniste dans *The rape of Sita* : « ...he doesn't want to own a woman. [...] He is not going to own any other human being, he said. Enough of slavery in the history of this place. » (Collen 1993 : 11)

¹⁰⁰⁶ Cf. La protagoniste de *The rape of Sita* qui fustige le politiquement correct lors des colloques, notamment de la part des conférencières du dit tiers monde qui se soumettraient, telles des esclaves, de leur plein gré à la *doxa* savante qui ne ferait que maintenir le *statu quo* des hiérarchies sociales : « It was one of those piously anti-political and thus intensely cowardly conferences. And there were, among the women there, broken women from colonies, women who never breathed a word about the fact that they were still relentlessly colonized. They seemed to be used to it. If you didn't know better, you could almost say they seemed to like it. Be honoured by it. Like a slave » (Collen 1993 : 56). Notons que par ce passage, Collen s'inscrit très fortement dans un féminisme postcolonial matérialiste tel que nous le trouvons en particulier chez Mohanty, Lorde et Minh-ha, et cela non seulement sur le plan thématique, mais aussi théorique.

inaugurale dans la réalité économique, le lien social, l'imaginaire collectif que constatent certains chercheurs (Gerbeau *et al.* 2005, Fuma 2005, Boswell 2006...). Comme le souligne Rafidinarivo (2009 : 192), le vécu de la situation traumatisante originelle perdure, car il s'est sédimenté à des situations similaires. Autrement dit, l'esclavage reste présent dans ses *effets* tandis que ces effets rappellent en palimpseste l'esclavage. De plus, les auteurs semblent en phase avec des pratiques quotidiennes dans la société mauricienne de nos jours, telles que le révèlent certains des sondages récents où l'on note que « le terme esclavage est utilisé sans nuances pour décrire [un] vécu de misère et d'oppression économique, sociale, culturelle, voire religieuse »¹⁰⁰⁷. Devons-nous alors en déduire que les transferts symboliques ne sont que de simples figures rhétoriques pour décrire les diverses souffrances et violences qui ne renverraient même pas forcément au 'vieil' esclavage ? C'est certes possible et cela mettrait du coup à l'écart l'hypothèse que les transferts symboliques opèrent comme un moyen de dire l'esclavage par le détour. Pareillement, les mises en scène de ces 'néo-esclavages' peuvent difficilement être lues comme une forme de compensation représentationnelle par rapport aux absences évidentes du discours sur l'esclavage historique, sachant que le besoin de réinvestir l'imaginaire de l'esclavage – comme le fait Ng Tat Chung (2003) – reste d'actualité.

En même temps, ces pratiques terminologiques peuvent être interprétées comme un écho à la violence originelle qui a fortement marqué les imaginaires dans l'île. Dans ce sens, les transferts symboliques et les comparaisons que dressent nos auteurs entre traumatismes historiques et nouvelles formes de servitude dévoilent d'une part la thèse engagée (et parfois militante) de la longue durée et des continuités historiques. Ils confirment l'idée de l'imbrication entre vieilles et nouvelles formes de l'esclavage (Lengellé-Tardy 1999 : 9). À ce titre, ils témoignent de ce que Bhabha, s'inspirant de Fanon, appelle une *temporalité postcoloniale*, c'est-à-dire le refus des simples oppositions historicistes entre passé et présent au profit d'une perspective de la transition : « postcolonial time questions the teleological traditions of past and present, and the polarized historicist *sensibility* of the archaic and the modern » (Bhabha 2008 : 220). Et d'autre part, le lien historique étant souvent lisible dans les transferts métaphoriques, elles ouvrent surtout en filigrane le champ de vision du travail de mémoire. À travers les utilisations particulières du trope, le traumatisme originel continue en effet à être réfléchi comme un élément significatif de la mémoire, même si c'est davantage dans une optique d'identités conflictuelles que constructives. En outre, nos auteurs ne se cantonnent pas dans la victimisation gratifiante des souffrances du passé et un déterminisme doloriste qu'offre la « mémoire littérale » (Todorov 2004 : 31). Au contraire, ils s'occupent, souvent à travers une violence discursive considérable et avec des propos dérangeants, des servitudes d'aujourd'hui.

¹⁰⁰⁷ Joyce CHAN LOW, "Mémoire orale, Silence, Esclavage" (in Fuma 2005 : 280)

En proposant des prises d'action contre l'esclavage moderne, ils ne sont pas sans exorciser d'une certaine manière le traumatisme d'hier ; autrement dit, de prendre une posture littéraire spécifique d'une « mémoire exemplaire » (*ibid.*).

Un commentaire particulier doit être fait sur Collen qui est une des rares à investir l'esclavage sous forme d'hommage et à valoriser les postures contestataires des esclaves. Mais la question qui se pose avant tout, nous l'avons vu, est celle de comment situer une écrivaine chez qui tout site d'engagement – la précarité du logement, la société de consommation, la compétitivité néocapitaliste, l'opportunisme individualiste, les médias... – peut s'inscrire dans un langage symbolique fort qui ne recule pas devant des métaphores violentes, tel l'esclavage ?

Force est d'abord de voir que Collen opère avec le terme d'« esclavage » – à l'instar d'autres leitmotifs de son *opus* – un véritable « surcodage du signifié » (Gontard 1981 : 48) qui est susceptible de choquer le lectorat. Est-ce en raison de son origine extrainsulaire que l'auteure peut se permettre un discours qui brise toutes les frontières du politiquement correct ? L'exemple de *Devi*, qui n'est pas militante et politique mais à plusieurs égards non moins violente, est une preuve *a contrario*, mais il nous semble que cette particularité du statut de Collen n'est pas anodine à ce sujet. Cela dit, au-delà du choc salutaire déclenchant une éventuelle prise de conscience, ces stratégies ne sont pas sans brutaliser le lecteur, sans faire trop. De plus, une telle perspective risque également de diluer le terme d'une certaine manière. Car si toute domination (patriarcale, capitaliste, traditionnelle, religieuse...) prend l'allure d'un esclavage cela n'affaiblit-il, ne banalise-t-il pas la signification de l'événement historique ? Mettre en scène un univers où un ministre peut être désigné comme roi, où le contremaître à l'usine devient le sirdar des champs de canne, où la suspension d'une loi pro-travailleuse équivaut au retour de l'esclavage, n'est-ce pas tomber dans « le piège de l'amalgame » historique contre lequel Todorov met en garde ? Par moments, cela n'est certes pas exclu.

En même temps, la manière de Collen d'entrecroiser en permanence passé et présent découle de la reconnaissance de leurs traits communs au-delà des temporalités, reconnaissance qui mène au désir de tirer des leçons de l'histoire (*ibid.* 38). De plus, chez l'écrivaine, la question de la mémoire est toujours liée à une injonction profondément et explicitement existentialiste¹⁰⁰⁸. Il n'est en effet pas rare qu'on a l'impression que ses textes sont des leçons politiques romancées. Si l'on prend l'interprétation du roman comme un art relativiste comme le fait Kundera¹⁰⁰⁹ – et rappelons à ce sujet aussi la question de l'ambiguïté de l'écrivain barthésien –, un jugement artistique pourrait s'avérer sévère. Quoi qu'il en soit, Collen est une des voix

¹⁰⁰⁸ Cf. par exemple : « *Nothing is on your blood, girl. It's all out there, around you, moulding you, making you. That is the only moral my story will have, girl.* » (Collen 1991 : 75)

¹⁰⁰⁹ Cf. « [L]art du roman, avec son sens de la relativité des vérités humaines, n'exige-t-il pas que l'opinion de l'auteur reste cachée et que toute réflexion soit réservée au seul lecteur ? » (Kundera 2005 : 86)

majeures de l'île à maîtriser justement les codes de la narration fictionnelle avec brio. Sans aucun doute, la fusion entre militantisme politique et art restera l'articulation principale et parfois paradoxale de l'œuvre de l'auteure.

Après cette discussion sur l'inscription de l'esclavage dans le roman contemporain de Maurice, une progression chronologique concernant la question de la mémoire nous mène à l'engagisme et l'immigration indienne. Nous avons déjà vu plus haut – quant au moment de transition de l'émancipation des esclaves – qu'il s'agit là d'un sujet qui jouit d'une apparition plus répandue dans le discours littéraire que l'esclavage. En outre, la thématique de la diaspora indienne fait partie des luttes représentationnelles et mémorielles dans la société contemporaine. Comment les écrivains se positionnent face à cela avec leurs textes, c'est ce que nous analyserons par la suite.

V.3 L'engagisme et la diaspora indienne

« L'Inde, le Bihar, Ara, le courtier, Calcutta, le bateau, les passagers confiants, les rêves d'or trouvé sous les pierres, puis Maurice, les coups de canne, le fouet, le broyeur, la faim, la maladie... »

(Abhimanyu Unnuth,
Sueurs de sang)

« the times of indentured labourers [...] is very alive in collective memory... »

(Lindsey Collen,
There is a tide)

« Le récit des origines est une stratégie narrative qui fait de la constitution de la loi une nécessité historique. »

(Judith Butler)¹⁰¹⁰

Dans nos analyses des 'néo-esclavages', nous avons exclu les engagés indiens qui sont pourtant souvent considérés comme les 'nouveaux esclaves' après l'émancipation de 1835. Il s'agit là d'un passé subalterne qui joue un rôle crucial dans les représentations d'une île dont plus de la moitié des habitants sont descendants de ces immigrés. En raison de leur présence dans les lettres mauriciennes, nous y consacrons une partie séparée. Si la question de l'engagisme et de la construction de l'identité indo-mauricienne s'inscrit *a priori* dans un projet littéraire de récupération identitaire *post-coloniale*, on constate que le sujet n'est pas autant frappé par des absences et des tabous comme c'est le cas de l'esclavage, loin de là. Il existe, en effet, un nombre non négligeable de romans mémoriels ou d'orientation historique à Maurice qui traite de la diaspora indienne.

Par la suite, nous analyserons comment certains textes contemporains représentent ce passé. On s'intéressera particulièrement aux motifs centraux mis en scène par les écrivains pour négocier la construction identitaire diasporique qui se caractérise souvent, comme le dit Robin Cohen, par une 'double conscience' oscillant généralement entre ethnicisme et interculturalité¹⁰¹¹. Or avant d'aborder nos textes, une brève mise en contexte historique et littéraire de la question de l'engagisme s'impose.

¹⁰¹⁰ Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* (Paris, La Découverte, 2005a : 115)

¹⁰¹¹ Cf. « a form of dual consciousness – poised between virtual Zionism on the one hand and interculturalism or creolization on the other » (Cohen 2008 : 15)

Brève mise en contexte historique et littéraire

Si, en 1800, on compte à Maurice environ 6000 esclaves indiens, majoritairement du Sud du sous-continent, et si à partir de 1815 des prisonniers indiens sont expulsés dans l'île (Addison & Hazareesingh 1999 : 55), c'est en 1935 que l'immigration indienne commence à grande échelle. Le '*coolie trade*' – appellation qui connote clairement une dimension mercantiliste et donc réifiante pour les engagés –, est censé remédier au manque de main-d'œuvre après l'émancipation des esclaves. Jusqu'aux années 1920, en effet, des centaines de milliers de coolies vont ainsi s'engager 'librement', braver l'interdit de traverser les *kala pani*¹⁰¹², pour travailler dans l'industrie sucrière, officiellement sur un contrat de cinq ans qui leur permet également un retour en Inde.

Les causes de l'engagisme sont multiples et pas toujours claires, et il existe des polémiques concernant les « push factors » qui ont mené les Indiens à l'émigration (*ibid.* 60). Parmi eux, on compte la désintégration de la vie rurale sous le règne britannique et le désir d'échapper à cette aliénation culturelle et sa remise en question des traditions, mais aussi la pauvreté, le chômage et la nécessité de s'enfuir après la Grande rébellion de 1857. Ces motivations principales rencontrent une demande forte des barons sucriers à Maurice qui font jouer leur pouvoir pour faire venir la main-d'œuvre, non sans manipulations sur la nature du travail et la durée du voyage lors du recrutement. Cet aspect semble cependant souvent surévalué et édulcoré dans des récits mémoriels, voire des travaux historiques¹⁰¹³.

La comparaison entre esclavage et engagisme est décrit tantôt comme un « nouveau système d'esclavage » (Tinker 1974) et selon le paradigme et de la « continuité »¹⁰¹⁴, tantôt comme se situant « à mi-chemin entre l'esclavage et le salariat » (Arno & Orian 1986 : 102) ou encore comme « pseudo-esclavagisme »¹⁰¹⁵. Il s'agit là d'un sujet de dispute sur lequel nous reviendrons. Quoi qu'il en soit, au moins au début, on pourra parler de quasi-esclavage (« *virtual slaves* », Addison & Hazareesingh 1999 : 58) et il n'y a pas de doute sur les conditions de vie très

¹⁰¹² Franchir les *kala pani* (« eaux noires ») est considéré comme tabou chez les hautes castes de l'Inde. Les *kala pani* font partie des injonctions religieuses strictes, à savoir l'interdiction de voyager au-delà de l'Indus dans l'ouest et le Brahmapoutre dans l'est, par peur de contamination de caste et d'autres impuretés (Tinker 1974 : 46). À Maurice (et dans d'autres diasporas), ce tabou a souvent été mythifié *a posteriori* comme s'il concernait tous les migrants du sous-continent.

¹⁰¹³ Selon Vijaya Mishra, la croyance réelle ou imaginée d'avoir été manipulé ferait souvent partie de la narration d'une patrie perdue ("The diasporic imaginary: theorizing the Indian diaspora", in *Textual Practice*, vol. 10, n°3, 1996 : 428). De plus, Addison et Hazareesingh (1999 : 59) soulignent que même si les Indiens avaient connu les faits, ils se seraient toujours portés volontaires pour émigrer en raison des conditions économiques très difficiles à l'époque en Inde.

¹⁰¹⁴ Sadasivam REDDI, "Slavery and Indenture. The continuum" (in Cangy *et al.* 2002 : 191-199)

¹⁰¹⁵ Sudel FUMA, "Esclavage et engagisme : deux systèmes cousins ?" (in Sudel FUMA & S. PANNIRSELVAME (dirs.), *La diaspora indienne dans l'histoire des îles et pays de l'océan Indien*, Université de La Réunion/Université Pondichéry/Chaire UNESCO, 2010 : 67)

dures des travailleurs : confinement dans la propriété, habitations insalubres, abus et violences... qui justifient, en partie, le rapprochement des systèmes d'exploitation plantationnaire. En 1867, en raison d'une supposée augmentation de fugues et d'une épidémie de paludisme dont l'origine est imputée aux engagés, une loi de travail répressive voit le jour. Malgré la présence de la figure du dit 'Protecteur des Immigrants', la pétition d'un planteur (Adolphe de Plevitz) et une commission royale en 1872 qui condamne le système, l'introduction d'une nouvelle loi de 1878 n'apporte pas d'améliorations substantielles. Les gouverneurs britanniques ne séjournant que peu de temps dans l'île, la position des planteurs français reste forte autant que perdurent la vulnérabilité des travailleurs à l'exploitation et les injustices (*ibid.* 61-65). Néanmoins, de plus en plus d'Indiens deviennent des travailleurs libres, vivent en dehors des plantations, et à partir de 1883 commence le dit 'grand morcellement' grâce auquel 40 % de la terre cultivable appartiendront en 1920 à de petits planteurs (Hollup 1994 : 299). Le '*coolie trade*' prend fin en 1907, même si une nouvelle législation de travail se fait attendre jusqu'en 1922. Avec environ 450.000 immigrés, dont un tiers qui retourne en Inde – fait qui est souvent passé sous silence –, l'engagisme aura profondément et durablement modifié la composition ethnique et les rapports sociaux de l'île¹⁰¹⁶. Les séquelles de ces bouleversements se font sentir sur tous les plans de la société mauricienne contemporaine.

Il est vrai qu'il existe depuis quelque temps de nombreux travaux de recherche sur l'engagisme à Maurice¹⁰¹⁷. Cela dit, comme l'affirme Vijay Mishra, le manque de données historiques, malgré (et à cause de) la documentation coloniale, appelle souvent à prendre une posture de la mythification et de l'épique pour retracer la culture populaire et la mémoire de la traversée océanique :

¹⁰¹⁶ Le Mahatma Gandhi Institute de Moka à Maurice récence à peu près 450.000 travailleurs indiens entre 1834 et 1926 auxquels s'ajoutent environ 10.000 engagés d'Afrique, de Madagascar et de Chine entre 1839 et 1842, années pendant lesquelles l'immigration de l'Inde est suspendue eu égard aux abus du système. Or notons également le nombre substantiel d'engagés qui retournent en Inde. Jusqu'en 1910, Hollup (1994 : 299) fait état de 165.000 de ces rémigrés.

¹⁰¹⁷ À côté de Tinker (1974), cf. entre autres : Kissoonsingh HAZAREESINGH, *A history of Indians in Mauritius* (Port Louis, Mauritius, General Print & Stationary, 1950) et *Histoire des Indiens à l'Île Maurice* (Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1973), Uttama BISSOONDOYAL (éd.), *Indians Overseas. The Mauritian Experience* (Moka, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute, 1984), Marina CARTER, *Lakshmi's legacy. The testimonies of Indian Women in 19th Century Mauritius* (Rose Hill, Mauritius, Éditions de l'Océan Indien, 1994) et *Servants, Sirdars and Settlers. Indians in Mauritius, 1834-1874* (Delhi, Oxford University Press, 1995). Il est intéressant de noter que les recherches qui articulent conjointement esclavage et engagisme semblent plutôt rares. Cf. par exemple Richard B. ALLEN, *Slaves, Freedman, and Indentured Laborers in Colonial Mauritius* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).

[Only] scattered and fragmented oral accounts of some of the indentured labourers have survived in folk stories and songs. All that remained was the memory of the passage and a loss that could only be sustained through the categories of myth. (Mishra 1996 : 428)

Face à une histoire trouée, la parole littéraire est souvent à même de prendre ce chemin que Mishra suggère. Un exemple très parlant est donné par l'avant-propos de *Sueur de sang* d'Abhimanyu Unnuth (2001) qui propose une mise en contexte historico-mythique de Maurice pour le lecteur – le roman est initialement publié en Inde. Ainsi, mille ans avant J.C., deux moines bouddhistes, partis en mer, assistent à l'éruption volcanique de ce qui deviendra Maurice. Leur quête providentielle – « Courage, il faut persévérer, il y va du bien être de l'humanité tout entière » (Unnuth 2001 : 15) – où ils trouvent la mort est relayée par une brève chronique événementielle de l'île qui va des Dravidiens et des Arabes aux Portugais et aux Français pour finir par les Britanniques et se clôt comme suit :

C'est à cette époque que commence véritablement l'épopée des immigrants à l'île Maurice. Hélas ! l'Histoire n'a retenu que peu de chose de ces premiers temps. Les pages qui les relatent sont couvertes de poussière, certaines ont brûlé, mais d'autres qui subsistent, ont été écrites avec une encre qu'aucune flamme ne peut altérer. D'autres encore sont tout imprégnée de la sueur et du sang des travailleurs indiens, et celle que le feu a détruit, leurs cendres ont fini dans les champs, fertilisant la terre de Maurice. Une terre qui a fait couler quantité de sang et de larmes. Les champs de l'île portent encore la mémoire de cette histoire tourmentée, celle d'une âpre lutte menée par les hommes pour leur liberté. C'est sur ce pan d'Histoire d'une île lointaine et superbe que mon récit va tenter de lever un coin du voile. (*ibid.* 18, nous soulignons)

L'orientation hautement émotionnelle de ces lignes élogiques pour investir le passé est évidente. Elles rappellent par ailleurs sensiblement la fabulation pastorale de Seebaluck cité en avant-propos de notre thèse. Chez Unnuth, une isotopie de la souffrance et du sacrifice, inscrits dans la terre insulaire même, mais aussi de la lutte et de la liberté caractérisent l'extrait qui donne le caractère mythique au roman à venir. Il n'est pas surprenant que dans plusieurs textes littéraires à Maurice, les épopées du *Ramayana* et du *Mahabaratha* résonnent plus ou moins explicitement en palimpseste. Ils montrent clairement que les Indiens ou Hindous, dans les termes de Glissant (1996 : 61), appartiennent aussi aux cultures ataviques et leurs idées d'une Genèse et des filiations. L'existence diasporique est alors amalgamée à l'essence d'un passé primordial ; thèmes, lieux et personnages sont articulés autour des mythes unificateurs d'une communauté aux enracinements forts et à l'éthos providentiel.

Dans ce même sens, Srilata Ravi souligne que grand nombre de poètes, romanciers et historiens depuis les années 1940 jusque dans l'immédiat post-1968 représentent l'Indo-Mauricien comme fortement ethnicisé, comme figure qui puise son identité dans l'idylle d'une Inde pure, épique et éthérique. Le retour dans un monde pré-hégémonique est imposé et

internalisé par les engagés et leurs descendants dans le but d'un positionnement social avantageux dans l'île multiculturelle¹⁰¹⁸. On verra alors naître des « romances de l'immigration » et des fictions mettant en scène un « héroïsme coolie »¹⁰¹⁹. Les personnages y sont peints comme des pionniers et modèles qui contribuent au développement de Maurice grâce à leurs valeurs et croyances ancestrales et à travers la formation d'un sens de *jahaji* (ou *jahajea*) *bhai* (« frères de bateau »), celui de la fratrie des migrants. Intégrité, idéalisme, courage et goût de liberté deviennent les attributs de ceux qui se voient interdits tout récit d'aliénation et toute allusion à d'éventuelles dislocations ou pertes (Ravi 2007 : 22).

Il est indubitable (et logique) que de nombreuses fictions engagées et romans à thèses autour de l'indépendance s'inscrivent dans une récupération identitaire *post-coloniale*. Or au-delà des textes classiques en anglais (Mulloo, Napal, Beeharry)¹⁰²⁰ et en français ou bien en hindi (Cabon, Unnuth)¹⁰²¹ – avec des orientations toutefois fort différentes –, le sujet de l'immigration indienne reste d'actualité. Sans parler des textes de Collen où la thématique est souvent articulée dans des trames narratives d'une réelle visée interculturelle et post-ethnique, nombre de romans contemporains représentent, plus ou moins explicitement, l'engagisme. Nous ne discuterons pas ces romans qui traitent du sujet uniquement en passant, pour la plupart dans des brèves vignettes informatives, comme nous avons vu pour l'esclavage, par exemple chez Gordon-Gentil : « [Ils] étaient venus à l'île Maurice comme travailleurs engagés, importés par les Anglais. Ils n'avaient que prénoms et matricules » (1999 : 37). L'accent sera mis sur ces textes qui en font le sujet central. Cela concerne notamment les productions en anglais, venant pour une grande partie d'auteurs indo-mauriciens¹⁰²². Mais la question de l'« Indianité » en général et celle de l'histoire des coolies en particulier trouvent également leur entrée dans les romans en français¹⁰²³.

De nos jours, on ne peut donc plus parler de silences à ce sujet et ses représentations littéraires, qui ont évolué, sont variées. Que l'ethnisation de la mémoire – avec ses orientations mythifiantes et visions essentialistes ainsi que les stéréotypes et idéologies que cela véhicule

¹⁰¹⁸ Srilata RAVI, "Cultivating Indianness: The Indian Labourer in Mauritian Imaginary" (in Waters 2008 : 117)

¹⁰¹⁹ Cf. Srilata RAVI, "Coolie Heroism: Nationalism, Postnationalism, and the Romance of Indenture Immigration" (in Ravi 2008 : 19-45)

¹⁰²⁰ Cf. *Watch them go down* (1967) d'Anand Mulloo, *The Years of Tribulation* (1975) de Dayachand Napal, *The road ahead* (1974) et *That others might live* (1976), réédité en 1998 de Deepchand Beeharry.

¹⁰²¹ Cf. *Namasté* (1965) de Marcel Cabon, *Ek Bhiga Pyar* (1972) et *Lal Passina* (1977) d'Abhimanyu Unnuth, respectivement traduits en *Le Culte du Sol* (1997) et *Sueurs de sang* (2001). Notons toutefois que Cabon, le seul auteur dans la liste d'appartenance non-hindoue se distingue des textes de ses homologues à plusieurs égards

¹⁰²² Cf. par exemple *The changing pattern* (1995) de Bhageeruthy Gopaul, *The temple on the island* (1999) de Ramesh Bucktawar, *The snake spirit* (2002) de Chaya Parmessur et *Against all odds* (2003) de Tarachun Bissoonauth.

¹⁰²³ Cf. par exemple *Le Voile de Draupadi* (1993) d'Ananda Devi, *Beaux Songes* (1999) de Nando Bodha, *Les rocher de Poudre d'Or* (2003) de Nathacha Appanah, *La brûlure* (2003) de Renée Asgarally, *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes* (2009) d'Amal Sewtohol.

– ne soit pas l’apanage du passé et qu’elle se retrouve dans des productions contemporaines, c’est ce que nous analyserons par la suite.

V.3.1 L’immigration indienne : mémoires ethnicisées ou ouvertures interculturelles ?

« This is a waste of time. [...] Let the dead alone. Don’t dig. Let them quiet. They’re sleeping peacefully. Better not pick a quarrel with them. If they wake up you’ll find yourself in trouble. [...] In our modern times who’s caring for history or legends? What will people do with history? »

(Ramesh Bucktawar,
A temple on the Island)

Dans la présente partie¹⁰²⁴, nous proposons une analyse de quatre textes mauriciens écrits en anglais qui traitent de l’immigration indienne vers l’île. Il s’agit des romans *The changing pattern* (1995) de Bhageeruthy Gopaul et *The snake spirit* (2002) de Chaya Parmessur, qui abordent la thématique dans sa dimension historique, et *A temple on the island* (1999) de Ramesh Bucktawar qui transfère le paradigme migratoire et diasporique dans un espace-temps plus contemporain. À l’analyse de ces fictions à teneur autobiographique nous joignons un texte proprement autobiographique, *Against All Odds* (2003) de Tarachun Bissoonauth, qui, malgré sa particularité générique, permettra une perspective complémentaire intéressante¹⁰²⁵. Lorsque

¹⁰²⁴ Notons que cette partie a fait l’objet d’une communication lors du colloque international « Migration and settlement in the South-West Indian Ocean. Shifting paradigms » (Mahatma Gandhi Institute, Moka, Maurice, 10-12 novembre 2010) et d’un article en cours de publication : Markus ARNOLD, « « Undergoing wonderful sea changes »? Indian migration in contemporary Mauritian fiction in English between ethnicisation and intercultural ideals » (in *Journal of Mauritian Studies*).

¹⁰²⁵ Si le paratexte ainsi que la trame narrative des romans de Gopaul et de Parmessur dévoilent une certaine dimension autobiographique, c’est uniquement le texte de Bissoonauth qui correspond à une définition stricte de l’autobiographie. Philippe Lejeune décrit celle-ci en 1975 comme un « récit rétrospectif en prose qu’une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu’elle met l’accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l’histoire de sa personnalité » (cité par Annie CANTIN, “Autobiographie”, in Paul ARON, Denis SAINT-JACQUES, & Alain VIALA (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Quadrige/PUF, 2009 : 35-36). Chez Bissoonauth, cette identité autobiographique caractéristique entre auteur, narrateur et protagoniste est ancrée dans les remerciements et la préface où il est question de « réminiscences » qui seraient uniquement fondées sur la « mémoire ». Concernant les « faits historiques », l’auteur se montre redevable à des parents et à la famille, mais non pas à des archives ou à une autre quête d’ordre historiographique. Dans un tel pacte qui non seulement souligne d’éventuelles déformations mémorielles, mais souligne aussi la nécessité du recours à des témoignages tiers – même s’ils sont présentés quelque peu comme une caution morale –, le lecteur peut alors s’attendre à des passages et éléments biaisés ou inexacts. Par ailleurs, il faudra attendre 80 pages – un quart du texte – pour arriver à la naissance du protagoniste. Quand nous recourons lors de nos analyses à cette écriture de soi de Bissoonauth, cela concernera quasi

nous discuterons la question de la concurrence entre mémoires, nous (re)solliciterons également les romans *Les rochers de Poudre d'Or* (2003) de Nathacha Appanah, *Terre d'orages* (2003) de Ng Tat Chung et *Le voile de Draupadi* (1993) d'Ananda Devi pour une lecture contrastive.

Soulignons que même si le roman de Gopaul est lauréat du 'EOI Prize' en 1993 et que Parmessur, publiée à compte d'auteur aux États-Unis, a pu recevoir une faible réception, les quatre textes en anglais ont un statut relativement 'périphériques' et sont négligés dans les lettres mauriciennes. Cela dit, il nous semble que ces œuvres 'mineures' donnent à voir des représentations significatives au sujet de l'engagisme et de la construction mémorielle. Notre focalisation sur des motifs et la question identitaire aura par moments l'air de faire l'impasse sur des éléments stylistiques. En même temps, nous répondons ici aux efforts centraux des auteurs qui, à notre avis, mettent davantage l'accent sur la narration (*le storytelling*) et le contenu, au lieu de chercher une diction élaborée. Il est évident que l'usage d'un réalisme assez conventionnel est en lui-même parlant. Autrement dit, ces textes ne se feraient pas seulement rejeter selon une acception de l'*écrivain* barthésien, mais sont également relégués aux marges dans les littératures postcoloniales contemporaines où de telles postures sont peu valorisées. Cependant, nous les entendons comme faisant partie intégrante du champ littéraire mauricien et même s'ils manquent de visibilité, ils contiennent une dimension signifiante comme modes d'expression particuliers, comme « des *manières*, des formes spécifiques prises par l'écrit » (Boyer 2008 : 9). À ce titre, ils ne devraient pas être exclus d'un regard critique.

Nous verrons que ces écrivains de la diaspora indienne proposent dans et par le texte littéraire « une prothèse de l'origine, un fétichisme de l'authenticité » ; ils mettent en scène une « quête de la trace »¹⁰²⁶ qui focalise davantage sur la racine ethnociste et communautariste que sur le partage et l'ouverture interculturels.

exclusivement le premier quart du texte qui précède son autoreprésentation propre où l'auteur prend le rôle de mémorialiste et de chroniqueur du passé de ses ancêtres, son village et sa communauté.

¹⁰²⁶ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "La mémoire au croisement de la littérature et de l'ethnologie : pratiques de l'ethnotexte dans les littératures des Antilles et de l'Océan Indien" (in Claude FILTEAU & Michel BENIAMINO (dir.), *Mémoire et culture*, Limoges, PULIM, coll. « francophonie », 2006b : 232, 230). L'auteure reprend le titre d'un ouvrage Jacques Derrida (*Le Monolinguisme de l'autre ou la prothèse de l'origine*, Paris, Galilée, 1996).

V.3.1.1 Préliminaires et la question du paratexte

Gopaul, Parmessur et Bissoonauth (par définition) témoignent clairement d'un désir de préserver un héritage, de s'approprier l'histoire dominante et de mettre en lumière un passé gommé, dissimulé, oublié. Si tout auteur a sans aucun doute le droit, parfois même l'obligation de faire résonner ces voix non entendues, il nous semble que lors du bricolage du « miroir cassé » (Rushdie 1992) et au-delà de la liberté de tout auteur, il ne reste pas moins comptable et responsable de l'usage qu'il fait du passé, comme l'affirme l'écrivain et chercheur Pierre Pachet¹⁰²⁷. Étant donné que l'interaction (conscient ou inconscient) entre histoire et mythe que certaines mémoires opèrent peut mener à une idéologisation du passé – nous l'avons vu avec Le Goff (1988 : 112) –, les enjeux représentationnels dans un espace multiculturel ne sont pas des moindres. Se pose donc la question de savoir si la mémoire d'une communauté prend en compte d'autres identités, et comment. Dans le processus de s'« inventer une tradition » (Hobsbawm & Ranger 1983), l'idée d'ethnicités archaïques fait-elle ressurgir un éthos réactionnaire et monopolise-t-elle le discours au détriment de groupes et de traditions *autres* ? La transmission mémorielle ne contribue-t-elle pas ainsi à essentialiser et homogénéiser des identités et à mener à une consolidation du communalisme ?

Nos auteurs font coexister, à des degrés différents, représentations réalistes, mythes et visions, et nous sommes d'accord à ce propos avec la mention sur la quatrième de couverture chez Parmessur : «...there is realism and magic at work ». Leurs mises en scène de souvenirs réels ou rapportés fournissent des portraits émotionnels du passé. Avec un didactisme parfois mal voilé, ils se présentent comme observateurs et commentateurs d'une époque, témoins d'une culture, retracent l'histoire et instaurent un dialogue entre différents espaces-temps. Sur les pages qui viennent, nous examinerons donc un certain nombre de motifs centraux et la construction des personnages, ainsi que leur fonctionnement identitaire dans le contexte pluriel de Maurice. Comment est résolue la question entre la fermeture ethniciste et le dialogue interculturel ? Comment interpréter les « wonderful sea changes » qu'on lira chez Gopaul (1995 : 278) ? De tels propos lyriques et euphémiques sont-ils l'expression d'une ouverture d'horizon entre communautés ou impliquent-ils uniquement une adaptation matérielle inévitable à un nouvel environnement, tributaire d'une pensée diasporique conventionnelle et fixe ?

Munis d'un narrateur olympien à la troisième personne ainsi que de personnages qui incarnent des aïeux, ces « figures ancestrales *par excellence* » (Bragard 2008 : 99), les romans de Gopaul et de Parmessur adoptent des stratégies narratives à la fois similaires et différentes. *The*

¹⁰²⁷ Pierre PACHET, «Le roman de l'Histoire» (in *Le Monde*, 6 février 2010, [en ligne] : < www.lemonde.fr/idees/article/2010/02/06/le-roman-de-l-histoire_1301975_3232.html >)

changing pattern (1995) contient un récit cadre (ch. 1 et ch. 7-10), focalisé sur l'enfance du jeune protagoniste (Anand) dans les années 1920, ainsi qu'une seconde trame enchâssée (ch. 2-6) qui dessine la trajectoire de son grand-père (Seecharan) revisitant les étapes-clés de son passé : jeunesse à Maurice, l'engagisme en Inde, la traversée océanique. Récit mémoriel et *Bildungsroman* se joignent pour finir par la mort du grand-père, au moment symbolique quand Anand entre au collège.

Dans *The snake spirit* (2002), véritable saga d'une famille indo-mauricienne retraçant la migration de ses ancêtres, la transmission de la mémoire à travers le dialogue intergénérationnel est encore plus explicite. Dans un constant aller-retour chronologique entre la fin du XIX^e siècle et les années 1970 qui permet de saisir des évolutions sociales et culturelles, nous assistons au *coming-of-age* d'une fille (Nandi) nourrie par les récits de son arrière-grand-mère (Dado). Celle-ci ne se fait pas uniquement chroniqueuse et porteuse de mémoire (« bearer of cultural memory »¹⁰²⁸), mais incarne aussi l'« esprit du serpent » éponyme, transmis à Nandi au moment de la mort de l'aïeule.

Si l'autobiographie de Bissoonauth mène le lecteur dans le Maurice des années 1940 et 50 et le Londres des années 1960 avant de culminer dans les réussites universitaires de l'auteur en Écosse, nous nous intéressons davantage aux trois premiers chapitres, un quart de l'ouvrage. À l'instar de l'avant-propos d'Unnuth cité plus haut, on y trouvera un cadrage historico-mythique de l'arrivée des immigrants indiens ainsi que la mise en scène chronologique et épisodique de la constitution du village et de la communauté jusqu'à la naissance du protagoniste.

La tripartition géographique des récits respectifs – Inde, traversée des *kala pani*, Maurice (voire au-delà) – que ces textes de reconstruction mémorielle ont en commun suggère un puissant ancrage dans une filiation. Il y a certes évolution par la rupture de la migration, mais l'idée de continuité s'inscrit dans un telos communautaire solide. Cette continuité est soutenue chez Gopaul et Parmessur par les dénouements symboliques du décès de l'ancêtre après avoir légué à la jeunesse un riche héritage culturel. Chez Bissoonauth, l'enracinement généalogique ainsi que la narration linéaire, horizontale et plus d'une fois exhaustive témoignent d'une vision cohérente, équilibrée, stable et nostalgique de la communauté. Autrement dit, la gestion de l'espace-temps des textes respectifs traduit l'idée qu'on a affaire à des identités sûres d'elles-mêmes. Toute évolution et tout progrès reposent sur des soubassements solides, même si dans les faits ces prétentions à l'exhaustivité et d'autres traits simulant une authenticité cachent souvent plus ou moins « la peur de la faille, de l'ignorance » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2006b : 234)

¹⁰²⁸ Jan ASSMANN, "Collective Memory and Cultural Identity" [traduit par John CZAPLICKA] (in *New German Critique*, n° 65, « Cultural History/Cultural Studies », Spring-Summer 1995 : 131)

L'inscription identitaire de nos ouvrages entre stabilité et progrès saute déjà aux yeux dans les indices paratextuels. Les divers remerciements, épigraphes, préfaces, notes, premières et quatrièmes de couvertures sont en effet des marqueurs d'identité signifiants qui ancrent les textes eux-mêmes dans un cadre stable, connotant chez Parmessur et Gopaul une certaine référentialité. Avec deux citations littéraires, une dédicace et une illustration nostalgique sur la couverture d'une vieille chaumière dans la nature, Gopaul est certes le plus discret à ce sujet. Le ton est celui de la longue durée du passé (« the events of the past...rise up to haunt and change us today »), de la nécessité du changement («...change is evolution ») et de l'injonction du souvenir (« To keep alive the old memories »). Parmessur est non seulement plus intime en insérant des remerciements et un hommage aux dévouements et sacrifices de sa mère et son arrière-grand-mère. Mais on relève surtout un arbre généalogique couvrant sept générations qui se pose d'emblée comme une autorité historiographique et sur la couverture du livre se trouve une vieille photo en noir et blanc d'une jeune femme indienne (un parent de l'auteure ?). D'entrée de jeu, le roman s'inscrit dans une référentialité importante. Enfin, *Against All Odds* fournit le paratexte le plus chargé et démonstratif. À côté d'un avant-propos soulignant la richesse sociologique du texte, une dédicace à la famille et aux ancêtres, une préface, une photo de l'auteur dans sa région natale, Bissoonauth lui-même souligne l'orientation de son entreprise mémorielle : témoigner pour les futures générations du clan, rendre hommage aux aïeux et leur persévérance contre toute adversité depuis les 'ténèbres' du colonialisme jusqu'à 'l'aurore' d'une nouvelle ère¹⁰²⁹. Par rapport aux objectifs scripturaux de ses homologues romanciers, de tels propos donnent une dimension émotionnelle et identitaire encore plus forte.

Ces paratextes s'inscrivent dans le sillon de postures similaires de ce genre, comme on peut les repérer par exemple dans le classique *That others might live* de Deepchand Beeharry¹⁰³⁰. Il n'est pas étonnant que l'orientation générale et la valeur pragmatique qui s'y dessinent se voient ensuite confirmées par la lecture. Après avoir préparé l'horizon d'attente du lecteur, ces indices trouveront en effet leurs échos à l'intérieur des textes qui convergent sur un certain nombre de leitmotivs. Nous discuterons de quelques uns par la suite.

¹⁰²⁹ Cf. « to write in order that the future generations of the Bissoonauths may know about the life led by their forefathers, about their unseen and silent progress against all odds during the dark age of colonial rule and the dawn of unfettered years of a new era » (Bissoonauth 2003 : 2)

¹⁰³⁰ La publication originale de *That Others Might Live* (Orient Paperback, New Delhi, 1976), est très claire à ce sujet et parle d'une « saga of Indian migrants » sur la quatrième de couverture et d'une dédicace à la mémoire de l'arrière-grand-père de l'auteur : « To the memory of my great-grandfather Bhoojhedur Behari one of those who dreamed yesterday of our today's realities ». Dans la réédition en 1998, cette dédicace est absente au profit d'une préface autrement plus révélatrice : Beeharry y parle d'un « pèlerinage vers ses racines culturelles et spirituelles », fait un hommage aux immigrés et à leur « vie remplie de tragédies indicibles et d'humiliations infinies » (« untold tragedies and unending humiliations »). Il fait également des remerciements pour le support moral au 'père de l'indépendance', Sir Seewoosagur Ramgoolam, décrit comme « le meilleur de tous » (« the best of all »), ainsi qu'à Kher Jagatsing, l'ancien Ministre de l'éducation, qui serait « le champion de l'Indianness » (« the champion of everything Indian »).

V.3.1.2 Motifs pour dire l'identité diasporique et leur fonctionnement

De manière très explicite, nous retrouvons chez nos trois auteurs un des motifs diasporiques centraux, c'est-à-dire l'idée de la Terre Promise, ainsi que son opposé, la désillusion. Pendant la traversée fatidique (« *fateful journey* », Gopaul 105), les personnages de *The changing pattern* se voient comme des figures du *Ramayana* et fabulent avec émerveillement (« *awe and wonder* ») sur l'île édénique (« *paradise* », 121). Le thème central de l'épopée hindoue est en effet l'exil, la souffrance, la lutte et l'éventuel retour, ce qui en fait une narration diasporique par excellence comme l'usage sioniste de la Bible (Cohen 2008 : 66). Ailleurs dans le roman, il est également question de l'image paradisiaque d'une terre douce et paisible souvent instrumentalisée lors du recrutement des coolies¹⁰³¹. Ces motifs reviennent chez Parmessur où tout un village se met à faire un pèlerinage quasi providentiel vers une terre rêvée (« *pilgrimage* », « *destiny* », « *land of promises* » 7, 20, 74). Or ce qui se veut comme la construction d'un mythe commun se transforme en désenchantement dans les textes. Dans *The snake spirit*, le voyage agréable tourne en catastrophe – plus de cent personnes périssent dans une tempête, les morts ne peuvent pas être rituellement brûlés – et l'arrivée au dépôt de quarantaine avec ses traitements inhumains dissipe les rêves. Chez Gopaul également, l'amertume s'empare des travailleurs trahis par des promesses illusoires (« *disillusionment* », « *lured by vague and illusory promises* », 133). Dans le roman, le narrateur lui-même commente, de façon quelque peu didactique, cette situation désolante : heureusement, dit-il, les travailleurs n'ont aucune idée des désespoirs, peines et humiliations qui allaient les attendre¹⁰³². Dispersés dans l'île, certains se suicident, d'autres s'écroulent sous les conditions exécrables, d'autres retournent en Inde.

Dans *Against All Odds*, où il n'est fait mention ni de la traversée de l'océan, ni de la vie des ancêtres en Inde, tout est focalisé sur la tragédie des engagés dans l'île. De nombreuses expressions excessivement larmoyantes dressent une longue anthropologie négative qui souligne la manifeste dimension doloriste du texte qui, vu la condensation sur quelques pages seulement, n'est pas sans déranger par son pathos¹⁰³³. C'est là un exemple assez saillant qui confirme les analyses de Magdelaine-Andrianjafitrimo qui soutient que le pathos tend à demeurer « le mode essentiel de discours sur l'histoire des diasporas » dans les romans de l'île

¹⁰³¹ Cf. « *fairy lands where there is no flood or drought, where work is light, and where there is peace and plenty* » (Gopaul 1995 : 87)

¹⁰³² Cf. « *Mercifully the future is hidden from them. They have no inkling of the toils and sorrows, the humiliations, the disenchantment and despair that await them.* » (Gopaul 1995 : 136)

¹⁰³³ Cf. par exemple : « *trials and tribulations* », « *tormented lives* », « *extreme discomfort* », « *excruciating pain* », « *wretched lives* », « *insurmountable abject poverty* », « *atrocious physical and mental suffering* » (Bissoonaath 2003 : 11-15)

et que ce mode ne romprait enfin pas « les codifications édictées par l'époque coloniale » (2008a : 113). Chez Bissoonauth, l'attribution de valeurs morale et religieuse à la souffrance (« deep faith in Karma », 14) ainsi qu'une vision déterministe du monde où le sacrifice est central à la lutte héroïque (« heroic struggle », 15) sont omniprésentes. Le premier chapitre finit symptomatiquement par un acte de fondation des plus forts (« the toughest in the jungle »), métaphore quasi prophétique de la naissance d'un village (« a village was born », 16).

Cela nous mène à un autre leitmotiv, à savoir le retour psychologique vers une patrie ancestrale idéalisée et « imaginaire » (Rushdie 1992), ce qui est en effet un trait caractéristique de nombreuses diasporas : « [a] key feature of many diasporas is the idealization of the real or putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity » (Cohen 2008 : 104). Le discours d'un ailleurs ancestral peut servir d'identification forte même s'il s'agit généralement de revisiter le trauma au lieu de chercher un véritable retour : « The idea of return inscribed in diaspora discourses is probably very often not so much to the mother country or the land of the forefathers but more to trauma itself » (Prabhu 2007 : 10).

Cet attachement à la terre ancestrale est thématiqué dans nos textes à de degrés différents. À l'occasion de l'indépendance de l'Inde en 1947, il est question dans *Against all odds* de l'attraction 'magnétique' (« magnetic pull ») vers l'Inde ainsi que d'un lien culturel et sentimental avec le sous-continent que serait resté inchangé depuis le début de l'immigration¹⁰³⁴. Dans de tels passages se déploie visiblement l'idée de « Little India » (Eisenlohr 2006). La nostalgie des origines est aussi un sujet dans *The changing pattern* où la figure du grand-père, vers la fin de sa vie et comme d'autres membres de la vieille génération, se referme pour se tourner vers le pays qu'il a quitté¹⁰³⁵. Chez Parmessur en revanche, le lien symbolique à la terre ancestrale, aussi fort qu'il soit dans le roman, est davantage coupé. La jeune protagoniste qui est la seule à se rendre effectivement en Inde réfléchit dans une prolepse intéressante sur la dimension sacrificielle de la migration de ses ancêtres qui auraient débarqué pour Maurice pour échapper à des tensions ethniques¹⁰³⁶. Nous sommes là dans une posture qui s'oppose au seul victimisme de la subalternité des engagés dans le système d'exploitation du 'coolie trade'. Notons qu'à ce propos, le roman de Gopaul refuse également toute simplicité et s'il évoque certes les manipulations et promesses vides du recrutement, les motivations qui ont poussé les Indiens à quitter leurs pays

¹⁰³⁴ Cf. « The Indo-Mauritians were very proud of the unsevered cultural and sentimental ties with India which they looked upon as the homeland of their ancestors » (Bissoonauth 2003 : 149-150). Notons que l'idée de l'allégeance forte à l'Inde en 1947 est aussi thématisée dans *The vanishing village* (2000) de Bucktawar.

¹⁰³⁵ Cf. « his thoughts were turning away from the island and bending more and more towards the country he had left behind » (Gopaul 1995 : 183)

¹⁰³⁶ Cf. « A century later, Nandi, while visiting Bihar, thanked her ancestors for their vision. They saved her family from poverty and eventually mass murder » (Parmessur 2002 : 20)

sont présentées comme les plus différentes¹⁰³⁷. Ces personnages sont l'exemple que la migration a permis des opportunités de mobilité sociale qui n'auraient pas pu être possibles en Inde¹⁰³⁸.

Il n'est pas étonnant que l'affiliation et la dévotion religieuses avec la culture des ancêtres s'avère un soutien et un atout psychologiques particuliers dans le contexte désolant de la plantation. Dans *The changing pattern*, les souvenirs du grand-père vont vers la peine des luttes passées qui ont été surmontées à l'aide des livres sacrés – « the despair from which they had been saved through their constant reliance on the sacred books » (265), et en effet, le réconfort dans l'expression religieuse est un trait fréquent dans les « labour diasporas » face à l'oppression (Cohen 2008 : 78). Or il est intéressant que ce qui est un simple appel à la préservation de la tradition dans les propos cités devient dans le contexte multiculturel de l'île une question de dispute ethnique et d'antagonisme culturel. Craignant un effritement culturel, la vieille génération postule explicitement pour la protection de l'héritage :

He [= Anand] should learn his *own* language; and he should know something about his *own* religion. If not, one of these days you will find he'll get converted, and leave you all. You see how many have already gone over. There's real *danger*. (Gopaul 1995 : 264, nous soulignons)

Des idées similaires se retrouvent chez Bissoonauth où la discrimination et l'ostracisme professionnels des Indo-Mauriciens amènent le sujet de la conversion – qui fait résonner les conversions quasi forcées des années 1940 et 50 et qui reste une question très délicate jusqu'à nos jours – à laquelle l'auteur s'oppose avec véhémence. Dans *Against all odds*, des pandits hindous viennent d'Inde pour raviver des croyances en perdition, on prend clairement position contre un prosélytisme trompeur (« fallacious preachings of proselytizers », 79) –, et on érige en modèle un jeune homme qui renoue avec les préceptes védiques et exalte sa vie et son enseignement comme un héritage 'incomparable' (« an unmatched rich heritage », 81). Dans la tonalité emphatique qui caractérise le texte, la quête mémorielle investit la question religieuse d'une charge émotionnelle forte ; c'est la lutte des civilisations, la monopolisation des valeurs, le renferment de la tribu. Chez Bissoonauth, le primordialisme religieux reste un cheval de bataille majeur dans la compétition entre identités, contrairement à Gopaul où orthodoxies et dogmatismes évoluent au fil des générations.

La dimension sacrificielle des entreprises ancestrales qui est transformée en injonction mémorielle pour la postérité est également un trait omniprésent dans nos romans. Chez Gopaul,

¹⁰³⁷ Cf. par exemple : « There is the lure, the romance, of the distant, of the unknown » (Gopaul 1995 : 92), « This was going to be a new experience [...]. From now on one could breath freely » (111), « the adventure on which they had embarked, the voyage to a new land, the search for a new way of life, the escape of all sorts » (120)

¹⁰³⁸ Cf. « for some poverty-stricken Indians, intercontinental migration provided a window of opportunity for social mobility that the rigid caste system inhibited, if not totally prevented » (Cohen 2008 : 64).

et encore davantage chez Bissoonauth, de nombreux passages investissent un récit de la réussite avec ses motifs-clés – discipline, détermination, dévotion – charriant un didactisme et une moralisation manifestes¹⁰³⁹. Ce qui n'est pas sans rappeler l'archétype occidental du *homo faber* ou du *homo economicus* prend ici une tournure plus spirituelle, voire attribuée à l'engagement pour les futures générations une telle signification qu'elle peut sonner chez le lecteur européen comme un écho aux utopies pastorales bernardinienne¹⁰⁴⁰. La responsabilité quasi sacrificielle de la migration indienne se traduit dans l'évocation de 'ceux qui vivent pour les autres', récurrente dans nos textes. Des expressions comme « It is good to remember those who risked their lives so that others may live » (Parmessur 2002 : 73) et « the man who had lived for others » (Bissoonauth 2002 : 40) se situent manifestement dans le sillon de l'idée centrale de Beeharry, qui transparaît dans le titre de son roman classique *That others might live* (1976).

Or l'image du sacrifice des ancêtres ne revient pas uniquement dans l'objectif de rendre hommage à ces engagements. Elle est avant tout investie dans une responsabilisation des jeunes, une dette morale à payer. Ainsi, comme le souligne Assmann, l'appel à la mémoire culturelle est fait dans un clair lien avec la contemporanéité¹⁰⁴¹. Le déterminisme prophétique des coolies qui se manifeste dans le motif traditionnel du travail de la terre est ainsi transformé en celui de l'éducation, davantage tourné vers la modernité. Les injonctions pour les jeunes d'une éthique de travail reviennent fréquemment¹⁰⁴², en particulier dans *Against all odds* où des chapitres entiers sont dédiés à l'éducation, un trait fréquent dans de nombreux romans d'expression anglaise à Maurice : Rago (1992), Bucktawar (2000), Collen (2004)...

Tout cela culmine dans l'idée générale d'une continuité historique. Dans ce sens, l'excipit chez Gopaul est consacré au conseil du grand-père qui évoque son propre projet migratoire en Inde pour encourager son petit-fils dans des propos ouvertement didactiques qui reprennent le titre du roman : « The pattern is ever changing – and we must welcome the change » (289). Chez

¹⁰³⁹ Cf. par exemple : « The Indian immigrant knew that it was with the strength of his own hands, with the patient dogged determination in him that he would turn the rugged, intractable terrain into rich, luxuriant, productive land. [...] He had the love for the earth, and the dedication to a purpose. » (Gopaul 1995 : 137-138) et : « Those endowed with iron will, a disciplined mind, good health and unshakable faith in Bhagwan lived longer. At the end of the day they passed on to their descendents a legacy to be proud of » (Bissoonauth 2003 : 24).

¹⁰⁴⁰ On notera par exemple la ressemblance forte entre une scène dans *The changing pattern* et *Paul et Virginie* (1788). Cf. « Whenever [his wife] eats a fruit, she put the seeds or kernel in the ground. 'We must plant for our children,' she says » (Gopaul 1995 : 31) et une image similaire, davantage universalisante chez Bernardin de Saint-Pierre : « Comme Virginie dirigeait toujours au bien d'autrui ses actions même les plus communes, elle ne mangeait pas un fruit à la campagne qu'elle n'en mit en terre les noyaux ou les pépins. « Il en viendra, disait-elle, des arbres qui donneront leurs fruits à quelque voyageur, ou au moins à un oiseau. » » (Bernardin 1919 : 91). Si l'on établit avec ces romans de l'engagement un lien avec la pastorale bernardinienne, leur orientation doit apparaître encore plus conservatrice. Plus tard, on verra qu'un des éléments les plus novateurs dans la production contemporaine de l'île réside justement dans le fait de se construire en *porte-à-faux* avec l'imaginaire de *Paul et Virginie*...

¹⁰⁴¹ Cf. « Cultural memory works by reconstructing, that is, it always relates its knowledge to an actual and contemporary situation » (Assmann 1995 : 130)

¹⁰⁴² Cf. par exemple : « ...you must work hard. Learn your lessons well » (Gopaul 1995 : 13) et : « ...only education could help their families get out of the rut of poverty » (Bissoonauth 2003 : 34)

Parmessur, la protagoniste s'inscrit dans une filiation mythique puissante, soulignée dans deux longues énumérations (45, 182), un panorama poétique des lignées antérieures. Dans *The snake spirit*, histoire, présent et avenir sont réunis et la transmission entre générations se fait dans une vision qui transcende les différences d'espace, de temps et de génération, comme l'affirme la vieille protagoniste : « In the memory I have received there is past, present and future » (42). L'intrigue finit symboliquement lors de la transmission dramatique de pouvoir : en la présence de divinités hindoues, la jeune apprentie renoue avec les vies de ses ancêtres avant d'être frappée par une foudre initiatrice (181-183). Et comme s'il fallait encore intensifier ce lien entre générations, Parmessur reprend le motif de la dispersion diasporique : « You will cross the oceans like I did... » (143) prédit l'ancêtre, suggérant ainsi la persistance d'un mouvement migratoire.

Après ce survol critique de quelques motifs-clés, on peut se poser la question de la fonctionnalité de ces écrits de la mémoire dans le contexte multiculturel de l'île. Quels positionnements identitaires les univers textuels dévoilent-ils ?

Nous avons vu que les œuvres – de par leurs intrigues, leurs schémas actantiels – s'inscrivent dans une entreprise à peine voilée de maintenir et de cultiver un héritage. Cet élan historiographique, complété par moments par des fabulations mythologiques qui pallient l'absence d'archives, se fait même au niveau du texte, comme chez Gopaul où pendant la traversée océanique un des personnages se voit attribué le rôle de chroniqueur : « You'll be our Kalidas¹⁰⁴³ and write the story of our wanderings and our sufferings » (121). La tonalité générale est celle de rendre cohérente une mémoire fragmentaire : « piece together the fragments and make a coherent whole of the episode » (220).

Il n'est pas étonnant que cette dimension ouvertement mémorialiste se voie rejointe par un élan anthropologique. Notamment Bissoonauth et Gopaul dressent des portraits d'éléments culturels les plus divers (coutumes, rites, nourriture, vêtements...), soulignés par de nombreux xénismes hindous (et parfois créoles et français) en italique pour donner gage d'authenticité. Chez Parmessur, nous trouvons par ailleurs un glossaire de trois pages qui explique de manière sommaire (et réductrice¹⁰⁴⁴) quelques expressions, majoritairement culinaires et religieuses,

¹⁰⁴³ Kālidāsa est considéré comme le plus grand poète de langue sanskrit, ayant vécu entre le I^{er} et le V^e siècle av. J.C.

¹⁰⁴⁴ Ainsi, les Créoles deviennent des Africains qui seraient simplement venus s'installer à Maurice : « creoles : Africans who settled in Mauritius » (Parmessur 2002 : 197). De toute évidence, des soucis d'économie quelques peu douteux l'ont emporté sur l'exactitude historique.

étrangères au lecteur non mauricien. En général, ces romans du *coming-of-age* dressent un tableau de la société où l'inscription dans la trame textuelle de données ethnographiques, de petits faits d'une culture intime et toujours présente s'avèrent incontournables. De telles séquences qu'on peut désigner avec Magdelaine-Andrianjafitrimo comme « ethnotextuelles »¹⁰⁴⁵ et qui jouent le rôle de document historique constituent certes des opérateurs d'une réhabilitation mémorielle et d'une réappropriation identitaire *post-coloniale*. Il semble toutefois que les textes, dans des passages descriptifs méticuleux et exhaustifs, risquent parfois de tomber dans un certain folklore et même d'ossifier *même* et *autre* dans des identités fixes.

Dans nos œuvres qui se prétendent « l'émanation d'une voix collective et ancestrale » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004a : 98) et qui s'avèrent être une « tentative détournée

¹⁰⁴⁵ Cf. par exemple Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, « Ethnotexte » et intertextualité : la mise en scène des représentations culturelles dans les « romans ethnographiques » (in Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2004a : 99). La discussion autour de l'inscription ethnotextuelle constitue un des piliers des travaux de la chercheuse et se retrouve dans plusieurs publications autour de la littérature des Antilles et des Mascareignes (en particulier 2004a, 2006b, 2006c). Concernant la pratique de l'ethnotexte, Magdelaine-Andrianjafitrimo (entre autres 2006b : 231-232) élabore d'une part sur la notion de l'écrivain comme ethnographe de sa propre culture selon Jean-Marc Moura et sur le « roman ethnographique » selon Colette MAXIMIN (*Littératures caribéennes comparées*, Pointe-à-Pitre & Paris, Jasor & Karthala, 1996). D'autre part, elle se réfère à l'idée du « processus d'absorption par le roman de l'ethno-texte » selon Nora-Alexandra KAZI-TANI (*Roman africain de langue française au carrefour de l'écrit et de l'oral*, Paris, L'Harmattan, 1995), aspect qui est repris par Michel Beniamino (1999 : 68). Mouralis (1975) parle également déjà des fictions littéraires à orientation ethnographique. Cette pratique de l'ethnotexte avec ses vignettes explicatives historiques, culturelles, ethniques... qui simulent la réalité et se veulent comme un gage d'authenticité se voit tantôt complétée, tantôt contrecarrée par la modalité de l'« ethnofiction ». L'entreprise ethnofictionnelle s'inscrit dans un projet avant tout esthétique, fictionnel, imaginaire dans lequel la (re)négociation des origines ne s'affirme pas comme objectif central mais seulement comme dispositif textuel qui tend à exprimer une signification autre qu'identitaire (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004a : 133). La notion de l'ethnofiction s'inspire d'un côté de Marc Augé (*La Guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Le Seuil, coll. « La Librairie du XXI^e siècle », 1997) et son idée de l'« imaginaire vivant », de l'autre de la « mémoire vivante » de Régine Robin (2003). Pour plus de précision sur ces deux notions complexes et omniprésentes dans l'esthétique des littératures post-coloniales, cf. l'entrée « Ethnotexte » de Magdelaine-Andrianjafitrimo (in Michel BENIAMINO & Lise GAUVIN (dir.), *Vocabulaire des études francophones : les concepts de base*, Presses universitaires de Limoges, 2005 : 69-73). Il est vrai que les termes 'ethnotexte' et 'ethnofiction' sont utilisés dans la recherche francophoniste pour l'interprétation des littératures (post)coloniales et d'aucuns pourraient reprocher que le morphème 'ethno' est ici quelque peu porteur de sa signification traditionnelle, et donc possiblement ethnocentrique car appliqué seulement aux cultures extra-occidentales. On pourrait alors se rapprocher d'une démarche d'analyse similaire comme celle de l'« ethnocritique », créée dans les années 1990 par Jean-Marie Privat. Dans l'esprit d'une auto-ethnologie et fortement inspirée par les travaux bakhtiniens, la sociocritique et à l'anthropologie de la littérature, l'« ethnocritique » a pour objectif de porter sur la littérature un regard ethnologique, de *reculturer* la lecture mais sans pour autant la *détextualiser* et n'hésite pas de parler d'« ethno-culturel » dans une analyse de Zola ou de Balzac (cf. Marie SCARPA, « Pour une lecture ethnocritique de la littérature », 2001, [en ligne] : < www.ethnocritique.com/cariboost_files/pour_une_lecture_ethnocritique.pdf >). Or non seulement la récente utilisation d'« ethnotexte » et d'« ethnofiction » dans la recherche francophoniste nous paraît tout à fait exempte d'ethnocentrisme ; par ailleurs, des chercheurs comme Magdelaine-Andrianjafitrimo montrent des claires affinités avec les travaux d'un Augé ou d'une Robin. Mais surtout, l'« ethnocritique », auto-décrite comme une « nouvelle discipline au sein des études littéraires » (cf. [en ligne] : < <http://www.ethnocritique.com/> >) et appliquée majoritairement aux romanciers réalistes occidentaux du XIX^e siècle, ne nous semble rien apporter de nouveau à la théorie postcoloniale pour notre cas. Toutefois, la désignation de cette « nouvelle discipline » – tout comme les pratiques de l'ethnologie contemporaine – a le mérite de « dés-ethniser » l'acceptation du terme 'ethnique'. Cela étant dit, nous continuerons par la suite du travail à utiliser les notions 'ethnotextuel' et 'ethnofictionnel' dans le sens des chercheurs francophonistes mentionnés ci-dessus.

d'autobiographie, par le biais d'une biographie collective et communautaire » (*idem* 2006b : 235), nous trouvons enfin un élan vers l'unité de la communauté. Sur le plan narratif, ceci est élaboré à travers la présence centrale de ces « figures palliatives » que sont les ancêtres permettant ainsi de penser le legs historique par le prisme de la familiarité et de l'intime (*idem* 2006c : 199). Cette conscience d'une particularité et unité d'un groupe et la détermination identitaire qui oppose le *même* à *l'autre*, de nouveau typique de la « mémoire culturelle » selon Assmann (1995 : 130) fait interroger. Certains passages chez nos auteurs reflètent en effet que le processus de la représentation identitaire opère souvent selon une logique d'homogénéisation¹⁰⁴⁶. On citera en exemple Gopaul où cette logique se manifeste à travers l'unification dans l'épreuve, l'exil et la vision de l'avenir : « Class, caste and other distinctions were to break down gradually in the face of common destiny which had brought them together » (109). L'image souvent conjurée des *jahaji bhai* qui constitue une libération des préjugés de rang et de caste en Inde est transformée, dans le contexte multiculturel de l'île, en une réelle « fiction d'homogénéité » (Boswell 2006 : 12). L'union forte du village est présentée comme la prolongation de cette fraternisation océanique, un lien symbolique entre générations :

Just as the immigrants had considered themselves bound to one another, because of their common destiny, and had never stopped to think of any difference among them, because of their different rituals and religious traditions, Anand had grown up unconscious of any difference... (Gopaul 1995 : 275)

De tels propos non équivoques prennent une dimension supplémentaire quand on les compare avec un autre passage qui présente une prolepse vers l'âge adulte du protagoniste, autrement dit les années 1940 et 50 et leurs luttes sociales et communalistes. Dans cette prolepse, l'appel à l'unité porte une signification politique évidente, comme on voit dans les extraits suivants : « the *pernicious seeds* of division » ou : « the *canker* [that] had eaten into the *heart* of the community [which then] stood shattered and fragmented, an easy prey to *envious* and *hostile forces* » (*ibid.* 176, nous soulignons). Le groupe qui 'vole en éclats', la 'plaie' de la 'fragmentation', la 'graine pernicieuse de la division' : derrière ces métaphores émotives, la question ethnique avec le postulat d'une homogénéisation imaginaire de l'identité s'affirme des plus belles.

Comme nous l'avons vu pour le sujet délicat de la conversion, la « mémoire culturelle » nécessite la relation à une autoreprésentation du groupe qui engendre un système de valeurs clair et net¹⁰⁴⁷. À suivre l'approche anthropologique de Boswell qui souligne que des « fictions d'homogénéité » sont fréquentes dans la construction identitaire et que pour des groupes

¹⁰⁴⁶ Cf. « the process of identity re-presentation involves homogenization of identity » (Boswell 2006 : 202)

¹⁰⁴⁷ Cf. « The relation to a normative self-image of the group engenders a clear system of values » (Assmann 1995 : 131)

dominants, mythes, légendes et histoire deviennent des ressources qui permettent de créer et de maintenir cette fiction¹⁰⁴⁸, on ne peut nier que certains extraits dans nos textes opèrent plus ou moins ouvertement en faveur d'une telle conception identitaire. De telles perspectives pédagogiques réduisent donc les ambiguïtés identitaires sur lesquelles une éthique plus 'progressiste' et moderne pourraient se fonder. Si l'on peut certes lire ces phénomènes par moments à travers le prisme d'un « essentialisme stratégique », il n'y a aucun doute que de telles représentations collectives et essentialisantes s'inscrivent dans ce que Stuart Hall appelle une « conception fermée de la diaspora » (2008d : 335) dont les soubassements identitaires et idéologiques doivent être interrogés de manière critique pour l'espace multiculturel mauricien.

V.3.1.3 Antagonismes entre communautés, « concurrence » entre engagemens et esclavage

Il ne surprend guère de trouver dans nos textes de nombreux exemples de conflits entre communautés. C'est avant tout le désaveu mutuel d'un possible partage, réel ou symbolique, entre Créoles et Indiens (Prabhu 2007 : 61) qui devient en effet l'enjeu central, dans cette phase post-abolitionniste et ses multiples hiérarchies et rivalités ethniques. Focalisons-nous sur *The changing pattern* où ces antagonismes surgissent fréquemment, mais nous semble-t-il de manière assez caricaturale. Dans les confrontations mises en scène, les engagés apparaissent toujours comme victimes face à des Créoles agressifs, abusant de leur pouvoir. À deux reprises (Gopaul 34, 168), cette hostilité est présentée comme le résultat d'un complexe d'infériorité par rapport aux Indiens, qui, eux, résistent par leur héritage culturel et linguistique à l'assimilation et accumulent, grâce à leur dévouement, des assises matérielles. Si le narrateur paraît quelque peu pondéré dans de tels commentaires, la constellation des personnages dans le rapport interethnique reste assez stéréotypée et figée. Ici, l'intolérance quasi catégorique des Créoles, là des engagés qui se ressemblent paisiblement après les journées de travail pour la prière ; ici provocations, mesquineries, lâcheté, là, patience, endurance et juste vengeance. Il ne nous paraît pas anodin que le protagoniste, l'aïeul de la famille, qui se distingue d'abord par son héroïsme dans la rébellion des Sepoy en Inde, se bat ensuite pour sauver une fille du viol dans la plantation (37-38). Enfin, dans une lutte décrite sur plusieurs pages (170-174), le brave homme

¹⁰⁴⁸ Cf. « in order to achieve control (or maintain hegemony) dominant groups are compelled to construct fictions of homogeneity relating to the various groups within the hegemony. Myth, legend and history become resources that enable the crafting or maintenance of this fiction » (Boswell 2006 : 12)

donne une leçon à un ivrogne créole qui le traite de ‘malabar’ – insulte qui dans la précision maladroite du narrateur (168) semble par ailleurs moins gêner en tant que telle, mais davantage parce qu’elle fausserait l’origine et le statut social de nombreux immigrés...¹⁰⁴⁹ Chez Gopaul, ce sont enfin l’utilisation de commentaires et jugements axiomatiques sur *les* Indiens ou *les* Créoles (37, 137, 174, 227...) qui dérangent. De telles dialectiques dans les représentations sont tributaires des stéréotypes ethniques et s’inscrivent, pour reprendre Bhabha, dans la logique des ‘effets homogénéisants de symboles et d’icônes culturels’¹⁰⁵⁰.

Intimement lié à ces antagonismes, il est enfin intéressant de voir si les textes investissent la comparaison délicate entre l’esclavage et l’engagisme, un sujet d’actualité persistante dans le débat public mauricien. Nous avons vu plus haut que la représentation de la période de transition qui opère une confrontation entre communautés peut, le cas échéant, être porteuse de perspectives stéréotypées et ethnocentristes. Traditionnellement, la recherche a souligné les similarités des deux systèmes à la place des différences, comme le montre *A New System of Slavery* (1974) de Tinker, qui semble toujours rester une référence pour de nombreuses publications sur le sujet. Or des études plus contemporaines clarifient la question de la comparaison entre esclavage et engagisme.

Sudel Fuma souligne que même si l’objectif économique – la maximisation des profits du commerce colonial – reste le même, la nature du système change. Ainsi, « l’esclave est « un objet de droit », l’engagé est un travailleur disposant de toute sa capacité juridique » (2010 : 72). Il est aussi évident qu’aucun futur esclave n’a quitté sa terre de son plein gré. De plus, en ce qui concerne les conditions de transport, les esclaves sont transportés à fond de cale, ils sont « marqués aux fers au moment de l’embarquement comme du bétail et viv[e]nt pendant toute la traversée dans une promiscuité nauséabonde » (*ibid.* 71). Dans le cas des engagés, une réglementation prévient *de jure* des abus et assure des conditions sanitaires de base, aussi bien pendant le voyage que dans l’île, même si des abus ne sont généralement pas sanctionnés. Enfin une différence majeure est bien évidemment le contrat de cinq ans avec des termes fixant la durée du travail, la rémunération, la possibilité de retour... et en effet, sur la totalité des immigrants indiens à Maurice dont, nous l’avons vu, un tiers rentrera en Inde. Cela étant dit, il importe de voir selon Fuma qu’une « parenté » non pas de forme, mais de fond est discutable, car la réorganisation du travail après l’émancipation n’aurait souvent pas automatiquement

¹⁰⁴⁹ Vu ainsi, il serait plus acceptable d’injurier un Indien du sud par ‘malabar’. Dans une telle logique naïvement revendicatrice, que dirait un Malgache ou un mulâtre par rapport aux insultes opposées venant des coolies, telles que « *Mozambiques* » ou « *black Zulus* » (Gopaul 1995 : 252) ? Notons d’ailleurs que la question des insultes d’ordre ethnique – véritable topos des rapports communautaires –, revient chez Bissoonauth : « despised by the Blanc and Creoles [...] Indians were made to feel inferior and were dubbed “malbar cooli, malbar langouti, malbarine, enveloppée, cabris l’inde” – Indian goats and so on » (2003 : 27)

¹⁰⁵⁰ Cf. « the homogenizing effects of cultural symbols and icons. » (Bhabha 2008 : 52)

changé les habitudes et les comportements de la période esclavagiste (*ibid.* 78). Sans pour autant tomber dans les instrumentalisations d'une « mémoire littérale » (Todorov 2004 : 31), force est néanmoins de ne pas dissimuler la spécificité de l'esclavage. Étant donné que ces questions délicates sont souvent évitées dans le discours officiel conciliateur de Maurice qui, nous en avons parlé, maintient à ce sujet l'idée d'un « parallélisme systématique » (Chan Low 2004 : 413), il est intéressant de voir ce qu'en disent les textes littéraires.

Dans *The changing pattern*, les informations explicites à ce propos sont rares et on n'apprendra qu'en passant que les esclaves refusent de travailler dans les champs (87) et qu'ils trouvent ce labeur dégradant (174). L'économie des passages romanesques qui ne creusent pas davantage ces questions – quels motivations pour le refus ? quelles difficultés pour les affranchis après l'abolition ?... – est significative d'un roman qui tente par moments d'abandonner la seule perspective indo-mauricienne, mais y échoue. C'est ainsi qu'apparaîtra indirectement l'engagisme comme pire que l'esclavage car les nouveaux arrivants ne parlent pas la langue des maîtres et qu'ils ont – par rapport aux Blancs, Mulâtres et Créoles – d'une certaine manière un statut doublement (voire triplement) subalterne (34). De plus, s'il n'est pas faux de considérer l'intolérance contre les Indiens et le maintien de leurs traditions comme un complexe de la part des Créoles, il est problématique d'y voir une hostilité « subconsciente », presque innée¹⁰⁵¹. Ne dissimule-t-on pas derrière de tels commentaires les véritables raisons de l'assimilation des esclaves et de leurs descendants, à savoir le violent déracinement de la traite ? Gopaul s'inscrit donc, involontairement ou non, dans la *doxa* officielle qui, comme le montre Prabhu (2007 : 51-84) se caractérise par une difficulté et maladresse chronique d'articuler l'esclavage dans les discours officiels autrement que dans un simple rapport temporel et caricatural avec l'engagisme. Sur ce plan, Gopaul se distingue donc à peine de romans plus classiques, comme *Sueurs de sang* d'Unnuth¹⁰⁵². Chez Bissoonauth, cette idée apparaît dans sa formule la plus connue – l'engagisme comme « new form of slavery » (33) –, écho littéral à la thèse classique de

¹⁰⁵¹ Cf. « [The mulattoes and the creoles] were much more violent in their dealings with the Indian labourers, than the white bosses themselves. Maybe this derived from a sort of sub-conscious hostility towards a group who in spite of their meekness and docility, struck them as having brought along with them a culture, which carried a threat to others. » (Gopaul 1995 : 34)

¹⁰⁵² Notons que *Sueurs de sang* n'est pas cohérent à ce sujet. Ainsi, au début du roman, le protagoniste, en fustigeant la passivité des engagés indiens, le protagoniste voit les Créoles avec « de l'admiration, à laquelle se mêlait l'envie pour un peuple qui avait su gagner son statut et refuser l'esclavage » (Unnuth 2001 : 28). Dans l'hommage aux affranchis se dévoile aussi l'idée d'une subalternité partagée. Le long du texte, les coolies sont d'ailleurs décrits tantôt comme « quasiment esclave[s] » (52), « presque esclaves » (87) et « réduits en quasi-esclavage » (257), tantôt littéralement comme des « esclaves » (86, 293) et « nés pour rester esclaves » (288). Une inconstance similaire se remarque quant à l'interprétation du contrat des engagés : tantôt, c'est ce qui les distingue de l'esclavage (« par ce contrat [...] nous ne sommes pas esclaves », 280), tantôt, c'est le contrat qui équivaut à l'esclavage (« Ta génération n'est plus esclave, vous n'êtes plus liés par aucun contrat... », 410). Cela dit, chez Unnuth, le ton général est toutefois clair : sur fond d'un antagonisme généralisé entre Créoles (violents, mesquins, hautains) et Indiens (intègres, dévoués, volontaristes) où il n'y a pas de fraternisation entre subalternes, émane le récit d'une diaspora héroïque qui dépasse ses souffrances dans la rébellion contre un système qui les tient en (quasi-)esclavage.

Tinker (1974). Dans l'autobiographie, le motif revient ailleurs, conférant aux migrants indiens un statut même encore plus subalterne : « [e]xploitation of labourers by legalized means was tantamount to slavery, worse than what existed before its abolition in 1835 » (16). Pour comble de la sinistre « compétition de victimes » (Chaumont 2002), l'engagisme dépasse les horreurs de l'esclavage...

Ces perspectives diffèrent donc de celle de Serge Ng Tat Chung qui, dans *Terre d'orages* (2003), propose une comparaison moins biaisée des deux systèmes et s'engage dans un échange. De la perspective des affranchis, en effet, les conditions de vie et de travail des nouveaux arrivés ressemblent d'un côté à celles des esclaves¹⁰⁵³, suggérant une continuité entre les systèmes. Il y a même une solidarité de la part des protagonistes envers leurs 'successeurs' qui, comme nous l'avons dit plus haut, suscite des réserves quant à l'orientation exagérément conciliatrice du roman. Or, de l'autre côté, chez Ng Tat Chung, cette solidarité n'empêche pas de marquer les différences entre esclavage et engagisme : ici, un déracinement complet, une nourriture insalubre et des habitations dans la promiscuité ; là, la possibilité d'amener les divinités ainsi que le contrat qui régleme le logis et l'alimentation (126-127). De plus, le texte ne cautionne pas les clichés de la docilité et l'adresse de travailler la terre des Indiens face à l'indiscipline et la supposée incompetence. Au contraire, ces phénomènes sont clairement inscrits dans le cadre du travail « contractuel » et donc « libre » de l'engagé à l'opposé du travail fondamentalement « contraint » de l'esclave (133). Si une telle perspective a donc le mérite d'échapper au gommage et à la caricature chez Gopaul et Bissoonauth, c'est la polyphonie des *Rochers de Poudre d'Or* de Nathacha Appanah qui donne à la confrontation entre coolies et affranchis une autre dimension encore. À ce titre, un bref regard porté sur le roman d'Appanah nous semble intéressante.

V.3.1.4 Aparté : *Les rochers de Poudre d'Or* (2003) de Nathacha Appanah

À l'instar des textes de Gopaul et de Bissoonauth, *Les rochers de Poudre d'Or* (2003) de Nathacha Appanah se veut également témoignage fictionnel d'un passé subalterne entre l'Inde, les *kala pani* et Maurice à la fin du XIX^e siècle. Il s'agit d'un roman qui ne comporte pas de figure d'ancêtre transmettant la mémoire et qui échappe donc à la possible moralisation et au regard

¹⁰⁵³ Cf. « ...les camps sucriers n'avaient rien vraiment différent de leurs baraquement d'esclaves. [...] Il y avait la même nudité des torsos, bras et jambes d'hommes bruns, burinés et râpeux... » (Ng Tat Chung 2003 : 120-121)

rétrospectif de cette instance d'autorité. Le texte se caractérise plutôt par une forte polyphonie avec un narrateur omniscient qui se focalise à tour de rôle sur le destin croisé de quatre coolies – trois hommes et une femme – ainsi que sur un médecin anglais pendant la traversée maritime. Il met donc davantage l'accent sur le caractère individuel de l'expérience diasporique. Intrigue riche qui s'inscrit dans une anthropologie négative où le motif de la « terre promise » (130, 133) se transforme en véritable dystopie, c'est avant tout la question des antagonismes ethniques et la comparaison entre systèmes de servitude qui nous intéresse à cet endroit.

Chez Appanah, les stigmates racistes contre les Africains qu'on connaît des logiques manichéennes colonialistes reviennent depuis la perspective indienne. Ainsi, un des personnages (Vythee) évoque la malédiction divine à sa première rencontre avec un Créole¹⁰⁵⁴. Des clichés similaires reviennent plus tard chez un autre protagoniste (Badri) qui, lors d'une fugue de la plantation, tombe sur un groupe d'anciens esclaves¹⁰⁵⁵. Les Créoles (ou Afro-Mauriciens) qui connaissent d'ailleurs ces stéréotypes d'anthropophagie les utilisent pour intimider le coolie¹⁰⁵⁶, et l'auteure fait subtilement rentrer la question de l'appartenance par primordialité. Par l'expression « ton pays », les Créoles – dans l'île depuis plusieurs générations, mais ayant dû céder leur majorité numérique aux engagés – renvoient effectivement l'Indien dans sa terre d'origine. Le système de l'engagisme a beau exister depuis 60 ans, la confrontation ethno-sociale est totale et l'île n'est aucunement pensée dans une pluralité commune. Cela dit, c'est la suite de la scène qui nous paraît d'un intérêt majeur, car elle servira à Appanah pour comparer esclavage et engagisme et donner une leçon d'histoire au lecteur.

Badri, le jeune Indien fugitif, est en effet d'abord inclus dans le système de représentation des Créoles. En le traitant de « marron » (212, 216) et en lui expliquant qu'il s'agirait là de « [q]uelqu'un qui s'enfuit de son domaine » (216), on lui confère une identité valorisante de résistant à l'exploitation sucrière. C'est comme s'il s'agissait d'une souffrance partagée de la même tyrannie. Dans un échange d'allure paternelle avec le vieux chef du groupe des affranchis, les deux systèmes d'exploitation paraissent comme dans une continuité : « C'est nous qui étions à votre place il y a quarante ans » (213)¹⁰⁵⁷.

¹⁰⁵⁴ Cf. « Il n'avait jamais vu de Noir de sa vie. Là-bas, chez lui, on racontait plein de choses sur ces gens-là, les hubshis. Qu'ils étaient violents et que c'était pour les reconnaître d'entre tous que Dieu les avait faits si noirs. » (Appanah 2003 : 152).

¹⁰⁵⁵ Cf. « Allaient-ils le manger en lui enfonçant les mains dans son ventre ? [...] Il allait être leur repas [...]. Ces hubshis allaient l'embrocher comme le sanglier, ils allaient le griller vivant, lui ouvrir le crâne, lui sucer les os... » (Appanah 2003 : 210-211)

¹⁰⁵⁶ Cf. « Dans ton pays, on dit que les Noirs mangent des hommes, c'est ça ? À chaque fois, c'est la même frayeur dans vos yeux. T'as peur que je te bouffe les entrailles, que je te crève les yeux, que je te défonce le crâne ? » (Appanah 2003 : 209-210)

¹⁰⁵⁷ Notons qu'Appanah se contredit ici car elle situe l'intrigue à l'arrivée des personnages engagés en 1892, l'esclavage ayant donc été aboli depuis une soixantaine d'années.

Or la mise en parallèle entre « nous » et « vous » qui fait écho à l'idée de l'engagisme comme 'nouveau système d'esclavage' cède à la différenciation. Dans un discours émotif, le chef souligne les 'privilèges' des engagés par rapport aux esclaves : l'existence d'un contrat, la possibilité d'emporter des objets et de venir avec femmes et enfants, le rêve de trouver de l'or – d'où le titre du roman – et de devenir riche dans une sorte d'eldorado, et surtout l'arrivée sans chaînes. Se dessine ici le besoin de « reconnaissance » (Taylor 2009) de la violence fondamentale de la traite, d'être plus victime que d'autres victimes, exprimé dans la fougue et la fierté d'avoir survécu à de tels tourments :

Tu me vois ? Je suis venu tout nu. Sans rien. J'avais des chaînes, couillon. Ma femme, je ne sais où elle est. Mes enfants, non plus. Pour nous il n'y avait pas de contrat, pas de paye à la semaine et on mangeait des racines, couillon. [...] La fin de l'esclavage, petit. Je suis parti fier à la fin de l'esclavage. (*ibid.* 214-215)

Voilà le postulat d'« une sorte de droit à l'histoire, de préséance et d'exclusivité de l'expérience vécue en fonction de sa monstruosité » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2008a : 110). Mais le roman ne reste pas sur cette 'simple' affirmation identitaire et nous suggère que l'entente entre communautés semble vouée à l'échec. Un des Créoles, par désir de vengeance sur l'histoire et par peur d'être discriminé par les nouveaux-arrivants, dénonce Badri : « Je t'ai eu, malbar. Vous vous croyez supérieur [...] vous vous prenez pour des Blancs. Vous nous crachez dessus. Nous sommes des êtres inférieurs pour vous... » (219). À l'instar des autres trames de l'intrigue, la scène vire à la débâcle ; pour tous les protagonistes, le roman se clôt dans la désolation totale.

Profondément pessimiste, *Les rochers de Poudre d'Or* nous présente la constellation complexe et ambivalente des relations ethno- raciales dans l'époque post-esclavagiste, et cela d'une manière qui diffère fondamentalement de l'harmonie ethno-sociale chez Ng Tat Chung (2003). Ici, point d'héroïsation coolie, point de fiction d'homogénéité identitaire si ce n'est dans une certaine continuité des subalternités : de la dette héréditaire et du bûcher de la veuve en Inde vers le 'servilisme' contractuel et le viol à Maurice. Mais là encore, c'est la polyphonie qui permet d'éviter les manichéismes. Entre Français, Britanniques, Indiens et Créoles, les rôles historiques ne sont en effet pas répartis de manière caricaturale. Chez Appanah (contrairement à Gopaul), il n'y a pas les seuls surveillants créoles qui punissent dans les champs, mais aussi un sirdar indien ; les colonisateurs (contrairement à Bissoonauth) prennent également différentes apparences ; les Africains peuvent certes être désignés comme « délateurs et nouveaux bourreaux » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2008 : 110), mais force est de voir que la trahison est un acte individuel ; enfin les Indiens n'agissent pas dans le collectif, et avant tout, doivent confronter leur condition à d'autres voix subalternes. Appanah n'hésite pas à utiliser le terme 'esclave' pour l'expérience des Indiens, dans leur patrie et en terre diasporique, ce qui est

d'ailleurs une forme de positionnement contre les récits de *kala pani* qui se réduisent à une simple nostalgie anti-occidentale¹⁰⁵⁸. Or cela ne gomme pas pour autant la spécificité de la traite des Africains, comme le fait Ng Tat Chung et d'autres auteurs contemporains¹⁰⁵⁹. S'il n'y a certes guère plus que de mélancolie, de dénonciation et un dialogue de quasi-sourds dans la « concurrence des victimes » qu'Appanah met en scène, le roman pose la question délicate des différentes mémoires : non pas pour en proposer une résolution pédagogique, mais pour en montrer la complexité.

Après cette parenthèse sur *Les rochers de Poudre d'Or*, retournons vers nos textes en anglais pour voir quelles évolutions ils mettent en scène dans leur rétrospective mémorielle quant à la question des générations et du rapport entre communautés.

V.3.1.5 Quelles évolutions et ouvertures ?

Étant donné les antagonismes communautaires que nous venons de discuter, on peut se demander quelles sont donc les véritables évolutions concernant la question interculturelle que proposent ces textes de l'engagisme et de la migration indienne. Les 'modes', 'tendances', 'situations' qui changent pour reprendre le titre polysémique du roman de Gopaul, concernent-ils aussi le rapport entre communautés ?

Il est indéniable que les personnages de *The changing pattern* évoluent et c'est là le message central et ouvert du texte. Les immigrants se sont émancipés à Maurice par rapport aux dépendances en Inde et aux orthodoxies des vieilles générations, et les jeunes, ouverts à la nouveauté culturelle, sont clairement ancrés dans l'île. Le protagoniste se détache quelque peu des préjugés de son ancêtre¹⁰⁶⁰, a quelques amis non hindous. En même temps, le rapport

¹⁰⁵⁸ Ainsi, un des protagonistes, en raison de sa dépendance économique, est considéré comme « l'esclave du zamindar » (Appanah 2003 : 34), appellation pour les seigneurs feudaux en Inde pendant le colonialisme britannique. Il s'exile justement à Maurice pour briser cette dette héréditaire – « Je ne veux pas que mon fils devienne un esclave comme moi ! » (43) –, mais meurt pendant la traversée. Quand le souvenir de « l'esclave de Raniganj » (*ibid.* 226) revient dans l'excipit pessimiste du roman, cela semble suggérer une continuité des rapports esclavagistes sous d'autres cieux. Le sujet de la servitude héréditaire en Inde et du désir d'y échapper prend une dimension supplémentaire pour le lecteur qui sait que jusqu'à nos jours, en Inde, au Népal et au Pakistan plus de 100 millions de personnes sont « esclaves pour dette » (Lengellé-Tardy 1999 : 4).

¹⁰⁵⁹ À titre d'exemple Torabully qui, contrairement à ce qu'on pu lui reprocher auparavant, fait désormais une claire distinction entre l'esclavage et l'engagisme. Il investit, en effet, pour le topos de la traversée océanique, d'un côté l'imaginaire claustrophobe de la cale, de l'autre le regard vers les étoiles et une véritable poésie du voyage qui signifierait déjà une forme de « métissage » (Bragard 2005 : 225)

¹⁰⁶⁰ Cf. « The old man had quite a few other strong prejudices: against people of certain professions, for instance, or of certain races, or people whose eyebrows came close together. » (Gopaul 1995 : 221)

conflictuel intercommunautaire semble persister. Les généralisations stéréotypées contre les Créoles et les insultes mutuelles reviennent (174, 252) et on peut se demander s'il est anodin que le jeune Anand – comme déjà son grand-père à l'époque – est trompé par un camarade créole, qui est par ailleurs appelé 'Gorilla' et traité de 'Noir comme le diable' (24) ? Si le roman de Gopaul a le mérite de ne pas caricaturer les motivations des migrants et l'expérience coolie, sa focalisation narrative ne saura dépasser la perspective indienne et laisse d'autres identités à l'écart. Avec un narrateur à la voix certes non simplificatrice, mais qui reste généralement dans l'affirmative et le pédagogique, le roman nostalgique regrette une ère de l'unité communautaire où 'la politique n'avait pas encore dressé ses murs' (276). Il est vrai que la métaphore à la fin du texte – les chansons des colons, esclaves et immigrants qui auraient fleuri dans l'île après des transformations fabuleuses en mer (« undergoing wonderful sea changes », 278) – se laisse lire comme l'expression d'une identité diasporique qui a coupé avec sa terre ancestrale. Or la juxtaposition quelque peu sentimentale des trois groupes sous le manteau de la musique reflète un pluralisme mauricien qui s'inscrit enfin dans l'idée d'un multiculturalisme figée et son homogénéisation communautaire. De plus, tout changement ne saura remettre en cause le respect et l'amour de la tradition – « love and respect the traditional way of life » (264) – qui nous paraît l'articulation centrale du roman. Si les identités dans *The changing pattern* évoluent donc pour s'approprier l'espace insulaire, ce positionnement s'opère grâce à la courageuse filiation et à la « pédagogie » des ancêtres et ne se fait pas dans une logique à véritablement investir et sonder la dynamique interculturelle de l'île.

Cela dit, même s'il partage le telos progressiste et volontariste perceptible chez Bissoonauth, Gopaul va bien au-delà des crispations identitaires dans *Against all odds*. Le protagoniste de l'autobiographie s'ouvre certes à l'Europe et critique des orthodoxies religieuses à Maurice, mais le didactisme mémoriel pèse très lourd et les barrières raciales ne sauraient tomber qu'à l'étranger. Dans un texte où les colonialistes sont décrits comme « maraudeurs » (16) face à des immigrants héroïques et où l'engagisme s'avère pire que l'esclavage, la mythification du passé reste l'articulation centrale ; une mythification dont les éléments-clé – « solidarity » (66), « moral conduct » (101), « iron discipline » (119)... –, deviennent le leitmotiv d'un devoir de mémoire communautaire.

Mais deux de nos romans en anglais prennent aussi des orientations différentes. Tournons-nous dans un premier temps vers le texte de Parmessur où le déterminisme communaliste et l'ethnisation de la mémoire sont remis en question.

Propositions d'interculturalité chez Chaya Parmessur

Dans *The snake spirit*, nous retrouvons dès le début, également, le motif des antagonismes ethniques, dans une optique de longue durée. La vieille protagoniste avait en effet été abandonnée par son mari pour une femme au phénotype plus clair et le stigmate de la couleur de peau est maintenu dans la communauté jusqu'à maintenant. En outre, une liaison transgressive dans la généalogie familiale entre une femme hindoue et un affranchi africain qui avait été brutalement sanctionnée – l'homme est tué, l'enfant qui naît de l'union est exclu du clan en raison de son physique¹⁰⁶¹ – jette une ombre conflictuelle par delà les générations. Les descendants métis restent la cible de l'ostracisme des Hindous ; un cercle vicieux s'installe¹⁰⁶². Les relations communautaires paraissent donc sous une lumière bien pessimiste et le constat de l'aïeule est sombre : « Unfortunately, peoples' attitudes have not changed that much » (86).

Or le texte n'en reste pas là. Au contraire, il met à mal les représentations antithétiques et perspectives déterministes du passé. La transmission de la mémoire de la migration, aussi nostalgique qu'elle puisse être, n'hésite pas à marquer des traces *autres* dans les constellations identitaires. La « fiction d'homogénéité » est mise à l'épreuve, les manichéismes faciles subvertis. La question identitaire se manifeste donc dans toute sa complexité, avec ses failles et ses potentialités.

Cela est déjà visible dans le symbolisme de la maison de l'aïeule qui abrite de nombreux individus et marginaux : un physicien 'fou', trois sœurs mystiques, un philosophe, une femme alcoolique, un exorciste, une famille désemparée. « The whole world is welcome to come and live here » (64) devient le slogan d'une cohabitation paisible entre différentes identités (et altérités) qui transforme la maison en métonymie sinon du creuset, au moins de la diversité de l'île Maurice. Au niveau de la structure du roman, cette polyphonie apparaît également dans le grand nombre de chapitres (près d'une trentaine) qui mettent en scène ces différents types. Cela dit, chez Parmessur, la véritable évolution pour troubler les schémas ethnocentristes et racistes vient avec la nouvelle génération, notamment à travers la jeune protagoniste. Elle se fait avocate d'une vision transethnique et holistique – « believe in the unity of all » (70) – et son engagement interculturel culmine enfin dans le motif central du séga qu'il est intéressant d'interroger.

Nandi ne se cantonne pas, en effet, dans la simple reconnaissance de ce chant et cette danse qui est la seule contribution africaine publiquement et officiellement reconnue à la culture nationale malgré les références à l'Afrique dans l'île dans la religion populaire, les arts de la

¹⁰⁶¹ Cf. « the African features of Vera meant that his life was in danger if he lived in the Indian community. » (Parmessur 2002 : 119)

¹⁰⁶² Cf. « I have no desire to embrace the Hindu community. Besides, the Hindus don't like us Creoles. » (Parmessur 2002 : 123)

guérison, les patronymes et toponymes, la langue créole... (Alpers 2000 : 92-93). Le récit rompt avec la focalisation sur les ailleurs indiens pour dédier tout un chapitre au développement historique du séga, retraçant sa provenance africaine, son évolution sur l'île et ses aspects contemporains. Le texte peint en effet le tableau de rituels ancestraux, donne des explications quant au symbolisme de la musique, ses formes, son rôle social et identitaire¹⁰⁶³. Le séga est ainsi inscrit comme expression des dominés au-delà des époques. De plus, Parmessur met à mal l'image d'une musique « primitive » (118) qui exprimerait les supposés traits de caractère associés aux Créoles – paresse allégresse, insouciance (« Lazy, merry, careless », Eriksen 1998 : 54) –, stéréotypes racistes qui sont toujours perceptibles dans la société mauricienne. Enfin, la jeune fille se fait apprentie d'un vieux Créole, apprend le séga à ses amis et, avec l'héritage spirituel de l'ancêtre africain en marge de la généalogie, va jusqu'à exceller dans la danse créole :

Nandi [was...] dancing the Sega better than any Creole [...]. Normally Hindu girls would have no idea how to move to the Sega rhythm. The Sega cannot be learnt, it comes from the soul of Africa (Parmessur 2002 : 119)

Il est vrai que l'usage du motif musical n'est pas exempt d'un certain essentialisme souvent galvaudé qui voudrait que le rythme ne pourrait être appris, car venant de « l'âme de l'Afrique », cliché qui est réfuté par Gaston Kelman¹⁰⁶⁴. En même temps, dans *The snake spirit*, le séga signifie doublement : d'une part, la protagoniste hindoue s'approprie et réhabilite l'emblème créole bafoué, l'affiche dans la continuité historique comme chant de résistance. Devenir porte-parole d'une mémoire subalterne *autre* prend une signification d'autant plus importante en raison de l'apparent manque d'intérêt d'une jeune génération¹⁰⁶⁵. D'autre part, elle l'investit en tant que médium pour l'entente et l'harmonie ethniques, pour la fusion dans un nouvel espace interculturel. Elle ne se contente pas d'une valorisation des différentes composantes du fameux arc-en-ciel mauricien – nécessité première, car les stéréotypes persistent, ce qui est pas nié, bien au contraire. Mais elle fait interagir ces composantes, démystifie leurs homogénéités imaginées, transgresse leurs soi-disant essences. Notons enfin que le motif musical est porté à un niveau

¹⁰⁶³ Cf. « The Sega was an expression of the black slave community at a time when they depended on their own resources to provide a social life based on the warmth of the African people » et : « Vera became a segatier because of his strong desire to express the injustices of life. Most of his Segas, although they appeared to be gay at first, had very sad lyrics. » (Parmessur 2002 : 123, 125)

¹⁰⁶⁴ Kelman parle à ce propos de « racisme de stigmatisation et d'essentialisation » et souligne avec ironie : « Les Noirs sont très heureux qu'on leur ait concédé qu'ils ont le rythme dans le sang et je me demande combien de Noirs savent qu'ils n'ont pas le rythme dans le sang. Combien ont enfin compris [...] que le rythme n'est pas hérité mais acquisition au sein de la société. » (*Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo Éditions, 2003 : 23, 24)

¹⁰⁶⁵ Cf. la résignation du vieux Créole Vera : « My great-grandchildren are not remotely interested in their heritage » (Parmessur 2002 : 122).

global pour dire un engagement pan-humaniste en faveur des dominés d'ailleurs, marquant ainsi un lien fort entre l'île et le monde¹⁰⁶⁶.

Dans son roman de transmission de la mémoire des immigrants indiens, Parmessur installe non seulement une relation dialogique entre générations, mais postule avant tout une vision interculturelle. Il est vrai que de telles propositions ne viennent pas sans bémols : la protagoniste idéaliste, avec ses pouvoirs magiques et sa vision globalisante qui embrasse les temporalités, est une figure tout à fait exceptionnelle ; un modèle presque inaccessible qui, plus est, s'apprête à quitter l'île à la fin du roman, comme s'il fallait souligner que le chemin vers l'interculturel est encore loin. En même temps, c'est précisément ce ton antiréaliste et cette dimension fabulatrice – scènes de télépathie, rites initiatiques, passages mythologiques, transmission de pouvoirs magiques... – qui rapprochent d'une part le roman de ce qu'on peut appeler avec Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004a, 2006b, 2006c) une écriture « ethnofictionnelle » et sa quête davantage esthétique, fictionnalisée, symbolique, imaginaire. Cette posture prend sa distance avec des lourdeurs pédagogiques et identitaires, le caractère pragmatique et l'économie créatrice des « ethnotextes » de Gopaul et Bissoonauth. D'autre part, les réserves qu'on vient de nommer et qui montrent que l'interculturel n'est pas pour demain ne doivent pas faire oublier que dans le roman, contrairement à d'autres, ces questions sont pensées et débattues. À ce titre, il n'y a aucun doute que Parmessur se distancie avec dynamisme et innovation de récits mémoriels plus conventionnels et conservateurs, davantage portés sur la pureté et l'homogénéité de la tribu. Elle propose une mise en scène de la mémoire qui témoigne d'une logique de « (Un)belonging » selon Bragard (2008 : 99), l'investissement d'une identité qui est *simultanément* attachement et détachement par rapport aux pays des ancêtres, et en particulier ses structures patriarcales.

* * *

Nous avons vu que l'engagisme, la mémoire de l'immigration et l'identité des Indiens à Maurice dans sa longue durée et particulièrement dans son rapport aux autres communautés sont des thématiques complexes qui abritent des questions identitaires conflictuelles et sont abordées par les écrivains mauriciens de manière différente. Tournons-nous par la suite vers Ramesh Bucktawar et son roman *A Temple on the Island* (1999), qui, même s'il se trouve

¹⁰⁶⁶ Le long du roman, on constate en effet des mises en relation entre l'île et d'autres cultures extrainsulaires (Australie, Inde, Amérique du Sud) à travers des déplacements oniriques de la protagoniste. Ces liens renforcent la vision interculturelle du roman, comme on le voit par exemple dans une scène chez des Amérindiens péruviens qui n'est pas sans rappeler le symbolisme du séga mauricien : « The music evoked the loneliness of life in the harsh and bleak altiplano. The language they were singing was Quetchua, but they all could understand it » (Parmessur 2002 : 169). Nous retrouverons une telle utilisation de l'onirisme avec une signification similaire notamment dans *Histoire d'Ashok* de Sewtohul.

entièrement aux marges des lettres mauriciennes¹⁰⁶⁷, nous semble dévoiler une perspective tout à fait originale quant au paradigme du *kala pani* et la problématique de la mémoire.

L'imagination d'une nouvelle diaspora chez Ramesh Bucktawar

Le roman de Bucktawar met en scène un jeune sculpteur indo-mauricien (Delip) qui émigre, dans un espace-temps contemporain, d'un endroit appelé 'Moriland' – allusion à peine voilée à Maurice¹⁰⁶⁸ – afin de travailler dans les plantations de copra des Leduc Islands, des îles fictives¹⁰⁶⁹. Étant donné qu'il n'existe qu'une chapelle dans l'île – la majorité des habitants sont des Créoles chrétiens –, le protagoniste tente d'y construire un temple hindou, comme le suggère le titre. Même si le projet échoue et que l'intrigue se clôt de manière aussi abrupte que maladroite avec l'annonce du retour des travailleurs, Bucktawar s'engage dans des thématiques inhabituelles.

Le roman débute de manière familière avec le paradigme d'une diaspora de travail indienne et certains motifs-clés qui sont, une fois de plus, liés au passé de l'engagisme colonial comme le montre le passage suivant :

Contracted workers were brought to work in a different environment. They were going to survive far from their birthplace with inferior conditions. [...] They had a great deal of sugarcane because it was the reason for which their forefathers were brought from India. In Moriland the Indian immigrants worked and persevered and became rich. Some struggling for wealth were seeking a greener place. They were lured to the distant islands. They were brought like coconuts and stacked [...]. They toiled like their forefathers. (2)

Ce qui est remarquable dans l'extrait est non seulement l'énumération paratactique d'une information historique et sociale dense ainsi que sa dimension révérencielle et didactique à travers des images de l'expérience diasporique bien connues : endurance, détermination, souffrance. C'est davantage le positionnement précis de ces nouveaux engagés mauriciens par

¹⁰⁶⁷ L'ouvrage est quasi introuvable. Publié en 1999 par Little Hill Books (Beau Bassin, Maurice), il ne se trouvait, lors de nos recherches bibliographiques, ni dans le riche répertoire indiaocéanique de la Bibliothèque universitaire de La Réunion, ni dans celle de l'Université de Maurice. Nous avons pu nous procurer une copie à la *National Library* de Port Louis où un seul exemplaire est disponible.

¹⁰⁶⁸ La référence mauricienne s'impose à différents endroits où il est question d'une île tropicale productrice de canne à sucre, anciennement française, avec une population majoritairement d'origine indienne (Bucktawar 1999 : 4, 10...).

¹⁰⁶⁹ Il est probable que Bucktawar fictionnalise ici l'archipel d'Agaléga, à 1000 kilomètres au nord de Maurice où l'auteur a travaillé bénévolement comme enseignant. Sa collection de nouvelles *A halo of sand* (Rose Hill, Maurice, Sigma Books, 1991) peut être considérée comme une transcription littéraire de cette expérience.

rapport à la vieille diaspora d'Inde. Du sous-continent à Maurice, de Maurice à d'autres îles périphériques on établit un lien évident avec le passé.

Par ailleurs, c'est encore la religion qui s'avère être le motif diasporique central. La construction du temple, symboliquement désigné comme une lutte (« struggle », 151, 158, 166, 167), traduit l'élan de se rattacher à la spiritualité dans le contexte des migrants au statut minoritaire. À ce sujet, une controverse est parlante. La femme du protagoniste remet en question le projet soulignant que de nombreux Hindous n'iraient pas au temple à Moriland : « Here there're mostly Creoles [...]. There're many like you who've never been to a temple in Moriland. What difference does it make if there is no temple here? » (55) La réponse de Delip est prompt : « Difference! The Hindus will lose their culture and become pagans. They'll go into the bushes with the natives » (55-6). De nouveau, la religion semble devenir une forte affirmation identitaire et recréer la filiation culturelle dans un contexte où elle fait défaut ou semble menacée. La différence culturelle se pose par ailleurs comme supérieure par rapport à un *autre* infantilisé, c'est-à-dire les 'natifs' – sinon appelés sans distinction 'Blacks', 'Creoles', 'Africans' –, traités de païens. Or l'orthodoxie du protagoniste est démystifiée comme bigoterie : « You don't know the names of gods and goddesses yourself », « You can't recite a prayer » 56, 155). De plus, quand Delip décline l'aide de volontaires créoles pour la construction du temple par l'argument que ceux-ci seraient des 'mangeurs de porc' – écho intime à la fameuse analyse de Bhabha (2008 : 145-148) sur le refus des Indiens du message biblique sous le colonialisme –, on apprend que le supérieur hindou mange du porc lui-même. En outre, le protagoniste finit par se rendre compte de son ignorance totale de l'hindouisme (156). Ainsi, le topos religieux apparaît dans sa 'simple' dimension pragmatico-symbolique et le projet de construction devient une revendication identitaire purement formelle. Enfin, comme dans d'autres romans de l'auteur, l'harmonie interethnique l'emporte (quelque peu naïvement) et le site du temple affiche l'inscription symbolique « *Kapilnath Mandir Welcomes You All* » (153).

Ces exemples montrent donc que chez Bucktawar la transposition fictionnelle du motif du *kala pani* à un nouvel espace-temps contemporain ne se contente pas de reproduire certaines notions d'une identité diasporique fermée et ethnicisée, mais les met en scène dans toute leur ambiguïté. Cependant, la véritable touche innovatrice du roman repose à nos yeux dans le double engagement dont il témoigne.

D'une part, il se prononce en faveur de la mémoire d'une histoire oubliée à travers une réminiscence explicite et poétique du protagoniste concernant le passé colonial des îles et de leur système esclavagiste :

Delip could hear the waves metres away. It was a noise of solitude. The same noise he used to hear when he was alone on a beach. The noise of the slaves who came to work on the plantations. The noise of the slaves who sang and danced after a hard day's work. The noise of slaves that sent oil and copra to Moriland. The sea was azure all around. (80)

L'extrait montre que le sculpteur hindou (qui prend comme objets tant les divinités hindoues que des femmes africaines, 16) se révèle comme un personnage bien plus complexe et ambigu que l'affaire du temple pourrait le laisser suggérer. À l'instar de la jeune héroïne de Parmessur, il fait en effet preuve d'un intérêt rare et d'une compassion pour le passé d'une autre communauté que la sienne. Il revisite l'ancien cimetière d'esclaves, rend hommage aux subalternes d'hier et regrette que l'histoire des îles périphériques soit mal connue et non enseignée. Lors de sa quête de savoir – « quest for knowledge » (16) –, Delip se voit rejoint par un enseignant qui débarque (Ary) à travers qui l'appel à la mémoire prend une signification encore plus explicite. Les réserves qu'Ary rencontre dans l'île par rapport à ses recherches sont parlantes : « Let the dead alone. Don't dig. [...] Better not pick a quarrel with them. If they wake up you'll find yourself in trouble [...]. What will people do with history? You waste your time and write a lot to say few things » (118). Ne pas remuer un passé qui pourrait gêner, ne pas s'embarquer dans un projet que ne correspondrait à la logique d'un profit immédiat... Voilà des propos qui sont étrangement évocateurs des logiques d'une société de consommation ainsi que de certaines postures officielles à Maurice afin de dissimuler des aspects délicats de l'histoire sous couvert d'un multiculturalisme conciliant.

De plus, Bucktawar n'hésite pas à thématiser un sujet qui s'inscrit justement dans ce raisonnement. Le roman établit une analogie directe entre Diego Garcia et une île appelée San Pedro. De cette manière, des aspects mieux connus du roman *Le silence des Chagos* (2005) de Shenaz Patel que nous discuterons plus tard, sont thématisés. Dans tout un chapitre (104-114), Ary se fait en effet historiographe et discute de la mémoire que lui fournit un vieux travailleur déporté. Sous forme de dialogue, le lecteur est informé sur le mode de vie des Chagossiens, la manipulation politique, le déracinement violent, le choc culturel et la précarité sociale à Moriland, la maigre compensation, l'instrumentalisation de l'archipel comme base militaire américaine, le débat d'un éventuel retour... De manière presque dialectique, les perspectives se confrontent : ici, l'injonction au deuil et l'appel contre le nativisme (« Stop dreaming of the past ») ; là, la question à la préservation de la mémoire (« Who will write the history about the good old days? », 109-110). Critique, mais dénué de polémique, le roman aborde un sujet complexe sans oublier la dimension émotive. « If I die, don't bury me here. Throw me into the sea. I'll be able to join my forefathers there » (88) dit le Chagossien pour marquer son attachement aux ancêtres, investissant ainsi l'espace océanique comme ultime lieu de mémoire diasporique. Ainsi, Bucktawar lie son engagement général pour des espaces périphériques ainsi

que des victimes du néo-capitalisme de nos jours avec la controverse spécifique et bien actuelle autour des Chagos.

En s'imaginant un nouveau paradigme d'une diaspora de travail actuel, *A Temple on the Island* non seulement pense le lien avec des récits historiques du *kala pani*, mais enchâsse aussi les mémoires et fait entrer la géopolitique contemporaine dans son intrigue. Sans aucun doute, le roman contient de nombreuses maladresses stylistiques et narratives, voire certaines incohérences dans le discours social, comme ailleurs chez l'auteur (cf. Bucktawar 2000). Il n'est pas non plus à l'abri de réactiver des motifs nostalgiques d'autres récits diasporiques. Cependant, il se prononce en faveur d'un élan historiographique qui semble compromis par les logiques commerciales et un éthos pragmatiste contemporains. En outre, son audace dans l'articulation des différentes mémoires et son engagement social subvertissent nettement la clôture ethniciste. À l'instar de la protagoniste indo-mauricienne de Parmessur qui revitalise la mémoire africaine à travers le séga, l'univers fictionnel de Bucktawar prend position pour différentes voix subalternes du passé et du présent. Ce faisant, il négocie le rapport entre hier et aujourd'hui suivant le schéma dialogique et éthique de la « mémoire exemplaire » (Todorov).

L'engagisme : remarques conclusives

Nous avons discuté différentes façons de représenter la mémoire de l'immigration indienne à Maurice ainsi que sa longue durée. Le narrateur de *The changing pattern* dit qu'à sa mort l'ancêtre a pris avec lui toute la mémoire vivante : « when he died, he carried away with him all memories of his roots, and of his early years, out there, in a far away village of India » (Gopaul 1995 : 164). Cela fait résonner les fameux propos de l'écrivain malien Amadou Hampaté-Bâ selon lesquels « un vieillard qui meurt, c'est une bibliothèque qui brûle » et traduit la finalité de ces textes. À ce titre, le mérite des écrivains – dans leur projet de préserver, d'actualiser, de commenter un passé – ne doit pas être sous-estimé.

Toutefois, de telles entreprises *post-coloniales* de réappropriation littéraire et d'ancrage identitaire ne dépassent souvent pas un discours quelque peu mythifiant et identitaire. Il est évident que la littérature (y compris le texte de Bissoonauth malgré le pacte autobiographique) n'est pas tenue d'adopter une perspective strictement historique et que l'émotion, la polémique, la nostalgie font partie de notre compréhension du passé. L'histoire n'est pas que de 'simples' faits, encore moins pour des rétrospectives littéraires. Or il se pose toutefois la

question de savoir comment situer ces fabulations subjectives entre hier et aujourd'hui. Nos textes se différencient-ils vraiment des nouvelles pittoresques, publiées localement dans la première moitié du XX^e siècle, qui donnent à voir des récits vaillants des *kala pani* et des portraits nostalgiques de la vie indo-mauricienne ?¹⁰⁷⁰ Y a-t-il une évolution par rapport à des romans sur l'engagisme des années 1970 comme *That others might live* (1976) de Beeharry ou *Lal Passina* (1977) d'Unnuth qui présentent, chacun à sa manière, des mémoires élogiques dans lesquelles la vision des origines et la quête des racines deviennent « comme des témoins de leur vérité » (Furlong 1980 : 81) ?¹⁰⁷¹ Dans ces textes, n'entend-on pas un écho contemporain à un des protagonistes de *Sueurs de sang* qui déclare à la fin du roman que « c'est en affirmant sa propre identité qu'on peut faire entendre sa voix et lutter pour ses droits » (Unnuth 2001 : 410) ? Du coup, ces récits des origines ne correspondent-ils pas, comme le dit Butler (2005 : 115) à des stratégies narratives qui font de la constitution de la loi – dans le cas mauricien, la *doxa* multiculturaliste – une nécessité historique ?

Quand le texte littéraire met l'accent sur des identités religieuses homogènes, des unités ethniques exclusives et des moralisations mémorielles, il ne va effectivement pas au-delà du paradigme sécurisant du communalisme. Un tel texte, selon Bhabha, met ainsi en scène un passé sous forme de réalisme et de stéréotype, un récit de la continuité qui ne correspondrait pas aux véritables instabilités et ambiguïtés de l'histoire¹⁰⁷².

Avec leurs positions didactiques, leurs commentaires autoritaires, leurs protagonistes-modèles et leurs fins programmatiques, ce sont surtout Gopaul et Bissoonauth qui s'inscrivent dans le pragmatisme de l'écriture à caractère « ethnotextuel ». Ils n'investissent que peu les stratégies d'hybridation générique et de polyphonie qui peuvent signifier un décroisement

¹⁰⁷⁰ Michael BOOTLE, "Foreword" (in Ron BUTLIN (éd.) *Mauritian Voices. New Writing in English*, Newcastle upon Tyne, Flambard Press, 1997 : 7)

¹⁰⁷¹ Nous ne souhaitons pas niveler les différences des deux romans. Si Beeharry investit de manière nostalgique un certain nombre de motifs doloristes des narrations de la diaspora indienne (le sacrifice et les souffrances du passage des *kala pani*, l'exploitation dans la plantation, un sens fort du devoir...), son roman dévoile à notre avis une posture identitaire polyphonique et relativement objective. Sa représentation de différents profils coolies et de l'engagement de planteurs blancs comme De Plevitz pour la cause sociale subalterne, ainsi que sa considération pour d'autres communautés pour une identité mauricienne partagée n'est pas uniquement tributaire d'une mémoire ethnicisée. Comme le constate Mariam Pirbhai (2009 : 51pp), Beeharry ne se cantonne donc pas dans les poétiques ataviques de la perte des origines, mais souligne le caractère individuel de l'expérience diasporique et construit des sujets qui s'engagent socialement dans l'île. Ainsi, il va même jusqu'à penser la question interculturelle. Unnuth en revanche place son roman manifestement dans un cadre plus mythologique, comme nous l'avons vu dans le passage placé en exergue du roman que nous avons cité plus haut. L'auteur inscrit sa commémoration de l'identité diasporique dans une narration providentielle dont le leitmotiv reste clairement la fraternité des migrants. R.K. Barz (1986 : 68) a raison de souligner que les *dramatis personae* d'Unnuth (contrairement à ceux de Beeharry) révèlent une dimension hyperbolique et manichéenne où les profils et rôles sont homogènes et les frontières ethnoculturelles clairement fixées.

¹⁰⁷² En ayant recours à Fanon (2002 : 215), le théoricien se réfère à la représentation nationaliste du passé : « a 'true' national past which is often represented in the reified forms of realism and stereotype. Such pedagogical knowledge and continuist national narratives miss the 'zone of occult instability where the people dwell' » (Bhabha 2008 : 218).

des interrogations identitaires en général et donc de la question de la mémoire. Si leurs entreprises littéraires constituent « une maladroite, mais fondamentale subversion des codes esthétiques hégémoniques », elles sont certainement l'expression d'une production instable qui a du mal à lâcher prise par rapport à ses « déterminations ethnoculturelles » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004a : 139, 141). Autrement dit, leurs ouvrages s'avèrent être des « bricolages idéologiques » qui sont quasi exclusivement une « mémoire de la tribu » (*idem* 2006c : 211, 208).

Parmessur et Bucktawar en revanche – même si ce dernier correspond d'un point de vue stylistique certainement aussi au schéma « ethnotextuel » – sont moins réticents à s'ouvrir à des perspectives plus contemporaines. Quoiqu'il s'agisse de récits de la diaspora indienne, leurs espaces textuels donnent voix à des identités autres, présentent des ouvertures interculturelles. Nous avons vu qu'Appanah traite le paradigme du *kala pani* également de manière plus complexe, d'ailleurs dans une perspective plus féministe. Tandis que dans *The changing pattern*, l'immolation des veuves est représentée comme un rite et un droit culturel dans lequel les femmes s'engagent entièrement et qui est condamné par les seuls colons britanniques, Appanah s'oppose à une telle vue du *sati*. Sa protagoniste met à mal, comme le dit Spivak, la position nativiste indienne qui, dans sa nostalgie des origines perdues, mobilise le *sati* comme un héroïsme épique et soutient – jusqu'à nos jours – que les femmes auraient voulu mourir¹⁰⁷³.

Il semblerait qu'un regard comparatiste doit donc prendre en considération la question générationnelle et possiblement une compréhension différente de codes et conventions moraux qui se reflètent dans les écritures respectives : avec Gopaul et Bissoonauth qui restent dans le domaine stable et sûr de la *doxa*, les notions de tradition, moralité et bienséance diffèrent certes d'écrivains plus jeunes, de plus vivant à l'extérieur. D'ailleurs, chez Parmessur et Appanah, la mise en scène du passé est également liée à la question des sexes et le regard mémoriel garde une distance critique par rapport aux systèmes patriarcaux d'hier (et d'aujourd'hui). C'est chez eux qu'on trouvera une démythification de l'orthodoxie hindoue comme conventions patriarcales et rappelons que c'est aussi le personnage féminin chez Bucktawar qui aborde ce sujet de manière critique.

En même temps, l'argument de la génération devient tout relatif si l'on situe les textes dans leur cadre sociétal, c'est-à-dire les diverses affirmations identitaires à la fin des années 1990. On nommera à titre d'exemple la publication du roman *Beaux Songes* (1999) de Nando Bodha qui met en scène l'engagement militant de ses protagonistes indo-mauriciens dans la construction de la nation mauricienne. Il nous semble juste de lire le texte de Bodha, à l'instar de Ravi,

¹⁰⁷³ Cf. « the Indian nativist statement, a parody of the nostalgia for lost origins: "The women wanted to die," still being advanced » (Spivak 1999 : 287). Notons que cette affirmation nativiste est prise dans une dialectique incessante avec son opposé occidental 'émancipateur' des hommes blancs qui prétendent sauver les femmes noires des hommes noirs : « White men saving brown women from brown men ».

comme l'approbation et l'appui (« *endorsement* ») littéraires d'une entreprise nationale réussie et nous appuyons la suggestion prudente de la chercheuse concernant la portée politique du roman dans les événements de 1999 (Ravi 2007 : 29, 31). Le texte, rappelons-le, vient d'un jeune personnage public à la direction de la MBC avant de devenir Ministre du tourisme entre 2000 et 2003 et de nouveau depuis 2010. Dans ce cadre sociétal, comment situer par ailleurs la réédition de *That others might live* (1998) de Beeharry et les traductions d'Unnuth – *Le Culte du Sol* (1997) et *Sueurs de sang* (2001) – à la même époque ? S'agit-il là d'une pure coïncidence ou n'est-ce pas, en partie au moins, une affirmation identitaire lors des bouleversements sociaux et des remous multiculturalistes au tournant du siècle ?

Quoi qu'il en soit, tous ces exemples romanesques montrent qu'on ne peut plus parler de silence au sujet de l'engagisme et de l'immigration indienne. Si l'on pose la question de comment les silences et trous laissés par l'histoire ont été remplis, on se rend compte que les textes construisent des identités homogènes, à la fois héroïques et victimaires, qui sont transformées en un récit de réussite. S'inscrivant dans le mode de la « tragédisation » de l'histoire (Bouju 2007 : 167), ils produisent *grosso modo* une « mémoire littérale » qui n'est parfois pas sans « soumettre le présent au passé » (Todorov 2004 : 30-31). En ce sens, les identités qui se dévoilent dans ces textes de la mémoire se manifestent comme un legs affectif par-delà les générations qui ne saurait prendre en charge la complexité ethnoculturelle de la situation insulaire. Autrement dit, ces projets littéraires *post-coloniaux* n'investissent pas tous les silences. Au contraire, ils en créent également d'autres, car on peut se demander qui est marginalisé par les pédagogies identitaires, « [q]ui est relégué dans l'ombre du fait de la glorification des héros ? » (Chaumont 2002 : 239). Ces nouveaux silences s'articulent autour de la question de l'hétérogène, de l'interculturel, de la marge, des possibles ruptures avec la tradition, de la démythification des généalogies, de l'échec de la migration...

Pour clore cette partie, esquissons brièvement une perspective qui met en scène l'histoire de l'engagisme et la filiation des immigrants indiens de manière plus novatrice. C'est *Le voile de Draupadi* (1993) d'Ananda Devi, dont l'œuvre entière est sillonnée par une mythologie hindoue revisitée, réinterprétée et actualisée, qui pourra servir d'exemple. Dans le roman, la voix intimiste de la narratrice-protagoniste intradiégétique amène le lecteur vers la question de l'héritage indien par des analepses. Or le passé n'apparaît pas sous forme d'hommage aux ancêtres, mais, dans la veine violente et démythificatrice qu'on connaît à l'auteure, il devient une malédiction indépassable.

Ainsi, si le texte semble d'abord reprendre les motifs habituels d'un récit d'immigration doloriste et vaillant habituel – le grand-père de la protagoniste, par sa vertu et sa résistance aux Blancs, devient « une sorte de saint local » (48), la tête d'un groupe au sens fort des *jahaji bhai* –, tout se transforme plutôt en un enchaînement de ruptures existentielles. D'abord, le retour impossible après le sacrilège d'avoir franchi les *kala pani*, car en Inde ils sont « déjà morts pour ceux de leur caste » (47). Puis, la rupture entre l'ancêtre et son fils, car celui-ci, né dans l'île et transmettant le nom du clan, symbolise « l'enchaînement final à la nouvelle terre » (48), cet exil haï. Le vieil homme lègue au fils l'« ultime fardeau, la responsabilité de sa mort » (49), et plus tard, c'est la fille de ce dernier qui se rebelle de son côté. Elle meurt brûlée dans un rite sacrificiel, manifestation « d'un karma sauvage et cruel ; d'une terrible et pesante malédiction, d'un héritage de désespoir infini » (116). On le voit, la désillusion de la généalogie ne pourrait être plus grande.

Le voile de Draupadi est un roman où les pères fondateurs deviennent non pas des héros, mais des « reliques dodelinantes, des fantômes d'un autre âge » (49) qui sont « unis dans leur errance » (127) et qui meurent seuls et dans la folie, l'unique lien au passé restant la malédiction qui plane comme une « ombre » (49). C'est un roman où la lourdeur du passé est d'un côté « délibérément bannie de[s] mémoires » (21), où, de l'autre, on tente désespérément de « retrouver la mémoire » (128) perdue ou rejetée. Voilà les paradoxes d'une existence complètement clivée. Devi met en scène la destinée d'une damnation, « une ligne continue et impitoyable, où chacun est responsable des fautes commises par d'autres, et chacun est condamné à répéter les mêmes erreurs, futilityment sans espoir, sans lutte, sans trêve » (63). Ici, contrairement aux textes discutés plus haut, tout élément constructeur de la filiation fait défaut. Point de dialogue entre générations, point de mythe de fondation. Au contraire, la condition diasporique devient une « absence d'appartenance », un entre-deux monstrueux : interdit le retour en arrière, interdit la rupture des attaches et l'amnésie, interdit aussi l'enracinement ; rien qu'une « existence en suspense » (127) et une lignée qui est « condamnée à souffrir » (160), idée qui reviendra dans les œuvres ultérieures de l'auteure¹⁰⁷⁴.

Enfin, avec une telle déconstruction des récits diasporiques, c'est notamment le lien religieux qui est passé au crible. Si Devi révèle la prégnance des mythes hindous dans l'imaginaire et le réel mauriciens, elle démystifie aussi leur sacralité. De ce fait, sa protagoniste taxe la construction d'un temple de bigoterie et « élément du décor » d'une « pseudo-religion » (85).

¹⁰⁷⁴ Ainsi, dans un autre roman de l'auteure, *L'arbre-fouet* (1997), le lien à l'ancestralité et l'idée de la longue durée de la malédiction dans la filiation des engagés fait du nouveau surface. De plus, ces descendants indiens maudits semblent quelque peu préfigurer les Rodriguais hantés par le legs de l'esclavage dans *Soupir* (2002), comme nous l'avons vu plus haut. L'idée que de la damnation inéluctable – sans pour autant être ralliée à une ancestralité extrainsulaire – revient chez les habitants de cité dans *Ève de ses décombres* (2006) où « [t]out le monde naît condamné » (29).

Elle affirme que les légendes hindoues auraient été « amplifiées hors de toute mesure par l'insatiable soif de grandeur des hommes » (139) sans oublier le signe de rupture et d'ouverture à travers le choix d'un nom non religieux pour son fils : « un nom résolument simple et dénué de connotations religieuses ou raciales » afin d'« échapper à un trop lourd héritage de piété » et comme signe d'« appartenir à l'univers » (42). Si le personnage finit par faire le rituel de la marche sur le feu qu'on lui impose sachant que son fils ne sera pas guéri, c'est parce que ce sacrifice lui permet d'enfin accéder à la liberté ; la libération de toute attache conjugale, religieuse et communautaire.

On voit donc que chez Devi, l'immigration indienne, quoique représentée de façon purement épisodique, structure le récit. Publié en 1993, mais déjà écrit en 1986, *Le voile de Draupadi* propose une mise en scène de l'héritage indien autrement plus conflictuelle, complexe et audacieuse que les textes mémoriels de Gopaul, Bissoonauth, Bodha, mais également de Bucktawar et Parmessur. À l'image de ses autres romans iconoclastes, c'est donc aussi au sujet du lien ancestral indien que Devi trouble les idées reçues, brise les orthodoxies et pédagogies identitaires. L'éthos pessimiste qui émane de ses œuvres peut certes donner l'impression d'une « mémoire littérale » qui subordonne, par un déterminisme tragique, le passé au présent (Todorov 1995 : 28). Or il nous paraît qu'il s'agit davantage d'une véritable optique *postcoloniale* qui donne voix, et parfois même une certaine *agency*, à des profils laissés pour compte dans des perspectives plus conventionnelles.

Après la discussion des différentes façons de dire les dislocations du passé, de représenter l'esclavage (son histoire, ses séquelles, ses métaphorisations) et l'engagisme, un dernier aspect s'impose à l'analyse des thématiques en question. Pour rendre justice au titre du présent chapitre, nous examinerons dans cette dernière partie comment le motif de la migration et du déracinement est reproduit pour un espace-temps plus contemporain, et comment l'ancien paradigme de l'anti-servitude – le marronnage – est investi dans l'optique d'une mémoire interculturelle.

V.4 Paradigmes contemporains : échos aux déracinements historiques et l'au-delà des antagonismes mémoriels

Nous avons vu que les mouvements migratoires et les systèmes de servitude dans l'histoire de l'île se retrouvent chez nos auteurs dans différentes scénographies à teneur mémorielle plus ou moins forte. À regarder les productions littéraires contemporaines, on se rend compte d'une part que la question des déplacements forcés ou volontaires vers Maurice n'est pas l'apanage du passé colonial. Quelques romanciers investissent en effet le topos d'une île Maurice au centre des flux entre *ailleurs* et *ici* dans une optique plus actuelle. Ainsi, la traite, l'esclavage, le marronnage structurent plus ou moins symboliquement le récit et deviennent schème organisateur de l'écriture et de la narration.

Prenons l'exemple du roman *Le dernier frère* (2007) de Nathacha Appanah. Dans la continuité des dislocations diasporiques qui caractérisent l'île depuis ses origines, l'auteure prend comme arrière-plan de son intrigue l'internement à Maurice de 1500 Juifs européens réfugiés qui, refoulés par la Palestine en 1940, sont déportés dans l'océan Indien. L'œuvre revisite donc un pan de l'histoire mauricienne peu connu et peu étudié¹⁰⁷⁵ et est à notre connaissance le seul projet littéraire à ce sujet, mis à part quelques mentions passagères dans *When blooms the talipot* (1994) d'Isshack Hasgarally¹⁰⁷⁶. Appanah suggère l'arrière-plan historique à la fin du roman par l'insertion d'un article de journal de 1973 qui relate une cérémonie de commémoration au cimetière de Saint Martin où reposent les 127 Juifs morts dans l'île pendant l'enfermement et qui donne des extraits d'une déclaration d'une rescapée. Qu'il s'agisse là d'un article fictif ou non (la source n'est pas donnée, peut-être s'agit-il de l'ouvrage de Sander Steckl 2002), cela témoigne d'une claire intention d'ancrer le référent historique dans le récit. *Le dernier frère* est donc un roman qui, s'il ne décrit ni ne métaphorise la traversée océanique – différenciant d'autres récits aux motifs diasporiques –, reprend le topos classique de la migration et s'inscrit ainsi dans un imaginaire littéraire et symbolique aux échos multiples à Maurice. Nous y reviendrons plus tard.

¹⁰⁷⁵ Cf. Karl LENK, *The Mauritius Affair. The Boat People of 1940/41* (London, Booksprint, 1993), Geneviève PITOT, *The Mauritian Shekel. The Story of the Jewish Detainees in Mauritius 1940-1945* (Port Louis, Mauritius, Vizavi, 1998) et Ruth SANDER-STECKL, *A bientôt en Eretz Israël ! L'odyssée des réfugiés de l'Atlantique* (Paris, Albin Michel, 2002).

¹⁰⁷⁶ Notons que le roman très marginal d'Hasgarally, qui met en scène l'implication de Maurice dans la Deuxième Guerre mondiale, évoque le sujet d'une manière qui étonne. Le narrateur mentionne en effet la présence des Juifs d'abord dans ce qui est considéré non pas comme une prison mais comme un camp de réfugié à Beau Bassin (Hasgarally 1994 : 79). Plus tard, l'affaire est curieusement (et faussement) présentée comme un coup de chance pour les Juifs en question qui auraient ainsi pu échapper à la Shoah : « Lucky were those who, in December 1940, found refuge in our beloved island » (*ibid.* 110). Un tel raisonnement ne tient pas quand on sait que les Juifs n'arrivent pas directement d'Europe, mais qu'ils sont, contrairement à d'autres coreligionnaires en fuite, refoulés à leur arrivée en Palestine, à l'époque sous protectorat britannique.

De plus, on trouvera aussi des auteurs qui construisent des intrigues contemporaines où le passé servile de l'île réapparaît de manière tantôt subtile, tantôt explicite. Mais contrairement aux permanences et héritages conflictuels et stigmatisants que nous avons discutés antérieurement au sujet de la longue durée de l'esclavage, il s'agit ici en revanche d'actualisations du passé qui peuvent être regardés comme un hommage subalterniste liant les résistants du passé à ceux du présent sans tomber dans des logiques identitaires. Ce faisant, les romans proposent d'aller au-delà des antagonismes mémoriels et s'imaginent Maurice dans une véritable visée interculturelle.

Cette dernière partie¹⁰⁷⁷ du présent chapitre se déclinera en trois temps. D'abord, nous discuterons de la manière dont *Le silence des Chagos* (2005) de Shenaz Patel actualise le paradigme diasporique en mettant en scène le déracinement du peuple chagossien. Ensuite, avec *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) de Carl de Souza, il sera question d'une perspective encore plus contemporaine à travers le récit de gens-de-bateaux chinois. L'analyse des deux romans – qui s'inscrivent dans ce qu'on peut désigner comme un « paradigme de la traite » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2008a) – montrera que les œuvres ne disent pas uniquement ces nouvelles délocalisations, mais (re)situent Maurice dans une dimension géopolitique plus large et comme étant exposé *nolens volens* aux logiques contraignantes d'une mondialisation galopante. Un dernier regard sera porté sur trois romans de Nathacha Appanah, Lindsey Collen et Amal Sewtohul : *Le dernier frère* (2007), *Boy* (2004) et *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance* (2001). Ces œuvres s'éloignent d'une seule anthropologie pessimiste et revisitent fructueusement le motif du marronnage pour articuler conjointement l'identité culturelle de l'île et la question mémorielle.

L'analyse montrera que l'actualisation d'anciens paradigmes de migration et de dislocation dévoile non seulement une récupération identitaire ou un travail de mémoire qui saura faire dialoguer passé et présent. Mais ces scénographies *postcoloniales* peuvent également se faire dans une optique interculturelle. À ce sujet, nous le verrons, ces textes proposent des réflexions puissantes.

¹⁰⁷⁷ Nous reprenons dans V.4.1 et V.4.2 en partie une communication tenue lors du Colloque « Interculturalité – Enjeux et limites » (Université de Strasbourg, IUT Robert Schuman, 21-22 octobre 2010), publiée prochainement : « Par l'océan, vers l'océan : dislocations et interculturalité dans la littérature mauricienne » (in Régine ATZENHOFFER & Antoine ZAPATA (éd.), *Interculturalité : Enjeux et limites*, vol.1, coll. « Regards interdisciplinaires et échanges trilingues », Université de Strasbourg)

V.4.1 Le drame chagossien selon Shenaz Patel

Shenaz Patel nous expose un cas de dislocation et de conflit intercommunautaire contemporains dans l'île. Dans *Le silence des Chagos* (2005), elle prend position en faveur d'une histoire obscurcie autour de l'indépendance mauricienne en 1968, c'est-à-dire la déportation géopolitique des habitants de l'archipel des Chagos. Avec le positionnement occidental dans le contexte de la Guerre froide, le but principal de l'Angleterre en décolonisant Maurice a été effectivement de se réserver les Chagos et en particulier l'atoll de Diego-Garcia qui serviront de point d'appui à la stratégie anglo-américaine dans la région. Il s'agit là d'une machination géopolitique qui se fait en accord – *de facto* contraint – avec les leaders indépendantistes d'une île sur le point de s'émanciper de sa condition coloniale (Hubert 1983 : 89). Face à l'opinion internationale, la portée de l'entreprise est minimisée et longtemps dissimulée avant que l'activisme d'associations humanitaires et politiques ne réussisse assez récemment à sortir l'affaire de l'ombre et même à faire valoir certaines revendications¹⁰⁷⁸. En conséquence, quelques travaux journalistiques et scientifiques¹⁰⁷⁹ paraissent à ce sujet et le discours littéraire n'y est pas non plus resté insensible. Si Ramesh Bucktawar (1999, 2000) et Lindsey Collen (1993, 2001) parlent dans leurs romans déjà plus ou moins explicitement de la question identitaire chagossienne, ce sont la pièce de théâtre controversée en créole *Les chiommes* (2005) de Gaston Valayden et sa version anglaise, *The madogs of Diego* (2010), ainsi que le roman de Patel qui s'y consacrent entièrement. Chez l'écrivaine, le sujet est d'ailleurs déjà préfiguré dans *Sensitive* à travers le personnage chagossien de Ton Faël qui dit son arrachement de l'archipel et vit dans une nostalgie des ailleurs (Patel 2003 : 79-81).

Nous avons discuté plus haut de la comparaison entre la condition des Chagossiens (aussi appelés « îlois ») et l'esclavage dans *Le silence des Chagos*. Revenons à ce texte qui réactualise l'image de l'île comme terre de flux migratoires, propose des interrogations mémorielles complexes et réfléchit sur l'identité multiculturelle de la nation dite arc-en-ciel.

¹⁰⁷⁸ Selon Rosabelle Boswell, les Chagossiens, à l'instar des Rodriguais, auraient mis l'accent avec succès sur certains points de leur ethnicité – une souffrance commune, un territoire partagé, la vénération d'ancêtres –, ce par quoi ils seraient arrivés à (re)affirmer leur statut d'un groupe possédant une culture. Dans une société très concernée par la pensée de l'origine extrainsulaire et des liens primordiaux, les Chagossiens pourraient ainsi entrer dans le jeu multiculturaliste et, à l'intérieur du discours hégémonique, revendiquer une 'part du gâteau' (Boswell 2006 : 55). Si cette interprétation systémique est certes intéressante, il importe néanmoins de souligner que les revendications n'ont *de facto* que peu servi aux îlois pour sortir de leur situation affligeante.

¹⁰⁷⁹ Cf. entre autres, les ouvrages de Thierry OLLIVRY (*Diego Garcia : enjeux stratégiques, diplomatiques et humanitaires*, Paris, L'Harmattan, 2008), David VINE (*Islands of Shame: the Secret History of the US Military Base on Diego Garcia*, Princeton & London, Princeton University Press, 2009) et de Sandra J.T.M. EVERS & Marry KOOY (éd.), *Eviction from the Chagos Islands: Displacement and Struggle for Identity Against Two World Powers* (Leiden, Brill Academic Publishers, 2011), ainsi que le documentaire *Stealing a Nation* (2004) de John PILGER. Dernièrement, Jean-Claude DE L'ESTRAC, dans l'esprit de ses ouvrages historiques destinés au grand public, publie *L'an prochain à Diego Garcia* (Vacoas, Éditions Le Printemps, 2011).

Dans le roman d'une polyphonie singulière¹⁰⁸⁰, trois domaines identitaires entremêlés qui témoignent de l'impact du déracinement nous semblent essentiels : d'abord, le statut conflictuel des îlois à Maurice ; puis les bouleversements sociaux et les conflits ethniques autour de l'indépendance ; enfin, le rapport intergénérationnel au sein de la population déportée et la question de la mémoire.

Le roman se focalise d'abord sur Charlesia qui vit, telle une « somnambule » (20), avec ses enfants dans une cité insalubre en banlieue port-louisienne. Victime d'une manipulation, elle vient à Maurice en 1967 sans bateau de retour : « Zil inn fermé » (31) lui dit-on ; son île est désormais 'fermée'. Une autre Chagossienne (Raymonde), elle, est expulsée de force :

Il fallait partir. Là. Maintenant. Tout de suite. C'était un ordre. Sans discussion. Sans appel. Sans raison. Il fallait partir. [...] Une heure. Ils avaient une heure, pas une minute de plus. [...] Comment empaqueter toute une vie en une heure ? (94-95)

Similaire aux *kala pani* des engagés par exemple, la traversée de l'océan, ce « lieu étrange et mystérieux » (102), est vécue comme un traumatisme. Les différents passages émotifs pour décrire la déportation multiplient les expressions telles que « détresse », « entassement », « cris », « pleurs », « mort », « disloquer », « noyer », « hurlement »... (132-138) qui renvoient subtilement aux paradigmes du passé. Certaines images sont en effet évocatrices de la cale des esclaves¹⁰⁸¹. De plus, c'est l'usage de la prosopopée – la prise de la parole prêtée au bateau en deuil – qui permet à Patel d'engager indirectement la conscience de ses personnages tout en maintenant une distance respectueuse de leurs témoignages (Bragard 2008 : 141). L'auteure confère également au drame une tonalité tragique particulière à travers sa protagoniste qui enfante en mer. Toute une isotopie de la douleur de l'accouchement se mêle alors à la violence du déracinement, individualisant et 'féminisant' davantage les images de la cale d'esclaves ou des coolies.

Pour les Chagossiens, la délocalisation matérielle et conceptuelle signifie un abandon de leurs biens et rites, une rupture avec leur tissu social et les lieux de mémoires que sont les sépultures des ancêtres. Le déracinement est donc synonyme de « peur », d'« incompréhension », de « solitude », d'« angoisse », de « vol » et de « douleur » (87) et comporte le risque permanent d'une amnésie eu égard au dédoublement de la violence sous forme de déni et de démenti à l'exil. Il ne leur reste que la nostalgie d'un édénique « là-bas » (17, 18, 19, 27, 31, 33, 34, 35...),

¹⁰⁸⁰ La narration à la troisième personne présente une focalisation sur des figures les plus diverses : les Chagossiens Charlesia, Raymonde et Désiré, le Créole mauricien Tony, le Capitaine du bateau Nordvaer, l'administrateur des Chagos, et enfin le bateau lui-même.

¹⁰⁸¹ Cf. par exemple : « des nuits et des jours entrevus, des nausées vaseuses, des vomissures qui rendaient aigre l'air confiné de la cale, des pleurs d'enfants... » (Patel 2005 : 99)

leitmotiv aux antipodes de l'aliénation à Maurice où guettent l'exclusion sociale, la précarité, les suicides et les drogues. Chez Patel, l'île se présente comme une terre d'accueil « indifférente » et aux « habitants distants et méprisants » (88), mais surtout par le prisme du pouvoir : tantôt des policiers d'unités spéciales qui matent les manifestations, maltraitent les Chagossiens, tantôt des militaires qui préparent la prise de possession de l'archipel. Dans le roman, il semble que des robots en uniforme exercent les ordres d'une autorité masculine, violente et invisible. Le discours colonial à ce sujet transparaît d'ailleurs dans l'extrait d'une note par le Bureau Colonial britannique en 1966, citée en paratexte (39) qui se met en porte-à-faux avec d'autres inscriptions épigraphiques dévoilant un engagement subalterne¹⁰⁸². En outre, cette technique référentielle traduit aussi, à l'instar d'autres romans mauriciens, une certaine « ambition véritative » (Ricœur 1998 : 31) du texte.

La représentation de l'indépendance montre également les complications identitaires dans l'île multiculturelle. Son émancipation est dite en contraste flagrant avec la condition des Chagossiens et dès l'incipit, la mise en parallèle des festivités avec ses coups de canon d'un côté et la figure misérable de Charlesia de l'autre crée un effet de lecture puissant. Cette dénonciation subtile trouve son écho ouvertement accusateur quand l'aïeule signale que « son pays » a été échangé contre « leur indépendance » (146). Sans équivoque, Maurice est présentée comme ayant vendu les Chagos :

C'est Maurice, les Anglais et les Américains qui ont fait de nous des morts vivants. [...] Anglais et Américains avaient arrangé leur affaire. Et Maurice n'a rien fait pour nous défendre. Trop contente d'avoir son indépendance. (144)

Malgré leur teneur émotive, ces propos traduisent le fondement historique d'une certaine coresponsabilité de Maurice dans le dépeuplement de l'archipel pour des causes politiques¹⁰⁸³. Ils montrent aussi que même après 30 ans, la dichotomie persiste entre un 'nous' chagossien et un 'eux' mauricien qui n'a que « mépris, méfiance, dédain » (115) vis-à-vis des Îlois.

¹⁰⁸² Parmi les autres indices paratextuels dans *Le silence des Chagos*, on trouvera de la poésie engagée réunionnaise et mauricienne ainsi que des chansons des Chagossiens qui font non seulement penser aux chansons incorporées dans l'intrigue elle-même. Mais la citation épigraphique de documents officiels se retrouve aussi dans *Mutiny* (2001) de Collen, celle de chansons engagées dans *Les roches de Poudre d'or* (2003) d'Appanah.

¹⁰⁸³ Cf. les propos de Jean Hubert : « L'indépendance a été accordée à Maurice en échange de l'entière collaboration du régime dans le démembrement et le dépeuplement des Chagos. Même si les dirigeants mauriciens n'ont pas été mis au courant du détail des plans militaires, ils ont néanmoins participé au démembrement du territoire et ont ainsi cautionné la politique militaire anglo-américaine. [...] En accordant l'indépendance à ceux qu'ils avaient amenés au pouvoir à Maurice, les Anglais ont obtenu au bas prix des îlots dont l'importance stratégique se mesure à l'échelle mondiale. Londres a récompensé ses « bons amis » en leur donnant la garantie des troupes anglaises pour mieux asseoir leur pouvoir durant les premières années de l'indépendance et en décourageant les velléités de sécession à Rodrigues » (Hubert 1983 : 89-90). Cela dit, vu les rapports de domination géopolitiques d'époque, il nous semble difficile de s'imaginer que Maurice ne cautionne, voire ne soutienne pas l'entreprise d'un pays comme la Grande Bretagne auquel il doit son émancipation.

Il est vrai que le roman n'hésite pas à évoquer d'autres aspects conflictuels autour de 1968 : les « bagarres raciales » (58) entre Créoles et Musulmans, l'émigration de certains par peur que l'île ne s'indianise... Patel nous montre que l'arrivée des Chagossiens se fait visiblement à un moment d'un fort bouleversement sociétal où il est difficile d'attribuer strictement les rôles de centre et de périphérie, de dominant et de dominé. De plus, pour ne pas tomber dans une dichotomie caricaturale entre bourreaux et victimes, nous trouvons, à côté de quelques figures secondaires sensibles à la cause chagossienne (l'administrateur des Chagos, le capitaine du navire Nordvaer), le personnage de Tony, un petit vigile au port qui établit une relation subtile, un « code tacite » (72) avec Charlesia. Or, malgré ce faible pont humain jeté entre les peuples, force est de constater que le vigile n'est lui-même qu'un 'ti Créole qui suit le moment historique de l'indépendance par radio, comme s'il n'était pas concerné. Comme dans les autres romans de l'auteure, l'unique solidarité possible semble celle entre les marginaux...

Il se crée alors, à quelques exceptions près, une dichotomie entre les Chagossiens et une île adverse qui a 'marchandé' l'archipel afin de s'émanciper du règne colonial. Face à la minorité extrainsulaire indésirable, Maurice n'est ni terre assimilatrice de groupes hétérogènes, ni mosaïque valorisant ses multiples composantes.

Pour voir si ce portrait sombre saurait évoluer, un dernier aspect central du roman s'impose à la discussion : la question des générations et de la mémoire que Patel met en scène par le prisme du fils de Raymonde (Désiré). Le jeune homme est porteur d'une identité hautement conflictuelle de l'entre-deux cultures : né sur le bateau des Chagos au large des Seychelles, alors colonie britannique, grandi à Maurice, il reste sans passeport. Tandis que ses camarades de classe chantent « Gloire à toi Île Mauriiiiiiiiice... » (145) pour commémorer l'indépendance, le jeune homme se demande s'il ne doit pas plutôt chanter « Océan Indien, ô ma mer patrie » (147). Troublé par son appartenance et frappé par la discrimination sociale, il entreprend une quête mémorielle en plusieurs étapes : d'abord, une transmission fragmentaire de la mémoire de sa mère, bloquée par le traumatisme du déracinement et un sentiment de culpabilité¹⁰⁸⁴ ; puis, une tentative de (r)établir « une communion » (123) avec la mer qui échoue¹⁰⁸⁵ ; ensuite, une recherche dans les archives, complétée par la focalisation originelle sur le bateau des Chagossiens qui, dans les rêves de Désiré, retrace la déportation ; enfin, c'est la vieille Charlesia qui comble les lacunes du passé et sensibilise le jeune à une cause politique où les oppositions entre *nous* et *eux*, entre *ici* et *là-bas* restent d'actualité.

¹⁰⁸⁴ Cf. « Elle le regarde. Et elle se demande. Comment lui raconter ? Par où commencer ? » et : « Comment lui faire comprendre pourquoi ils ne se sont pas rebellés [...]. Comment expliquer ? » (Patel 2005 : 87 et 112)

¹⁰⁸⁵ Cf. « Il ne connaît pas cette mer. Elle ne le reconnaît pas. Elle ne le veut pas. » (Patel 2005 : 127)

Dans la lutte mémorielle et l'espoir de rentrer sur la terre ancestrale, la diaspora chagossienne est en effet unie au-delà des générations. Ils ne sont pas dupes d'une idéalisation nostalgique de leurs îles. « Est-ce que c'était vraiment aussi bien que ça là-bas ? » demande le jeune homme et la réponse de Charlesia est révélatrice : « C'est comme ça dans notre souvenir. Et le souvenir, c'est tout ce qui nous reste » (149). Leur supposé nativisme ressemble donc à un « essentialisme stratégique », nécessaire pour une reconnaissance symbolique et matérielle de leur identité. La vieille Chagossienne termine par un plaidoyer aussi poétique qu'émouvant pour l'indispensable devoir d'une mémoire vivante :

Le souvenir, c'est un hameçon qui se fiche sous la peau. Plus tu tires dessus, plus il te cisaille les tissus et s'enfoncé profondément. Impossible de le faire sortir sans inciser la chair. Et la cicatrice qui restera sera toujours là pour te rappeler la crudité de cette douleur. Mais tu n'arrêteras pas pour autant d'y revenir. Sans cesse. Car c'est là que pulse toute ta vie. Vois-tu, petit, c'est plus vivant encore que le souvenir. On appelle ça la souvenance. (149-150)

Que les deux personnages finissent par tourner ensemble le dos à Maurice et scruter l'horizon avec en vue la chimère commune d'un « Chez eux. Là-bas » (151) paraît symptomatique : même pour la jeune génération, la construction identitaire passe par l'investissement de la mémoire particulière d'une « patrie imaginaire » (Rushdie 1992). *Le Silence des Chagos* est donc un exemple de plus où, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, « l'origine l'emporte sur la fondation » (2008a : 112).

Au sujet des Chagossiens, le roman semble nous dire que la négociation interculturelle a échoué à Maurice. Leur dislocation est un violent traumatisme qui laisse de tangibles séquelles jusqu'à nos jours. Dans la société multiculturelle, la mémoire des Chagos gêne, puisque trop actuelle et compromettant l'appareil d'état. Les exilés restent des « *strangers* », ces étrangers dont parlait Zygmunt Bauman (1990 : 155) qui dérangent par leur altérité. Ils constituent un de ces fameux « petits nombres » – pour reprendre le titre original de l'essai d'Arjun Appadurai¹⁰⁸⁶ qui n'est pas rendu dans la traduction française –, c'est-à-dire une minorité dont la présence et l'identité non désirées ternissent le récit harmonieux et homogène du nationalisme mauricien. Est-ce aller trop loin que de suggérer que dans le cas chagossien, l'ancien colonisé adopte une nouvelle posture de colonisateur et qu'il ne peut obtenir le 'gain' de son émancipation politique que sur le dos d'une 'perte fâcheuse', d'un 'effet secondaire' qu'il vaut mieux vite oublier ? Voilà des interrogations épineuses que Patel soulève.

Par la dédicace du roman qui s'ancre dans une matérialité et traduit l'entreprise de témoignage – « À Charlesia, Raymonde et Désiré, qui m'ont confié leur histoire » (7) –, Patel

¹⁰⁸⁶ Cf. Arjun APPADURAI, *Fear of Small Numbers: an Essay on the Geography of Anger* (Duke University Press, 2006). En français, le titre est traduit par : *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* (2007).

devient la voix littéraire des subalternes chagossiens. À l’instar des subalternes incapables de parler selon la réponse à la fameuse question de Spivak « Can the Subaltern speak ? » (1985), la journaliste-écrivaine mauricienne met en scène et la difficulté et la nécessité de la prise de parole. Sa fiction déblaie un espace d’énonciation pour que ces voix marginales se fassent entendre et puissent dialoguer.

Enfin, chez Patel, l’inscription mythologique de Maurice et ses îles – contrairement à une idéalisation légendaire comme nous l’avons vu par exemple chez Unnuth – se fait dans une continuité de la désillusion. Derrière une constante idyllique qui se trace entre « la mythique Lémurie » (9) et le paradis pour « touristes en bermudas d’hibiscus multicolores » (10) se cache la réalité des exclus insulaires et du militarisme géopolitique. Car la dislocation des îlois va bien au-delà du ‘simple’ contexte mauricien : elle dit aussi le fonctionnement désastreux d’une mondialisation au détriment des plus faibles. Chagos est en effet aujourd’hui une importante base militaire américaine d’où partent les B52 pour bombarder l’Afghanistan. Les propos aussi poétiques que didactiques du prologue¹⁰⁸⁷ ne cachent pas cette géographie malheureuse entre l’océan Indien et l’Asie centrale et la deuxième partie de la dédicace pose d’emblée la dimension universelle de l’engagement romanesque : « À tous les Chagossiens, déracinés et déportés de leur île, au profit du « monde libre »... » (7). À l’image de la « mémoire exemplaire » (Todorov 2004), Patel évite d’ossifier les souffrances de ses protagonistes dans les seules revendications identitaires de leur mémoire ethnique, comme la fin du roman pourrait le suggérer. Elle appelle plutôt à une perspective qui prenne en compte la complexité des dominations par lesquelles son île est concernée.

Pour finir, un passage souligne subtilement une telle orientation plus universelle : la description des cargos et navires de pêche chinois délabrés et de ses marins exploités dans le regard de Charlesia. La Chagossienne présente les bateaux comme « criblés de rouille » dégageant une ambiance malsaine, car « habités de trop de cris, d’échos de coups ou d’âpres corps à corps » (75). La scène d’une figure déracinée qui observe d’une part des Mauriciens fuyant l’indépendance pour l’Australie, le « nouvel Eldorado » (73), qui, de l’autre, donne cette représentation suggestive des bateaux chinois est doublement symbolique. Elle peint l’image puissante d’une île ‘carrefour’, des dislocations les plus diverses et de leurs rapports de force. De plus, elle permet de lire une intertextualité interne au champ mauricien¹⁰⁸⁸, car elle rappelle *Ceux qu’on jette à la mer* (2001) de Carl De Souza, roman que nous analyserons par la suite.

¹⁰⁸⁷ Notons que ce prologue, de même que d’autres motifs dans le roman de Patel rappellent intimement certaines idées et stratégies narratives du film documentaire *Stealing a nation* (2004) de John Pilger.

¹⁰⁸⁸ Notons que de telles pratiques intertextuelles sont assez répandues dans le roman contemporain mauricien en français. À titre d’exemple dans *Les Jours Kaya* (2000 : 40), De Souza fait déjà apparaître en passant le bateau où se déroulera l’intrigue de *Ceux qu’on jette à la mer*. Les derniers mots de celui-ci se retrouvent dans l’épigraphe de *Blue Bay Palace* (2004) d’Appannah-Mouriquand. Dans *Histoire d’Ashok* (2001 : 15) de Sewtohol, un des

V.4.2 Les « boat-people » chez Carl de Souza

Quatrième roman de l'auteur, *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) traite également des sujets de déracinement, de désancrage et d'interculturalité. Actualisant le motif des dislocations du passé mauricien, il donne voix à des réfugiés économiques chinois et se présente, à l'instar d'autres récits de migrations comme une intrigue partagée en trois : le départ de Chine, la traversée océanique qui doit mener, ironiquement, à Haïti, mais qui fait une déroute et arrive accidentellement à Maurice. La perspective narrative choisie est celle d'un monologue intérieur d'un jeune Chinois de 18 ans (Tian Sen) et l'idée de polyphonie est placée dès le début sous le signe de la confusion, de la gêne, d'un rapport conflictuel entre individus : « Ils causent tous à la fois. Ça fait un vacarme épouvantable... » (7). Ce sont là les lignes non équivoques qui ouvrent le roman et qui mettent à mal toute image d'une pluralité homogène et dialogique. À travers le protagoniste, l'accent est notamment mis sur les multiples frictions et violences à bord suscitant un imaginaire historique bien connu d'autres romans de l'île. Mais le texte fait aussi apparaître en filigrane la question de la mémoire et, lors de la brève mise en lien fortuite entre les réfugiés et les insulaires, permet de réfléchir sur l'identité culturelle de Maurice. Ce sont ces questionnements que nous nous proposons de discuter.

Pour mettre en scène la condition des travailleurs clandestins sur le bateau, *Ceux qu'on jette à la mer* investit un champ sémantique et des images qui rappellent d'anciens paradigmes diasporiques : l'esclavage, l'engagisme, le déracinement des Chagossiens. Le terme de « la cale », mentionné pas moins d'une cinquantaine de fois (!), devient le leitmotiv d'un périple marin qui se caractérise par la claustrophobie, la peur, la promiscuité, l'insalubrité, la maladie, la violence, la folie et la mort. Dès que la cargaison humaine part en mer, vers « cet océan inconnu » (142), « [t]out repère se dissout » (43). Le narrateur ne mâche pas ses mots pour décrire ce « voyage de misère » (47) sur lequel se sont embarqués ceux qui, tragiquement, n'ont « pas d'autre choix que [de] partir » (20). Dans un récit violent et dense, nous trouvons toute une isotopie de l'abject et du difforme¹⁰⁸⁹, de l'enfermement ou de la paralysie¹⁰⁹⁰, de la fatalité ou de la

personnages dit sa prédilection pour les romans de Devi. De Robillard fait un hommage à Robert Edward Hart dans *Une interminable distraction au monde* (2011 : 25)...

¹⁰⁸⁹ Cf. par exemple : « flaque visqueuse » (11), « dégoût » (11), « sueur rancie » (11), « ordures insignifiantes » (16), « souffle désordonné » (16), « corps désarticulés » (16), « odeur de vomissure » (27), « Nous réapparaissons sans doute difformes » (43), « Les visages décomposés » (46), « merde » (41, 54, 76, 152), « chier » (44, 129, 132), « vomir » (44), « Le désordre et la crasse » (46), « je voudrais qu'une vague nous submerge, nettoie tout et chasse l'odeur. De la crasse ou de la peur » (47), « nausées » (49), « em peste » (58), « peste » (59, 95, 172), « odeur écœurante » (65), « écœurement » (65), « masse abjecte » (79), « cloaque d'odeurs » (82), « chiottes » (15, 86), « nuit visqueuse » (107)...

¹⁰⁹⁰ Cf. par exemple : « inerte » (7), « immobile » (16, 147), « mis au fer » (45), « somnambule » (49), « on ne peut fuir ce bateau » (50), « envie suicidaire de silence » (79), « Attendre, toujours attendre » (80), « Attendre le malheur » (80), « incapacité à parler » (83), « mutisme » (83), « enclave » (88), « ciel stagnant » (89), « vase clos » (89), « l'embarcation est figée » (95), « linceul de silence » (98), « enfermé » (168), « on se croirait arrêté » (169)...

malédiction¹⁰⁹¹. De plus, ce qui frappe particulièrement à la lecture, c'est un imaginaire métaphorique de l'animalisation, qui concerne avant tout les hommes, mais aussi d'autres objets¹⁰⁹². De telles descriptions évoquent l'image des clandestins comme des « disposable people » – 'jetables après usages', sans aucune *agency* –, d'un univers au darwinisme social, où le héros attend en vain « la vague salutaire » (47) qui saurait laver la souillure.

De Souza déploie une écriture viscérale qui prend le lecteur 'aux tripes' et reflète le destin et la condition misérables de ses personnages. C'est une écriture, souvent dans un registre oral, qui dérange également par sa cruauté et causticité. À l'isotopie de l'abject se rajoutent des nombreuses invectives, jurons, et vulgarités. Des termes comme « bouffe », « crever », « baiser », « putain », « merdique », « salaud » reviennent périodiquement dans le monologue de Tian Sen. Le texte se distingue autrement par un style intranquille, haché, des parataxes, voir de phrases incomplètes et l'absence de chapitrage soutient cette densité discursive qui est à l'image de ce « vase clos » (89) auquel sont exposés les *boat-people*. C'est un « monde [qui] s'écroule » (141) sans aucun échange et dialogue constructif, guidé par un protagoniste-narrateur qui s'échappe à l'aide d'un baladeur dans l'univers de la musique rock et joue au fou, moins pour amuser la galerie que pour s'en isoler :

On m'appel' le CHI-nois/ qui cause aux z'étoiles/ JE m'en MOO' tant qu'i' m'fout' LA paix/Suis-le-
PROPRIO du SEUL truc qui rest'[...] je-leur-POMP' du rock pour qu'ils DEGagent/je leur RAP' des
trucs du N'IMPORTE quoi/pour qu'EN-fin-fin-fin i' pigent/qu'on est DES moins-que-rien... (115)

À l'image d'un rap militant, ces vers crachés et la trace visible de leur prosodie sont un exemple saillant de la manière dont le roman simule, reproduit l'anthropologie négative qui marque l'intrigue. De même que le protagoniste déchiffre la trame de la vie à travers la corporalité – « je

¹⁰⁹¹ Cf. par exemple : « je le maudissais » (21), « on n'y peut rien » (46), « danse infernale » (51), « un mal-mort » (65), « son âme erre » (65), « fantôme » (65), « quelque chose de maléfique » (76), « à la merci de tout, rien ne nous appartient » (80), « La vie partait, revenait, ne dépendait plus de moi » (81), « je les maudissais » (90), « l'eau de mer, ça ne pardonne pas » (141), « malédiction » (145)...

¹⁰⁹² Pour décrire les humains, cf. par exemple : « trou à rats » (11), « comme un escargot » (15), « bétail méprisable » (32), « un oiseau au plumage brun » (49) « on est des insectes » (51), « un coquillage encastré entre les pierres » (66), « comme une vieille bête » (75), « comme du bétail affolé » (78), « ce n'était pas des cris humains » (78), « Certains erraient dans tous les sens comme une ligne de fourmis dérangée » (79), « humer le vent comme un animal » (79), « comme un poulpe desséché » (82), « coquillage » (87), « comme un bête boutée » (88), « corps vif et craintif d'écureuil » (91), « comme des chats en demi-sommeil » (95), « comme du bétail » (96), « comme un vieux crabe » (115), « il est parti, l'animal » (127), « comme un bête empoisonnée » (128), « des chiens errants » (132), « des charognards » (135), « une bête, le diable-boeuf » (146), « Nous sommes deux criquets blessés abandonnés par le chat las de jouer » (172), « il est l'animal nouveau-né » (172)... Pour décrire d'autres éléments : la mer (« une sorte de grande bête », 17, « la bestiole », 43), la terre qui s'éloigne (« comme un animal couvert de mouches, un gros chien qui somnole », 23), le bateau (« une bête cabrée, 151) et sur un ton ironique (« une bête noble, un tigre intergalactique », 51), une péniche de pirates (« bourdonnement de mouche à merde », 76), la chaleur (« un animal, une grosse araignée éblouissante », 95)...

lis le récit de son existence sur son corps » (154) – le lecteur lit dans la violence du texte la brutalité et l'intranquillité de l'univers de ceux susceptibles d'être jetés à la mer.

Visiblement, de nombreux passages du roman rappellent l'imaginaire de migrations diasporiques et le paradigme des *kala pani*. On se demande en effet si la « New Oriental Labour Agency » (19) diffère des agences d'engagement des comptoirs coloniaux. Par ailleurs, l'instrumentalisation des Chinois comme « portant un simple numéro » (19) fait penser aux *Rochers de Poudre d'Or* où les engagés ne sont que des « numéro[s] dans les fichiers » (Appanah 2003 : 224). D'autre part, les personnages chez De Souza, en plus d'être portés par cette écriture viscérale, semblent même l'emporter dans la comparaison sordide des tyrannies. Pour les *boat-people*, toute l'entreprise migratoire devient encore plus aléatoire, la dislocation d'une certaine manière encore pire. En plus des maladies et des morts à bord, ils tombent sur des pirates, subissent une mutinerie et s'embarquent dans une odyssée sans fin. Contrairement aux transformations positives chez Gopaul (cf. « wonderful sea changes », 1995 : 275), leur périple s'annonce dès le départ comme une monstruosité et on ne trouvera aucun lien spirituel, aucun sens collectif de *jahaji bhai* comme chez les engagés. Au contraire, entre les diverses parties à bord (l'équipage philippin, les travailleurs chinois, le capitaine, le chef de bateau), mis à part des sympathies stratégiques, règnent la haine et la violence. Le bateau que Michel Foucault décrit comme « un morceau flottant d'espace, un lieu sans lieu, qui vit par lui-même, qui est fermé sur soi et qui est livré en même temps à l'infini de la mer » et qui constitue selon le philosophe, l'espace-*autre*, « l'hétérotopie par excellence »¹⁰⁹³, se déploie ici dans une dimension des plus dystopiques. De plus des violences, les clandestins finissent enfin par devenir « otage[s] » du bateau qui les « mène là où il veut » (146). Le hasard veut qu'après deux mois, ayant « atteint le bout du monde » (150) et ayant « tout perdu » (167), ils tombent en panne près de Maurice où ils sont remorqués. Sur les trente dernières pages, De Souza met donc en scène cette rencontre fortuite entre les *boat people* et l'île dont la représentation nous paraît très intéressante.

Le bateau étant placé sous quarantaine, Maurice est dès le début une « place inaccessible » (178). Le premier regard se tourne ensuite vers les prostituées établissant un lien entre les aires géographiques : « Il y a des Chinoises comme chez nous et puis des noires et aussi des blanches,

¹⁰⁹³ Michel FOUCAULT, « Des espaces autres » (in *Empan*, vol 2, n° 54, 2004 : 19). Dans sa typologie des espaces, Foucault distingue les utopies – ces emplacements perfectionnés « sans lieu réel » – des lieux localisables, mais « absolument autres », car symbolisant « une espèce de contestation à la fois mythique et réel de l'espace où nous vivons » (*ibid.* 14-15), qu'il appelle hétérotopies. Il soutient que les traditionnelles hétérotopies « de crise » – lieux privilégiés, sacrés, interdits, réservés à ceux qui sont en état de crise – sont remplacées de nos jours par des hétérotopies « de déviation » – cliniques psychiatriques, maisons de retraite, prisons. Les hétérotopies foucauldennes dont certains traits correspondent également aux « non-lieux » de Marc Augé (1992), se caractériseraient par le fait qu'elles 1) sont une constante de tout groupe humain, 2) sont spécifiques selon les espaces-temps, 3) permettent la juxtaposition de plusieurs espaces incompatibles, 4) marquent la rupture avec le temps traditionnel, 5) sont à la fois ouverts et pénétrables, 6) fonctionnent par rapport aux espaces réels dans une oscillation entre illusion (la maison close) et compensation (la colonie).

belles et pas farouches pour un sou » (178) dit un de ceux qui a pu débarquer. La scène rappelle pile le passage dans *Le silence des Chagos* (2005) dont nous venons de parler plus haut¹⁰⁹⁴. Voilà d'emblée la multiculturalité de l'île figurée par le prisme du marché du sexe. Puis, quand Tian Sen s'évade et erre dans le quartier chinois, il rencontre un vieux Sino-Mauricien dans l'île depuis 40 ans, dont il dresse un portrait parlant. En raison de son « teint brun et les lèvres épaisses trahi[rant] quelque métissage » (184) il ne correspondrait pas à la représentation ethnique prototypique du narrateur. Il ne serait « pas un vrai Chinois » (184) et est traité avec mépris de « métis » (187).

Subtilement, à travers ce seul personnage quelque peu acculturé, Maurice devient terre de créolisation qui toutefois n'apparaît pas sous son meilleur jour : la prostitution, un quartier ethnique sale, des gens inhospitaliers. Tian Sen se fait en effet rejeter de son côté : « t'es pas chez toi, t'as pas compris ça » (187), lui crache-t-on à la figure. Tel un écho à l'affranchi africain dans *Les rochers de Poudre d'or* d'Appannah qui dénonce l'engagé indien, l'ancien dominé chez De Souza se donne l'allure d'un nouveau dominateur face à la présence venue de l'extérieur. Le manichéisme classique entre *eux* et *nous* ressurgit. De part et d'autre, la rencontre entre cultures n'est pas dialogue ; elle est motivée ici par l'idée de la primordialité de l'ethnie, là par celle d'une identité exclusive ancrée dans le sol.

Par ailleurs, comme au sujet des Chagossiens, Maurice se présente comme furtive, anonyme et distante : d'un côté ses autorités – policiers, officiels de la quarantaine, un bateau armé –, de l'autre, des journalistes qui instrumentalisent l'histoire des migrants, et l'ambassade chinoise qui les insulte comme de perfides traîtres. C'est ici que la condition subalterne des *boat people* déploie toute sa tragédie. Dédaigneux, on leur apprend que « personne, jamais, ne va à Haïti » (189) alors que le simple nom de l'Amérique, sans différenciation aucune, avait connoté l'eldorado pour eux. La chute ultime du roman se fait enfin par la reconduite de trois passagers échappés sur l'île. Du début à la fin, Maurice sera resté un lieu aussi hostile qu'inaccessible. Du reste, en tant que « pays ami » (203) de la Chine, l'île pourrait-elle réellement s'opposer au Grand Empire du Milieu et accueillir les gens-de-bateaux ?

En plus de la représentation de la traversée océanique et du rapport interethnique conflictuel qui s'établit dans l'île, un troisième motif-clé des récits diasporiques apparaît dans *Ceux qu'on jette à la mer*. Il s'agit de la thématique de la mémoire.

Le long du roman, le protagoniste semble batailler contre l'oubli qui guette, contre l'effacement des traces de ce périple maritime avec ses victimes. La question du témoignage et de la mémoire tournent en particulier autour d'un malade (Mok Men Yin) qui se fait jeter par-

¹⁰⁹⁴ Cf. « [des marins] au regard farouche et à la démarche élastique, qui écumaient le trottoir des putés dans le quartier chaud de la capitale » (Patel 2005 : 74)

dessus bord et devient une présence fantomatique, car il reste une de ces « âmes sans sépulture » (135). Conscient de « la menace d'être oublié » (65), le narrateur lutte alors contre le « sommeil amnésique » (66) et veut « ramener Mok Men Yin à la vie » (66). Son désespoir est transféré dans un discours frénétique qui, comme ailleurs, reproduit dans le corps du texte le décor funeste et l'ambiance désillusionnée en martelant à répétition le nom du défunt : « Mok-Men-Yin-Mok-Men-Yin-Mok-Men-Yin » (63, 64). Or, tout effort est vain. C'est « l'impossibilité de se faire entendre [...] pour dire ce qui s'y passait. Pour qu'on sache ce qui [leur] arrivait » (63). Ailleurs, l'incapacité de retenir le souvenir revient – « [Je] repars à la recherche de traces que je ne reconnaîtrais pas » (87) – et le topos de la « mémoire empêchée » (Ricœur 2000 : 85) parcourt le roman à travers le symbolisme d'une harpe qui appartient à Mok Men Yin. Loin d'être un noble instrument qui saurait chanter leurs pérégrinations, il s'agit d'un instrument « bizarre » et aux « sons acérés et peu harmonieux » (50). Si la harpe est décrite comme « muette » (59) après la mort du malade, elle reste un objet de mauvaise fortune. Tantôt « maudite » (58), tantôt « maléfique » (141), elle rythme le récit de souffrances pour revenir à la fin dans la résignation du protagoniste : « Je n'ai pour mémoire qu'une harpe désaccordée » (196). À l'opposé des engagés de Gopaul qui désignent leur chroniqueur à bord et d'autres récits de transmission, les déracinés chez De Souza sont dans l'impossibilité de saisir leur espace-temps, de témoigner, d'investir la mémoire. Sur un « bateau qui oublie si vite » (168), l'odyssée maritime n'est rien d'autre qu'un « voyage sans histoire » (104).

Ceux qu'on jette à la mer situe son intrigue dans la continuité de l'imaginaire de diverses dislocations historiques de l'île. Les descriptions vives de la traversée en mer – « ce voyage plein de fantômes et de sang, les morts, la faim » (200) – ne sont pas sans évoquer les traumatismes de l'esclavage, du *kala pani*, des Chagos. Mais contrairement aux possibles sorties de la subalternité, au moins suggérées dans d'autres romans, le bilan chez De Souza est profondément sinistre. Ses personnages sont déterminés par une pauvreté intransigeante dont ils ne peuvent se défaire. « Nous resterons des gens-des-bateaux » (198) est le constat d'une malédiction sans fin pour ceux qui ne sont que de simples jouets dans les logiques du capital mondial. Le dénouement se fait dans l'irrésolution et le verrouillage total, comme le montre l'exclamation finale du protagoniste :

Je réclame notre liberté [...] Nous sommes d'*irrémediables* déracinés, d'*éternels* réfugiés, la mer nous refoule, *la terre ne sait pas nous retenir*, nous sommes pris dans un *ressac incessant*, violent et silencieux, qui n'en finit pas de voler nos rêves. (205, nous soulignons)

Suspendus dans un *no man's land*, ces Sisyphes modernes suivent un mouvement inquiet et interminable. Leur déterritorialisation n'est qu'épuisement et ils sont porteurs d'une condition

interstitielle stigmatisante, d'un *tiers espace* (Bhabha) qu'on subit plutôt qu'on ne le célèbre. Ici, rien n'évoque une mondialisation épanouissante, un harmonieux échange entre cultures. Il est vrai que le roman met en scène certains schémas diasporiques quasi universels dont on trouvera par ailleurs l'écho dans d'autres textes mauriciens¹⁰⁹⁵. Or ici c'est l'univers des clandestins, des parias malmenés par la mafia et l'exploitation globalisée. Le commentaire laconique qu'« il y a des morts, il y a des vivants, c'est tout » (160) est le constat d'une existence complètement fortuite. La migration postcoloniale équivaut chez De Souza à une malheureuse « poétique de l'exil » et à une « prose morne des réfugiés »¹⁰⁹⁶. Maurice dans tout cela n'est qu'un petit maillon, une « enclave d'eaux paisibles » (203), fermée sur elle-même et incapable d'établir des liens avec ces identités disloquées.

En mettant en scène le déracinement des Chagossiens et les errances des réfugiés chinois, Patel et De Souza réactualisent d'une certaine manière les imaginaires diasporiques traditionnels et réfléchissent sur l'identité de Maurice qui s'inscrit dans une continuité des flux humains maritimes. Dans les romans, l'espace océanique, le bateau et la mer ne sont aucunement des tropes de processus symboliques et syncrétiques contre une hégémonie quelconque, comme le propose Gilroy dans son « Atlantique noir » (1993). On est plutôt confronté à des profils marginaux et conflictuels venant d'ailleurs dans une île monadique qui ne saurait leur donner une place.

Namrata Poddar¹⁰⁹⁷ a raison de parler de la récurrence frappante d'une poétique dysphorique du bateau qui déstabilise les schémas tant traditionnels (occidentaux) tant modernistes que postmodernistes de la mise en lien idéalisée d'hommes et de cultures à travers l'espace océanique. Il est en effet vrai que l'imaginaire mauricien tend à ne pas dépasser la matérialité de la traversée perçue quasi obsessionnellement comme un espace clos, inhospitalier, mécanique, frappant les passagers de ses malheurs (*idem* 2009 : 89). Or, dans le cas des déracinés de force incapables et interdits d'habiter le lieu mauricien (Patel) ou des clandestins dans l'errance permanente (De Souza), la traversée ne peut fournir d'images euphoriques d'une émancipation à venir ni faire la promesse d'une esthétique plurielle, hybride et postmoderne. L'hétérotopie du

¹⁰⁹⁵ Quand De Souza (199) parle d'un jeune sans nom qui veut à tout prix rejoindre son frère à Vancouver, cela rappelle le personnage de Vythee dans *Les rochers de Poudre d'Or* (2003) d'Appannah, mû par le rêve enfin avorté de suivre son frère à Maurice, ou toute une série d'exemples similaires. On peut penser à Clélio dans *Ève de ses décombres* (2006) de Devi ou à plusieurs personnages secondaires dans *Le tour de Babylone* (2002) de Pyamootoo.

¹⁰⁹⁶ Cf. « the poetics of exile and the grim prose of political and economic refugees » (Bhabha 2008 : 7)

¹⁰⁹⁷ Namrata PODDAR, "La poétique du bateau dans la fiction mauricienne" (in Bonnet *et al.* 2009 : 77-91)

bateau que Foucault célèbre métaphoriquement comme « le plus grand instrument de développement économique » et « la plus grande réserve d'imagination » (2004 : 19) ne saurait donc correspondre aux expériences dystopiques dépeintes dans ces textes. Car pour faire valoir et investir cet « infini de la mer » (*ibid.*) et ce que le voyage apporte, il importe de contrôler le bateau, de vouloir le déplacement ou, au moins, de bénéficier d'une trajectoire de port en port. Ceci fait notamment défaut dans l'odyssée sans fin de *Ceux qu'on jette à la mer* où « on n'atteint jamais tout à fait le but réel » (167).

* * *

Si nous arrivons surtout avec De Souza à une intrigue qui fait évoluer le paradigme migratoire vers un projet complètement avorté, il y a certains romans qui réinvestissent des motifs historiques pour dire le présent de l'île, et ceci dans l'optique mémorielle qui regarde en arrière pour se diriger en avant. Dans cette dernière partie du chapitre, on analysera donc le paradigme du marronnage dans trois romans de Nathacha Appanah, de Lindsey Collen et d'Amal Sewtohol.

V.4.3 Le marronnage revisité

À Maurice, le marronnage qui fait partie des « armes du faible » est probablement la manifestation publique la plus répandue des résistances des esclaves¹⁰⁹⁸. Les chiffres parlent de 5 à 13 % d'esclaves fugitifs à la fin du XVIII^e siècle et au début du XIX^e, mais la pratique ne s'arrête pas avec l'émancipation¹⁰⁹⁹. Si Richard Allen met en garde contre une idéalisation démesurée du marronnage comme véritable *agency* libératrice, il parle néanmoins d'un « éthos marron » qui serait moins une manière viable d'échapper à la servitude, que davantage un moyen de préserver une sorte de liberté à l'intérieur de l'esclavage (2005 : 32, 27). Tandis que le roman réunionnais a été fondé par les épopées maronnes (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2006c : 203), on ne trouvera à Maurice guère plus que l'exemple de *Ratsitatane* de Lucien Brey (1878), récemment réédité (2005). Dans l'historiographie colonialiste, l'île de France est « une Arcadie heureuse où l'esclave était bien traité et aimait ses maîtres », contrairement au marron qui

¹⁰⁹⁸ Allen (2005 : 21) se réfère à James SCOTT, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance* (1985).

¹⁰⁹⁹ On estime à 15 % le nombre d'apprentis affranchis qui maronnent après 1835 et dans les années 1840, ce sont 6 % des engagées qui désertent les plantations et 11 % qui fuguent ou s'absentent 'illégalement' (Allen 2005 : 20-21).

« n'était qu'un vulgaire bandit qui sabotait le bel ouvrage de construction d'une terre française en mer indienne » (Chan Low 2004 : 406). En même temps, à cette représentation comme « figure négative, menaçante, caricaturale » s'opposent certains récits d'humanistes – on pense à Bernardin de Saint-Pierre –, où le marron est au contraire, selon Hookoomsing, « un être humain animé de révolte et du désir de liberté » (2005 : 307). Si l'île a gardé cette ambivalence en héritage dans son imaginaire collectif, généralement avec la signification négative prenant le dessus, on voit depuis quelques années une détabouisation du sujet, une réhabilitation de l'esclave fugitif, un renversement du stigmat. On nommera par exemple les travaux d'Amédée Nagapen¹¹⁰⁰ qui opère un changement de perspective du marron discrédité comme malfaiteur, meurtrier, monstrueux à celui de l'esclave audacieux, intrépide, refusant fièrement l'asservissement.

Nous avons vu auparavant que certains romans – Devi 2002, Appanah 2003, Ng Tat Chung 2003 – font allusion au marronnage des esclaves sans toutefois aller dans le détail du sujet. Seul *The rape of Sita* (1993) de Collen présente la résistance à l'esclavage et la lutte pour l'affranchissement historique comme un legs positif, une source d'inspiration pour les générations à venir. Un passage du roman (Collen 1993 : 95-99) retrace le combat contre l'exploitation, la répression, l'aliénation de l'entreprise esclavagiste dans l'histoire familiale de la protagoniste qui se substitue à l'histoire de l'île elle-même. Sita est en effet à la tête de toute une généalogie rebelle (par ailleurs uniquement féminine) qui remonte aux débuts de l'habitation de l'île. Des résistants historiques – l'arrière-arrière-grand-mère Olga Olande, l'arrière-grand-mère Ana de Bengal... – deviennent ainsi des modèles pour les futures générations et montrent que le passé, au-delà de ses traumatismes, peut également servir d'inspiration pour des actes de résistance et d'émancipation ultérieurs.

Il semblerait donc que le sujet du marronnage et ses enjeux – contestation, rébellion, contre-attaque, libération – ressurgissent dans la littérature mauricienne davantage par le biais du métaphorique que d'un point de vue historique. Ceci apparaît par exemple à travers une sédimentation du marronnage dans l'imaginaire langagier dans l'île, souvent à connotation négative¹¹⁰¹.

¹¹⁰⁰ Amédée NAGAPEN, *Le marronnage à l'Isle de France - Ile Maurice : rêve ou riposte de l'esclave ?* (Port-Louis, Centre Nelson Mandela pour la Culture Africaine, 1999)

¹¹⁰¹ Cette sédimentation du marronnage dans la langue dont parle Hookoomsing (2005 : 307) se retrouve chez quelques romanciers. Ainsi, dans *La maison qui marchait vers le large*, il est question d'un « taxi marron » qui fait « toutes sortes de crochets pour éviter la police » (De Souza 1996 : 78) sans aucune explication supplémentaire. Plus loin, le fils du protagoniste Haffenjee est appelé « Omar-satte-marron » puisqu'il serait, tel un chat errant, « égaré dans la ville », difficile à « domestiquer » et à « apprivoiser » (*ibid.* 133). Ici, une note infrapaginale donne une définition pour le lecteur non familiarisé avec l'imaginaire insulaire : « *Marron : enfui, sauvage (de l'époque de l'esclavage)* ». Cette utilisation rappelle quelque peu l'image des « cochons-marrons » dans *Le voile de Draupadi*, par la suite décrits comme « cochons sauvages » (Devi 1999 : 35). Dans l'œuvre d'Édouard Maunick, le marronnage

Or, et ce à quoi nous nous intéresserons par la suite, ce sont des romans qui articulent leurs intrigues contemporaines à l'aide du trope du marronnage. Il nous semble que plusieurs représentations de la figure du fugitif, de l'évadé de nos jours font en effet résonner l'écho du 'vieux' marronnage. Il n'est certes pas question de voir dans toute quête identitaire, dans toute errance – sujet très répandu dans les productions actuelles¹¹⁰² – des traces du phénomène historique. Il y a toutefois des romans qui traitent, sur un mode presque picaresque, du sujet de la rébellion ou du *coming-of-age* de jeunes gens (par rapport aux autorités, la famille, les traditions...) qui se réfèrent explicitement au marronnage. À notre avis, cette stratégie littéraire peut se lire par le prisme d'une volonté d'assumer l'histoire, de proposer une forme de travail de mémoire, aussi subtile qu'il soit, par rapport au traumatisme esclavagiste. Ces modalités sont mises en relief dans trois romans qui revisitent et actualisent le topos du marronnage. Leurs astuces narratives de métaphoriser le passé s'avèrent être particulièrement intéressants, comme nous le verrons par la suite.

***Le dernier frère* (2007) de Nathacha Appanah**

Évoquons en premier lieu *Le dernier frère* (2007) de Nathacha Appanah qui plonge le lecteur dans l'île Maurice des années 1940 et où l'on retrouve le marronnage d'abord chargé d'un sens péjoratif. Ainsi, le père du protagoniste Raj, qui est gardien de la prison où sont internés les 1500 Juifs débarqués tragiquement en 1940, explique à son fils que la « geôle » serait pour « des gens dangereux, des marrons, des voleurs, des méchants » (47). Étant donné que l'intrigue se déroule toujours à l'époque coloniale mais que l'esclavage et l'engagisme n'existent plus, la désignation de 'marron' doit donc concerner *a priori* des travailleurs, ouvriers, domestiques... fuyards ou d'autres figures déserteurs. Quoi qu'il en soit, la traditionnelle connotation négative et le statut criminel du marron sont clairement perceptibles. Comme si souvent dans le roman mauricien (et ailleurs), il faudra une autre génération pour troubler ces orthodoxies et c'est en effet le fils du gardien qui remettra en question les propos du père. À plusieurs moments, ceux-ci sont repris par Raj, ce que le texte marquera dans une typographie bien visible : « les dAngErEux, les mArrOns, les vOIEurs et les mÉchAnts » (48, 49, 50, 55, 72, 94, 119, 193). L'imitation répétitive de ces termes et leur accentuation sur les voyelles qui ne sont rien d'autre que la voix de

est en revanche approprié comme métaphore valorisante pour souligner le pouvoir de la langue créole qui permet au poète de « réciter Rimbaud à la sauce séga » et de « marronner Molière » (1979 : 42).

¹¹⁰² Cf. entre autres, *Bénarès* (1999) et *Le tour de Babylone* (2002) de Pyamootoo, *The vanishing village* (2000) de Bucktawar, *Les jours Kaya* (2000) de De Souza, *L'homme qui penche* (2003) de De Robillard...

l'autorité et de la *doxa* – rappelons que le père est le représentant de l'état –, n'est pas sans tourner au persiflage. Appliqués en particulier aux Juifs injustement internés, les propos prennent une signification engagée supplémentaire.

Ajouté à cela, le symbolisme du marronnage se greffe sur l'intrigue elle-même. Lorsque le jeune héros – en quête d'un ersatz pour son frère mort dans un accident – aide un garçon juif (David) à s'évader et que les deux enfants s'enfuient dans les bois, le récit reprend un imaginaire qui évoque les esclaves fugitifs : une nature hostile, la forêt épaisse avec ses pièges, les champs de canne labyrinthiques, la poursuite de policiers, les aboiements des chiens... Pendant leur fuite, les corps des garçons sont décrits comme leur « obéissant comme un esclave » (174) et l'image des chants nocturnes en yiddish des internés et de David « pour se libérer de cette île qu'ils détestaient, ce pays qui serait à jamais pour eux une prison » (172) rappelle en écho le séga comme chant de résistance des esclaves. L'isotopie de l'errance s'impose au point que le lecteur peut se méprendre sur l'expression de « route marron » (148) et l'associer au symbolisme de la fugue, même si elle désigne tout simplement la couleur d'une trace sur une carte que Raj se rappelle pour s'orienter. Enfin, dans la forêt, le protagoniste finira par s'autodésigner comme marron lui-même : « nous étions des mArrOns et désormais, notre place était bien ici » (151). Visiblement, pour la jeune génération chez Appanah, le marronnage et ses logiques anticonformiste et anti-systémique sont actualisés et transformés en qualités. Il est vrai que le rêve d'évasion aboutit à la catastrophe – David meurt en chemin, le père de Raj est renvoyé et ne parle plus à son fils jusqu'à sa mort – et il est difficile de lire dans le marronnage du roman une subalternité romantique. Cela dit, l'utilisation du trope dans *Le dernier frère* – notamment à travers la répétition de l'énumération-clé, véritable leitmotiv du roman – nous paraît un exemple réussi qui montre comment le texte littéraire contemporain revisite et d'une certaine manière réhabilite l'ancien topos de la résistance des esclaves.

Soulignons enfin l'orientation mémorielle évidente du roman. Les souvenirs du vieux narrateur sont déclenchés par une visite au cimetière et la découverte de la plaque intitulée « David Stein 1935 – 1945 » (15). Le récit du passé sera alors parfois interrompu par cette voix narratrice qui doute de sa mémoire : « J'ai soixante-dix ans et j'ai peur de ma mémoire ! Je voudrais dire *exactement* ce qui s'est passé » (171). La quête de véracité mémorielle, du « dire *exactement* » (171, 175, 189) se couple ensuite avec la question de la possibilité de témoigner pour autrui : « je voudrais le [= David] mettre, enfin, lui, au centre de cette histoire, qu'il soit un individu, qu'il ait la place de dire son chagrin, sa douleur, mais il ne parlait pas de ces choses-là » (171). De plus, quelques années après la guerre, le protagoniste s'indigne contre le refoulement et la dissimulation officiels d'une histoire problématique à l'égard d'un professeur d'histoire qui n'est pas au courant de l'internement des Juifs à Maurice. Symptomatiquement, le roman finit par les propos non équivoques : « Je raconterai tout à l'heure à mon fils l'histoire [...] pour que

lui aussi se souviene » (211). Voilà l'apogée d'un roman qui met l'investissement pour la mémoire des oubliés de l'Histoire au premier plan.

Boy (2004) de Lindsey Collen

Le deuxième texte à reprendre le marronnage dans une optique contemporaine est *Boy* (2004) de Lindsey Collen. On y retrouvera encore davantage que chez Appanah l'« éthos marron » dont parlait Allen (2005) ; mais également l'idée aussi poétique que politique d'une « mémoire marronne » selon Maunick (1979 : 26), c'est-à-dire une démarche qui non seulement résiste à la fossilisation, mais qui, en tant que « mémoire de ce que nous serons », pointe aussi paradoxalement vers l'avenir. Si Collen a utilisé le marronnage déjà dans *Getting rid of it* (1997) pour décrire, quelque peu en passant, la situation d'une des trois protagonistes¹¹⁰³, dans *Boy* le motif prend une tournure plus individuelle et se transforme en véritable errance initiatique.

Dans cette réadaptation en anglais, huit ans après la sortie de l'original *Misyon Garson* (1996), roman entièrement écrit en créole, le protagoniste-narrateur (Krish), un adolescent en échec scolaire, se lance dans une aventure pour la découverte de l'île et de soi-même. Lors d'une mission qu'il doit effectuer pour sa mère – cette signification est perdue dans le titre en anglais –, le jeune hindou diverge de sa route et erre pendant deux jours dans différents endroits de Maurice en faisant les rencontres les plus diverses : il se joint à deux vagabonds – symptomatiquement un Créole et un Musulman¹¹⁰⁴ –, tombe sur des voleurs, dort à la belle étoile, découvre un cadavre dans le lagon, croise des syndicalistes et assiste à leur réunion, tombe amoureux d'une fille avant de retourner à la maison suite à ce périple picaresque. C'est lors de ses pérégrinations que la référence au passé servile apparaît subtilement.

Ainsi, quand il est obligé de se cacher dans les forêts, Krish devient un « fugitive hiding in the woods » (120). Il réfléchit sur son émancipation du carcan parental et sociétal en se comparant à un marron, et souligne la difficulté de se défaire de ses chaînes et d'aller vers une liberté

¹¹⁰³ Cf. le personnage de Goldilox Soo qui après être chassée de sa maison, vit dans les bois (« [she] went out into the woodlands in the north and lived in a makeshift tent [...]. Like a runaway. Like a maroon. ») avant d'aller à la recherche d'un travail (« she and Giovanni went to Porlwi. A maroon and her child... », Collen 1997 : 60, 63).

¹¹⁰⁴ Le schéma de l'interaction (partielle) de trois protagonistes appartenant à différentes communautés est un leitmotiv chez Collen qui n'apparaît toutefois que de manière très subtile, souvent à travers les patronymes utilisés : une Musulmane (Fatma), une fille hindoue au père indo-créole, mariée à un Créole (Shynee), un descendant de coolie (le psychiatre) dans *There is a tide* (1991) ; une Musulmane (Jumila), une Créole (Goldilox Soo), une Hindoue (Sadna Joyna) dans *Getting rid of it* (1997) ; une Hindoue (Juna), une Chagossienne (Mama Gracienne), une Musulmane (Leila) dans *Mutiny* (2001).

précaire : « See how difficult it is to be a runaway. Even more difficult than being a slave ? Freedom makes me scared » (119). Lors de son errance nocturne, il est alors tout à fait significatif qu'il tombe, dans les champs de canne, sur les amas de pierres empilés autrefois par les esclaves où il trouve un refuge :

I can feel its presence. Its vibrations. It must be one of those enormous piles of rocks. Do I recognize the smell of the rocks? Does the pile of rocks have some personality it emits, from the time the rocks were piled up by slaves? I don't know. But I know it's here. I go up to the pile of rocks, feel a boulder with my palms, hug it. [...] An ideal place. Quiet. Sheltered from the night wind. Safe. (121)

Dans le passage, le « lieu de non-mémoire » (Lanzmann 1990) qui porte la trace de l'histoire esclavagiste dégage une aura particulière qui procure à Krish une expérience haptique et quasi spirituelle. Une force émane du passé servile qui guide le jeune homme dans sa prise de conscience.

Or chez Collen cette mise en lien entre hier et aujourd'hui ne se limite pas à l'esclavage, mais concerne d'autres formes de résistances anti-systémiques. De ce fait, comme ailleurs dans l'œuvre de la romancière, certaines expressions historiquement chargées et en lien avec la servitude de la plantation sont utilisées pour mieux dire la condition contemporaine¹¹⁰⁵. De plus, lors de sa sensibilisation à la cause travailliste, le protagoniste trace un parallèle entre un mouvement de grève actuel et la rébellion de détenus indiens à Belom¹¹⁰⁶ deux siècles auparavant. Car dans l'univers romanesque de l'auteur, si les dominations se répètent comme une villanelle jouant le même refrain tragique, c'est que les résistances à ces dominations se répètent aussi, tel un éternel hymne révolutionnaire. Le ton est alors clairement celui de l'inspiration historique : « The past moves into the present as we go along » (Collen 2004 : 158). Quoi de plus explicite pour non seulement assumer le passé, mais pour le prendre aussi comme modèle ! À l'image de la « mémoire exemplaire », ces lignes soutiennent ouvertement l'idée « de se servir de la leçon du passé pour agir dans le présent » (Todorov 2004 : 44).

Il est certainement possible de lire *Boy* comme le simple *Bildungsroman* d'un jeune Mauricien qui s'émancipe de sa famille, se découvre lui-même et sa société. Le texte est plus intimiste dans sa focalisation sur un seul personnage et les renvois au passé plus subtils que dans *There is a*

¹¹⁰⁵ Cf. par exemple : « overseers » (Collen 2004 : 151), « sirdar » (156), « kolom » (157), « My eyes are not blindfolded », « My mouth is not gagged » (164). Par ailleurs, Collen semble jouer sur la polysémie de l'adjectif 'maroon', qui, similaire à son utilisation en français désigne d'une part une couleur, de l'autre renvoie au marronnage. Dans ce sens, il ne nous paraît pas anodin que dans *Boy*, contrairement à *Misyon Garson*, la voiture des deux compagnons-vagabonds de Krish est décrite comme marronne, comme si la couleur devenait programmatique de l'errance : « Looking at the old Mini Traveller. Maroon in colour. », « here it is, in all its maroon glory » (195) et : « that old maroon-coloured-limousine » (52, 197).

¹¹⁰⁶ Collen parle de la propriété sucrière de Bel Ombre au Sud-ouest de l'île et de la révolte des laboureurs indiens en 1853.

tide, *The rape of Sita* ou *Muntiny*. En outre, contrairement aux romans précédents, les termes d'« esclave », de « marron », d'« engagé » sont quasiment absents et le lecteur n'a pas besoin de saisir le lien avec l'histoire pour suivre la prise de conscience et l'affranchissement d'un personnage à l'égard de ses entraves identitaires : le complexe par rapport à son frère aîné mort et la camisole de la famille, de la tradition, des valeurs ancestrales.

Or c'est justement la découverte de l'expérience collective, des profils subalternes dans leur continuité du passé au présent qui libère et responsabilise le jeune homme. À la fin du parcours initiatique, la rupture qui était déjà annoncée dans l'incipit s'est réalisée. Pas de référence mémorielle comme on la connaît dans d'autres textes, pas de soumission aveugle à une autorité ancestrale, à une tradition ossifiée – rappelons que la mère de Krish donne des ordres sous la caution de la figure du grand-père qui, sur une vieille photographie dans un lourd cadre, incarne les valeurs, la certitude, la conviction¹¹⁰⁷. Sur fond d'un récit de *coming-of-age* contemporain, Collen nous dit de choisir son passé et de s'inspirer de l'histoire de l'île pour aller en avant, ce dont témoigne l'appel programmatique du protagoniste de se tourner vers les vivants et non les morts : « *Take care of the ones who are still alive* » (115). Dans cette nouvelle identité capable d'unir présent et avenir – « *present and future unify in me* » (162) –, l'histoire, avec ses souffrances, mais surtout ses résistances, apparaît en palimpseste.

On peut donc dire que l'intrigue contemporaine de *Boy* actualise subtilement le paradigme du marronnage et réhabilite les figures subalternes dans le passé servile de l'île ; une réhabilitation qui prend toute sa valeur dans son empreinte laissée sur les identités de nos jours. L'inscription historique donne au texte une épaisseur spatio-temporelle, une signification supplémentaire sous forme d'allégorie qui fonctionne en particulier quand on sait situer le roman dans une intertextualité avec les autres œuvres de l'auteure et son credo qui consiste à renvoyer aux inévitables permanences du passé.

Chez Collen, cette dimension d'une « mémoire marronne » qui transcende selon Maunick (1979 : 26) les temporalités, se montre notamment dans le paratexte de *Misyon Garson* où l'on peut lire une dédicace très significative qui est absente dans *Boy* : « Pu tu maron ». Voilà non seulement un hommage aux oubliés de l'Histoire. Mais en accord avec la portée existentialiste qu'on connaît à l'écrivaine, l'expérience du marronnage et la condition de l'esclave fugitif sont aussi érigées en quête identitaire et opposition antiautoritaire universelles. Cela nous semble une mise en scène véritablement *postcoloniale* du passé.

¹¹⁰⁷ Cf. « [in] the heavy wooden frame [...]. He stands there, my granddad, Mr Self-Importance himself. Mr Certainty. Mr Conviction. » (Collen 2004 : 2)

Histoire d'Ashok (2001) d'Amal Sewtohul

Revisiter le passé contestataire dans l'objectif d'en faire le symbole d'une émancipation panethnique, c'est ce que nous trouvons enfin également dans notre dernier exemple, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance* (2001) d'Amal Sewtohul.

Le roman qui donne à lire des tranches de vie de quelques jeunes Mauriciens de diverses origines a un statut particulier dans la récente production littéraire de l'île et est à nos yeux une des manifestations les plus saillantes (et les plus réussies) d'un renouveau esthétique. Entre errance et quête de soi, léthargie et défaitisme, Sewtohul brosse le tableau comique et ironique – rare dans les lettres mauriciennes – d'une jeunesse en manque de repères, d'une génération entre tradition refoulée et idéalisme désenchanté d'une société moderne. À cette tonalité légère et à la thématique désinvolte se rajoute l'inclusion originelle et inédite du créole : trois chapitres entiers de quinze pages au total, traduits en français en appendice, de nombreuses expressions en créole dans le texte plus ou moins traduites ou paraphrasées, ainsi qu'un glossaire de plusieurs pages. Par un tel agencement, Sewtohul s'affirme manifestement comme médiateur et « passeur » entre cultures, fait entrer son lecteur de manière tout à fait novatrice dans « le labyrinthe du texte »¹¹⁰⁸. Il ne se contente pas d'introduire l'altérité langagière et culturelle dans le texte, mais décentre le regard au point de reléguer le français aux appendices et de bouleverser la traditionnelle relation centre-périphérie. Voilà une posture unique dans la production mauricienne et probablement aussi dans la collection « Continents noirs » de Gallimard où le roman est publié. Bien entendu, ces techniques qui peuvent être considérées comme métonymiques d'une « pensée métisse » (Laplantine & Nouss 1997, Gruzinski 1999) se retrouvent au niveau de l'intrigue.

Dans le texte très dense, la question de la mémoire fait son apparition et Sewtohul s'avère à ce sujet être une figure de proue littéraire de la « réinterprétation du marronnage » (Fuma 2004 : 39) qui permet une réappropriation contemporaine positive des résistants aux systèmes d'exploitation du passé insulaire. Ce sont deux chapitres au titre transparent qui nous intéressent à ce propos – “L'esprit marron I” (109-127) et “L'esprit marron II” (154-169). Ils montrent que l'auteur évite toute « compétition des victimes » (Chaumont 2002) et propose en revanche une mémoire multiple qui fait littéralement exploser des perspectives mémorielles conventionnelles.

¹¹⁰⁸ Jeanyves GUERIN, “Portrait de l'artiste en passeur” (in Louise BENAT TACHOT & Serge GRUZINSKI (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Presses universitaires de Marne-la-Vallée, Éditions de la Maison des sciences de l'homme Paris, 2001 : 107)

Les deux chapitres se focalisent sur un jeune personnage tamoul (Vassou), qui fait partie de ces figures désorientées à la recherche de leur identité. Hanté par la question existentielle du « qui suis-je ? » (126), Vassou a besoin d'un mentor qu'il trouve en son grand-père défunt (Manikom) qui revient des morts pour aider son petit-fils à vaincre sa dépression, pour faire son éducation. Le jeune homme a l'esprit « troublé » (110) et il semble appartenir à une génération désabusée ; il est un de ces « personnages de moindre importance », comme l'indique le titre, qui ressentent l'existence comme un échec, une absurdité¹¹⁰⁹. Par la figure de la prosopopée s'installe donc un dialogue intergénérationnel qui revisite le présent à travers le passé avant d'émanciper le jeune homme dans une initiation cathartique qui vire au surnaturel. Sous la tutelle de son grand-père « érudit » (111) et un vieil ami rodriguais (Léonard), Vassou part en effet pour une quête rocambolesque et onirique, une « course fantôme » (159) où la matière et le corps sont suspendus afin de visiter différents sites iconiques du passé mauricien. Cet « étrange voyage » (160) lui permet d'apprendre l'esprit du marron et du manaf – selon le glossaire un « créole des villages du centre de Rodrigues » (220) – figures emblématiques de l'opposition aux autorités, de la désaliénation, de l'auto-affirmation. Sujet à de permanentes mutations morphologiques, le jeune homme traverse les espaces-temps et plane au-dessus de l'île comme Farishta, le fameux héros des *Versets Sataniques* (1988) de Rushdie, survole Londres¹¹¹⁰. Il est pris dans un remou d'émotions et apprend à « vivre avec la peur » (158) pendant qu'il se retrouve tantôt coupeur de canne, tantôt poursuivi par des chasseurs d'esclaves, tantôt prisonnier, toujours guidé par les commentaires de l'ancêtre :

Je vois que tu cherches ton chemin. Tu es un manaf. Tu es un marron. Il y avait des Indiens marrons, aussi. Des Blancs marron [sic.], des Chinois marrons, toutes sortes de marrons, qu'il y a. Tous ceux qui cherchent leur liberté sont marrons. (160)

Le motif spécifique du marronnage est alors abandonné pour évoluer dans une quête d'émancipation universelle. Non seulement le protagoniste sympathise-t-il avec d'autres subalternes, révolutionnaires, contestataires aux multiples visages – un garçon africain, un cosaque, un corsaire, des Chinois, des travailleurs indiens, des Malgaches –, mais il prend même les identités de dominés d'époques et d'espaces les plus divers : « un Juif hongrois mourant de la typhoïde dans un camp de prisonniers à Saint-Martin », « un soldat révolutionnaire français », « un Gurkha en fuite de l'Inde après l'échec de la mutinerie de 1857 » (165). Similaire à la

¹¹⁰⁹ L'intrigue entière est sillonnée par une isotopie du désœuvrement et de l'absurdité et Vassou n'est qu'un exemple parmi plusieurs comme le montrent les expressions suivantes : « déprime aiguë », « la maison pleine d'ennui », « le jeu absurde et cruel de l'amour », « [la vie faite] d'instantanés creux, d'hésitations et de tergiversations, d'erreurs absurdes », « tout était absurde », « arrière-goût d'amertume », « pessimisme » (Sewtohul 2001 : 126-127).

¹¹¹⁰ La référence à l'esthétique et au projet littéraires de Rushdie nous semble, par ailleurs, assez évidente dans les deux romans de Sewtohul et leur véritable célébration de l'hybridité.

protagoniste de *The rape of Sita* (1993) de Collen qui porte le poids de 200 ans de colonisation sur elle ainsi exorcisant tous les esclaves du passé, du présent et de l'avenir¹¹¹¹, Vassou « vogu[e] d'esprit rebelle en esprit rebelle » (164) dont il s'inspire et recueille les traits. L'exemplaire des *Damnés de la terre* (1961) de Fanon que le lecteur avait trouvé parmi les objets du jeune homme (118) prend alors toute sa signification. Celui-ci agit comme un « attracteur » selon Gruzinski, c'est-à-dire un aimant qui attire dans un même espace, en faisant converger des éléments à l'origine étrangers les uns aux autres, des destins humains de provenances géographique et historique diverses qui sont investis et agencés pour leur donner un sens collectif (Gruzinski 1999 : 194). La narration se transforme en effet en un malstrom de langues, de cultures, d'ethnies, de temporalités, et de postures et sentiments contestataires de tous horizons, un véritable Chaos-monde glissantien qui culmine dans une apothéose finale où Vassou se réconcilie avec lui-même et sa terre natale. Les errances, les crises identitaires, les solitudes sont rompues ; l'interrogation identitaire du « Qui suis-je ? » a trouvé sa réponse.

Enfin, comme dans d'autres récits de transmission, le mentor ou « spécialiste de la mémoire » (Le Goff 1988 : 113) peut confier son néophyte à lui-même. « Je crois que tu iras bien, mon garçon. Je pars maintenant. Je ne reviendrai pas » (Sewtohul 2001 : 169) dit l'ancêtre, quittant son petit-fils devenu pleinement conscient de son passé, de son identité, de ses responsabilités : « Il ne se sentait plus seul. Mille rêves, mille évasions l'habitaient » (168).

Il est vrai que la représentation de l'histoire reste quelque peu cryptique et mystique chez Sewtohul. Serait-ce là une forme du surnaturel dont parle Marimoutou (2002 : 135), cette pratique capable de pallier l'absence d'origines, d'Histoire, de cosmogonies dans l'espace insulaire ? Quoi qu'il en soit, dans le roman, le symbolisme de la mémoire est clairement développé dans la notion de pluralité et de mélange. Visiblement, ce qu'Elleke Boehmer considère comme les deux paradigmes postcoloniaux majeurs – hybridité et résistance¹¹¹² – trouvent ici une articulation commune. Dans *Histoire d'Ashok*, la quête identitaire particulière aboutit à une prise de conscience aussi bien pour le jeune homme, sa génération ou sa communauté, que pour l'île entière, ainsi sensibilisés et responsabilisés pour leurs passés et identités multiples et fragmentaires. Le « cordon ombilical de la tradition » (Hall 2008d : 331) n'est dorénavant ni univoque ni incontesté. D'une part, les jeunes ont beau s'inspirer des ancêtres, ils démystifient également leur statut sacrosaint – « ne faut pas surestimer la sagesse des anciens » (Sewtohul 2001 : 122)¹¹¹³ –, posture qui brise avec les traditionnelles vénération

¹¹¹¹ Cf. « I have taken into my body what everyone here has felt for two hundred years? [...] Is this possible? That she is the medium for all the dead slaves of the past? The body for the spirits? Yes probably. » (Collen 1993 : 109)

¹¹¹² Elleke BOEHMER, « Écriture postcoloniale et terreur » (in *Littérature*, n°154 : « Passages. Écritures francophones, théories postcoloniales », Juin 2009 : 90)

¹¹¹³ De la tonalité ironique qui caractérise sa plume, l'auteur met à mal l'autorité incontestée des aïeux : « Peut-être étaient-ils [= les ancêtres] aussi anxieux et confus que nous. Évidemment, ils ne le disent pas. Avec le recul de l'âge,

des aïeux d'autres récits mémoriels. D'autre part, on ne verra point d'injonctions de monopoliser l'histoire, ni pathos, ni lamentation, ni glorification d'un ancien statut de victime. Le marronnage ne se présente pas sous forme de revendication identitaire essentialiste. L'image de l'esclave révolté s'élargit, se dissémine en une subjectivité subalterne rebelle universelle, et se transforme en un lieu de mémoire interculturel dirigé vers l'avenir.

Si les Mauriciens sont obsédés par le passé qu'ils considèrent comme une grande source d'identité et de stabilité comme le dit Boswell (2006 : 205), Sewtohul postule que l'histoire du *même* n'est pas uniquement liée de façon intime avec l'histoire de l'*autre*, mais que la différence historique devrait être incorporée dans la question mémorielle. Il est vrai que de telles visions émancipatrices ne sont, une fois de plus, pas exemptes du risque de l'universelle analogie entre victimes (Todorov 2004 : 45) qui diluerait, décontextualiserait voire désémantiserait le marronnage. Quoi qu'il en soit, l'optique du roman propose un véritable « *récit partagé* » interculturel « qui fasse place à toutes les mémoires » (Vergès & Marimoutou 2005 : 20). Similaire au je-lyrique du poème "En mémoire du mémorable" de Maunick, le protagoniste de Sewtohul, à travers son éveil et ses interrogations identitaires, finit par « ensoleiller plus que vive » sa mémoire plurielle et par retrouver, dans une apothéose pan-humaniste, sa « trace marronne » (1979 : 61). Il réinvestit le marronnage par le prisme d'une errance contemporaine, stratégie qui reviendra de façon moins explicite dans son deuxième roman¹¹¹⁴. Cela traduit à nos yeux le rapport « apaisé » à la mémoire (Ricœur 2000) d'une jeune génération d'écrivains désireux de pleinement assumer le passé de leur île. Il est le modèle d'une écriture *postcoloniale* qui « pallie les manques d'une mémoire béante et d'une culture dissoute » comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo (2006b : 239), et ceci « non pour produire un mémorial du vide, un tombeau », mais pour « faire du multiculturalisme une créolisation réelle ».

ils embellissent leurs anecdotes et font croire qu'ils étaient des êtres d'une sagesse supérieure, qui savaient toujours saisir la bonne occasion, poursuivre leurs efforts dans la bonne direction, même lorsqu'on leur disait qu'ils se trompaient, et attendre le bon moment pour la décision qu'il fallait prendre – alors qu'en fait leurs vies avaient été autant guidées par le hasard et l'erreur que les nôtres. » (Sewtohul 2001 : 119-120)

¹¹¹⁴ Dans *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes* (2009), un grand nombre de leitmotivs reviennent, voire s'intensifient par rapport au premier roman de Sewtohul – l'ironie, l'anti-héroïsme, l'errance, l'onirisme, l'hybridité, le relativisme... – comme nous l'analyserons plus tard. Le topos du marronnage y est toutefois utilisé de manière plus subtile, par exemple quand il est question des « montagnes de Rivière Noire avec leurs drôles d'histoires d'esclaves marrons » (Sewtohul 2009 : 59).

Conclusion du chapitre V

Nous avons vu que nos écrivains poursuivent, de différentes manières, l'objectif de faire ressurgir des bribes d'un passé oublié ou occulté, de peupler le vide des origines et de l'histoire de ceux laissés pour compte dans les narrations dominantes. Descendants d'ancêtres confrontés à des événements-clés ayant bouleversé l'île et ses populations, ils se posent alors comme témoins indirectes, comme porte-paroles, comme détenteurs d'une mémoire tourmentée. Les auteurs mettent en scène des 'micro-histoires' pour récupérer une parole confisquée et contester diverses historiographies officielles, dont ils investissent les silences. Ainsi, ils sont des exemples vivants du fait que « la fiction dit ce que l'histoire tait » (Affergan 1997 : 239). Les romans sont nombreux à subvertir les narrations identitaires d'hier et de nos jours, à briser le mythe de la continuité mémorielle qui avait nourri les nationalismes et la pensée moderniste, et qui continue de nourrir la *doxa* du multiculturalisme politiquement correct, en y opposant des parcelles d'une mémoire blessée. Cette mémoire est parfois actualisée et réinterprétée, et cela dans une perspective d'émancipation à l'égard de nouvelles formes de domination et de servitude.

Les analyses ont révélé qu'en opérant un renvoi permanent entre le passé d'exploitation et ses permanences, les auteurs mauriciens contribuent à cette entreprise complexe d'articuler et de penser conjointement les domaines de la mémoire, de l'interculturalité et de la violence. Notamment au sujet de l'esclavage, ils montrent qu'il s'agit d'un passé qui est, d'une part, pénible à retracer ; d'autre part, que c'est une violence inaugurale qui, sédimentée dans l'inconscient de l'île, a laissé des traces conflictuelles profondes et reste souvent difficile à dépasser. De plus, avec les métaphorisations du terme, l'esclavage n'est pas un sujet clos, ossifié, relégué aux annales, mais plutôt lieu de négociation pertinent pour des phénomènes de servitude contemporains.

Dans le cas des textes mettant en scène l'engagisme, l'immigration indienne et ses conséquences nous avons vu au contraire que certains parmi eux se cantonnent dans une héroïsation des ancêtres ainsi qu'une commémoration gratifiante des victimes du passé. On relève donc la présence d'œuvres littéraires souvent didactiques qui dessinent un *même* indien harmonieux et homogène, attribuent à *l'autre* une place fixée et refusent de faire évoluer des figures diasporiques dans des identités plurielles. À travers leurs perspectives mémorielles, de telles représentations littéraires ne sont pas sans poser problème aux interrogations contemporaines de l'interculturalité et de la créolisation. Car une partie de ces productions témoigne en effet de « la difficulté à trouver une harmonie entre origines communautaires et

fondation transculturelle » et la mise en parallèle des différentes expériences diasporiques « donne l'illusion du partage là où se maintient une séparation » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2008a : 112). D'autres fictions, en revanche, s'opposent à ces simplifications et confrontent la question diasporique à la polyphonie et au dialogue interculturel. Leurs scénographies des origines vont au-delà des œillères identitaires et montrent plutôt le potentiel de la littérature comme espace de prise de conscience afin de penser le processus mémoriel et les phénomènes sociaux à Maurice dans toute leur complexité.

Enfin, la mise en scène des paradigmes plus contemporains – le déracinement chagossien, l'errance des *boat-people*, l'actualisation de la figure du marron – sont des exemples d'un engagement *postcolonial* qui fait résonner en écho l'histoire dans le but d'une sensibilisation interculturelle ainsi que d'un regard mémoriel qui s'ouvre vers l'avenir.

Il est vrai que les transferts symboliques ne sont pas exempts du risque de l'amalgame des mémoires. Il est également vrai qu'il y a des ambiguïtés éthiques, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo (2008b : 110-111) quand la diaspora est redite, mais pas – ou à peine – la traite des victimes premières de l'océan Indien, les Malgaches, les Africains ; ambiguïté aussi, car la martyrologie très fréquente dans ces textes peut effectivement empêcher une réflexion sur les responsabilités historiques ainsi que sur la complexité du comportement humain (*ibid.*). Mais il nous semble que la posture de dire et d'interroger avec un imaginaire du passé le présent et l'avenir s'inscrit dans les tentatives d'un travail de « mémoire exemplaire » (Todorov 2004) qui non seulement essaye d'assumer le choc historique, mais y puise aussi des élans pour une éthique en évolution.

Si les auteurs arrivent à réhabiliter un passé douloureux et nié, il faut néanmoins voir que la logique de la mémoire est à l'œuvre, avec sa dialectique entre *effacement* et *conservation* (Todorov 2004 : 14), avec ses « miroirs cassés » (Rushdie 1992), ses miroirs fabulés, ses miroirs volontairement ou involontairement tordus. La possibilité de l'écart, du refoulement, de l'invention, de la transfiguration s'applique surtout quand il s'agit de transcrire un passé ancestral et non personnel ou directement vécu. En d'autres mots, si le texte littéraire nous donne des éclaircissements historiques, il ne s'agit pas d'un travail d'historien. Cela reste de la création artistique et littéraire, une représentation et un discours particuliers, c'est-à-dire des orientations et réflexions individuelles où des prises de positions biaisées, voire des excès sont non seulement normales, mais aussi nécessaires face aux trous et incertitudes concernant le passé. Par rapport à ces versions *fictionnelles* de l'histoire, il importe donc d'être prudent et de ne pas forcément y lire des références historiques fiables.

Le cas de Nathacha Appanah en est un exemple parlant. Questionnée dans une interview¹¹¹⁵ sur le lien historique et la genèse des *Rochers de Poudre d'Or* (2003), l'auteure dit qu'elle ne considère pas son texte comme un roman historique, car cela en enlèverait l'« énorme » « part d'imaginaire ». Elle souligne n'avoir fait aucun travail de terrain et qu'elle voulait « témoigner » et « donner un visage » aux migrants sur le sort desquels elle avait lu un ouvrage historique, mais elle avait surtout entendu des histoires pendant toute son enfance sur les engagés. Dans une autre interview¹¹¹⁶ qui s'interroge similairement sur le « fond historique » du roman, Appanah parle de l'effet de vivre « inconsciemment » un passé qu'elle n'a pas vécu, « de faire [s]ienne une histoire qui appartient à tout le monde ». Elle s'affirme comme « une romancière » dont le « but [ne serait] pas de dire une vérité implacable, mais d'être au plus juste des choses et dans la plus grande sincérité qui soit ». Quant au *Dernier frère* (2007), elle évoque le manque d'archive et déclare avoir voulu « imaginer » et « construire la suite » d'un journal d'une réfugiée – il doit s'agir du témoignage de Sander-Steckl (2002) – qui se concentre davantage sur le départ et le voyage et ne dit que peu de choses sur Maurice¹¹¹⁷. Rappelons que cette manière fabulatrice de combler les vides historiographiques est ouvertement mise en scène dans *Le silence des Chagos* (2005) de Patel, notamment dans la prosopopée du bateau ayant transporté les déportés et d'autres passages plus intimes et personnels ; et cela, dans un roman qui a nécessité une documentation considérable pendant des années (Plaiحه 2012) et venant d'une romancière qui manifeste explicitement dans sa dédicace le dessein de témoigner pour ceux « qui [lui] ont confié leur histoire ».

Ces exemples montrent que les versions *fictionnelles* de l'histoire de nos auteurs s'inscrivent finalement dans une perspective d'éthique et de responsabilité pour dire la complexité du monde. Car par ce qu'elle est, la littérature nous éclaire sur l'humain, nous pousse à nous interroger et introduit surtout l'ambiguïté et le doute, et il suffira de renvoyer ici aux caractéristiques et aux différentes formes de la réflexion romanesque comme nous l'avons vu antérieurement avec Kundera.

À poser enfin la question des différences entre productions d'expression anglaise et française, il semble que les uns (par exemple Gopaul, Bucktawar, Bissoonauth), en plus de leur inscription souvent non négligeable dans la pédagogie de la *doxa*, déploient une écriture réaliste, sobre et factuelle, une forme narrative de l'ordre et de l'exhaustivité ; en d'autres mots, une esthétique qui correspond, en partie, à leur posture identitaire *post-coloniale*. Collen y est l'exception notable et son œuvre complexe se rapproche de ces auteurs en français (Devi, De Souza, dans

¹¹¹⁵ Cf. < <http://www.indereunion.net/actu/NAM/intervnam.htm> > (2003)

¹¹¹⁶ Cf. < <http://www.biblioblog.fr/post/2007/11/04/720-interview-de-nathacha-appanah> > (nov. 2007)

¹¹¹⁷ Lydie PEREIRA, "Entretien avec Nathacha Appanah, Un autre horizon" (sept. 2007) [en ligne] : < <http://livres.fluctuat.net/nathacha-appanah/interviews/2432-un-autre-horizon-mauricien.html> >

une moindre mesure Appanah) qui construisent l'anthropologie négative dans le corps-même de leurs textes. Il peut en émaner une esthétique plus charnelle et violente qui ne gomme pas pour autant les complexités des enjeux identitaires en question, ce par quoi elle nous paraît plus *postcoloniale*. À l'opposé de ces anthropologies négatives, c'est l'hybridité généralisée (langagière, structurale, identitaire) de Sewtohul qui donne l'exemple le plus saillant d'une telle articulation *postcoloniale*. Bien évidemment, ces tendances ne doivent pas voiler le fait que les auteurs puisent dans des stratégies identitaires, représentationnelles et scripturales qui se retrouvent dans les deux volets de notre grille de lecture, comme le montrent dans une moindre mesure les romans de Bucktawar ou Ng Tat Chung et davantage ceux de Parmessur, Collen et Patel. Quoi qu'il en soit, malgré d'éventuelles convergences, chaque écrivain, et chaque texte, doit ultimement être analysé comme signifiant avant tout par lui-même.

Jan Assmann souligne qu'une société devient visible à elle-même et à d'autres à travers son héritage culturel. Voir quelles valeurs émergent lors du processus d'identification et d'appropriation de cet héritage et quel passé s'y affirme nous dirait beaucoup sur la constitution et les tendances d'une société¹¹¹⁸. Cela est particulièrement frappant dans la société mauricienne où le discours d'un ailleurs ancestral – avec ses connotations identitaires de pureté et de stabilité – peut être investi comme un capital culturel (Boswell 2006 : 148). Nous avons vu que ces mêmes interrogations se manifestent dans le roman de l'île et l'usage qu'il fait de la dialectique entre histoire et mémoire. Il n'est pas rare d'y observer un éclatement des registres mémoriels – à l'instar de la logique multiculturaliste officielle – qui fait paraître le constat de Thomas Hylland Eriksen, selon lequel l'invention d'une histoire partagée pour tous les groupes de l'île serait en train de se faire¹¹¹⁹, comme étant très optimiste. Cela dit, certains romanciers de l'île prennent à cœur la complexité, les pluralités, les ambiguïtés historiques de leur pays. Ils proposent des réponses à la question de Stuart Hall qui demande « comment pouvons-nous conceptualiser ou imaginer simultanément l'identité, la différence et le sentiment d'appartenance, dans le même espace conceptuel, après la diaspora » (2008d : 330) ? C'est là un enjeu de taille et de grande actualité pour la jeune nation multiculturelle qu'est Maurice et tout logiquement au centre des investissements artistiques et littéraires. Si l'on suit Derek Walcott (1974 : 1), pour qui la maturité littéraire consisterait en l'assimilation des traits de chaque ancêtre, on peut donc affirmer que certains écrivains mauriciens tendent bel et bien vers une telle maturité.

¹¹¹⁸ Cf. « Which past becomes evident in that heritage and which values emerge in its identificatory appropriation tells us much about the constitution and tendencies of a society. » (Assmann 1995 : 133)

¹¹¹⁹ Cf. « The invention of a shared history for all ethnic groups of the island is under way. » (Eriksen 2002 : 117)

Chapitre VI

Identités hybrides entre stigmatisation et interculturalité : les ambivalences des figures dans l'entre-deux

« And they tell me not to be friends with these people, they're too dark, nor with those they are too pale to meet us. [...] They classify. I mean by ethnic origin, by so called culture, by ancestral religion, by invented past language spoken, by passport, by colour, by hair, by nail and tooth.[...] Those too pale, those too dark. Those white, those black. Those Hindu those Muslim. Those Tamil. Those Chinese. Those too good for us. Those not good enough. »

(Lindsey Collen, *Getting rid of it*)

« Purity is the enemy of change, of ambiguity and compromise. Most of us indeed would feel safer if our experience could be hard-set and fixed in form. »

(Mary Douglas)

Si l'on veut résumer une situation autrement plus complexe, comme nous l'avons discuté notamment au Chapitre I, on peut dire que les relations des groupes ethniques dans la nation dite 'Arc-en-ciel' se caractérisent par deux phénomènes à la fois opposés et parallèles. D'une part, le cloisonnement des communautés dans des particularismes exogènes, à savoir la perpétuation des traditions des terres ancestrales. Ce modèle trouve son écho dans l'idée multiculturaliste de la diversité culturelle, mise en avant dans le slogan national 'unité dans la diversité'. Ici, les identités en jeu sont historiquement enracinées, relativement homogènes et stables. Le mythe de la pureté est fort, les frontières ethniques restent intactes dans l'imaginaire et les postures politiques alternent entre l'évitement de la confrontation et le compromis par le dialogue. D'autre part, cette réalité se voit juxtée ou confrontée par les concepts post- ou pan-ethniques, aux allures universalistes, de l'hybridité, de la « différence culturelle » selon Bhabha (2008 : 28-56) – qui, rappelons le, s'oppose au multiculturalisme de la « diversité des cultures ». Dans ce cas, les identités sont plus fluides et instables, deviennent ambiguës, voire insaisissables. La notion d'homogénéité cède la place à une vision plus hétérogène de la 'fusion des

horizons¹¹²⁰ et divers processus syncrétiques, tels que le métissage et la créolisation brouillent les frontières traditionnelles (raciales, culturelles, linguistiques...). Au lieu de pencher clairement pour un des phénomènes, Maurice se trouve plutôt dans une oscillation continue entre l'homogénéisation et la différenciation ethnique, la simultanéité des deux processus¹¹²¹. C'est ici que se déploie cet espace intermédiaire et en négociation permanente – entre la créolisation, l'hybridité, le transculturel d'un côté, le multiculturalisme et la diaspora de l'autre –, espace que nous avons conceptualisé ailleurs comme l'interculturalité telle qu'elle doit se penser à Maurice.

Nous avons vu qu'on a tendance de nos jours à célébrer les différentes représentations du métissage, de l'hybride et de l'interculturel dans de multiples discours artistiques et intellectuels et que les notions (ainsi que les réalités qu'elles désignent) se révèlent souvent comme une subversion particulièrement forte par rapport à des barrières raciales conventionnelles. L'invention et la fusion de nouvelles formes qui diffèrent des anciennes contiennent en effet un potentiel créateur et une force productrice particuliers. Or rappelons d'une part les critiques – entre autres Anthias (2001), Huggan (2001), Hutnyk (2003, 2005), Boswell (2006) – qui se prononcent contre l'idéalisation actuelle, les interprétations exubérantes et la néo-exotisation de(s) théories sur) l'hybridité. D'autre part, nous avons vu que Robert Young (1995) met en garde contre une utilisation contemporaine naïve du terme d'hybridité sachant qu'il est porteur d'un imaginaire très péjoré pendant l'époque coloniale. Il constate que les notions de carnaval et de créolisation ne se sont pas encore affranchies de l'idée de décadence et de dégénérescence, qu'elles n'ont pas encore entièrement été reconverties, repensées et réfléchies dans un nouveau paradigme¹¹²². Enfin, le métissage, dans sa matérialité, se révèle souvent comme l'héritage de l'esclavage, du colonialisme, du viol. Si, à l'époque coloniale, les identités métisses, interstitielles, ambivalentes, ambiguës sont en effet souvent exclues ou placées en marge des communautés et vivent leur altérité de façon très conflictuelle et intranquille, cette situation peut toujours être d'actualité de nos jours. L'obsession de la miscégénération n'est pas oblitérée et, comme le dit Jean-Luc Alber, « [d]errière le mariage des cultures, l'accouplement des corps continue à hanter l'imaginaire social » (1992 : 83). Jean-Luc Bonniol (1992), de son côté, a puissamment montré comment, dans le cas des Antilles, la servitude a gardé une trace visible dans l'identité des descendants d'esclaves, et a continué à segmenter la société à travers la généalogie inscrite sur le corps. Enfin, les circonstances violentes de l'origine métisse impliquent, selon Françoise

¹¹²⁰ Eriksen (1998 : 170) se sert du terme « merging of horizons » de Hans-Georg Gadamer, philosophe allemand qui est l'un des plus importants théoriciens de l'herméneutique.

¹¹²¹ Cf. « there is a continuous swing between homogenisation and ethnic differentiation; [...] the two processes are taking place simultaneously. » (Eriksen 1998 : 187)

¹¹²² Cf. « we may say that the identification here of hybridity with carnivalization and creolization as a means towards critical contestation of a dominant culture suggests that the threat of degeneration and decay incipient upon a 'raceless chaos' has not yet been fully redeployed and reinflected. » (Young 1995 : 25)

Vergès (1999) que le phénomène ne peut pas être lu en dehors du déséquilibre historique du pouvoir entre les sexes¹¹²³.

Dans le présent Chapitre VI¹¹²⁴, nous nous interrogerons sur la façon dont le roman mauricien contemporain traite la question des identités hybrides, des figures du métissage, de personnages qui se retrouvent dans l'entre-deux des appartenances. L'attention ne sera donc pas portée ici sur le métissage langagier – dans le sens de la valorisation de l'interlangue, de l'insertion du créole, de l'exhibition de la 'déviance' ou différence sur les plans lexical, morphosyntaxique, rhétorique par rapport aux langues dominantes (français, anglais) –, mais davantage sur la construction et mise en scène des personnages, leur relation à l'environnement social, leurs dynamiques et fonctionnements idéologiques et identitaires dans l'univers insulaire.

Pour discuter le sujet de l'hybridité identitaire, nous proposons une lecture de la figure du Métis – ou du Mulâtre –, car d'une part celui-ci jouit d'une présence importante en tant que protagoniste dans les récentes œuvres fictionnelles de Maurice; d'autre part, il a traditionnellement un rôle charnière en société et il cristallise en lui bon nombre de phénomènes qui concernent directement le vivre-ensemble insulaire, le communalisme, les représentations du *même* et de l'*autre*. Le Métis/Mulâtre est une figure qui négocie en effet en permanence son identité ambivalente, sa différence par rapport à des catégories, taxonomies, appartenances (perçues comme) plus traditionnelles, 'normatives' et 'pures'. La question de la supposée pureté et d'une prétendue norme est en effet d'une importance capitale, raison pour laquelle nous verrons lors de notre discussion souvent le Blanc franco-mauricien comme toile de fond normatif, fantasmatique et fantasmé. Dans le système colonial, le Franco-Mauricien – l'aristocrate, le planteur, l'industriel... – domine la pyramide socioéconomique et racio-culturelle sur le plan matériel, idéologique et symbolique. Enraciné dans un passé soi-disant glorieux, il s'affirme comme détenteur de savoir, symbole de progrès, garant de moralité et des valeurs, établissant ainsi un code et une esthétique qui deviennent norme et exemple à imiter pour d'autres communautés. Selon une dialectique hégélienne où le regard se dirige vers le haut, le

¹¹²³ Cf. « The violent circumstances of the *métis* origin have haunted the imagination of Creole societies. » et : « ...more than often, the source of métissage was the rape of the woman of color. » (Vergès 1999 : 247)

¹¹²⁴ Notons que nous reprenons et développons ici deux de nos articles aux titres suivants : "Identités hybrides hier et aujourd'hui : entre stigmatisation et propositions interculturelles dans la littérature anglo- et francophone de l'île Maurice" (in Mar GARCIA, Felicity HAND & Nazir CAN (éd.), *Indicities/Indices/Índicios. Hybridations problématiques dans les littératures de l'Océan Indien*, Ile-sur-Têt [La Réunion], Éditions K'A, 2010 : 61-85) et : "Les hiérarchies socio-économiques et ethniques à l'île Maurice : homogénéités et ruptures dans l'identité des Franco-Mauriciens" (in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 26., n° 2, automne 2011 [sous presse])

colonisé, dans un processus d'aliénation psychologique, va jusqu'à intérioriser l'infériorité imposée. Ces processus d'idéalisation mimétique (Lionnet 1993a : 105) ont été largement analysés par les premiers critiques postcoloniaux – Fanon, Césaire, Memmi, et bien d'autres –, et nous les retrouverons fréquemment dans nos textes.

De plus, la question de l'hybridité ne sera pas limitée ici à une seule identité biologique, mais sera aussi comprise au sens d'un métissage symbolique ou conceptuel. Il témoigne, lui-aussi, de la rencontre de deux (ou plusieurs) systèmes de valeurs tout à fait différents ainsi que de leur interaction subtile et complexe : conjonctions, disjonctions, brouillages.

Après quelques brefs rappels et considérations théoriques – on ne reviendra toutefois pas sur le concept-clé des *postcolonial studies* qu'est l'hybridité [→ III.2.5.4] –, on analysera donc la représentation de la figure du Métis telle qu'elle se présente de manière plus ou moins explicite dans une dizaine de romans contemporains qui font résonner de multiples échos entre eux.

Notre perspective à la fois diachronique et synchronique discutera le sujet dans un premier temps dans des romans qui disent un chronotope colonial. Marie-Thérèse Humbert dans *À l'autre bout de moi* (1979), Julia Blackburn dans *The Book of Colour* (1995) et Renée Asgarally dans *La brûlure* (2003) portent leur regard vers le passé pour donner à lire et problématiser les attitudes stigmatisantes d'une époque antérieure. Leurs textes témoignent des univers clos et manichéens des Mulâtres et des colons blancs, des phénomènes de hiérarchisation et d'exclusion ethnicistes, des considérations racistes du métissage comme souillure, des hantises de la couleur de la peau... Mais on verra également de subtiles failles et subversions à l'intérieur de l'omniprésente situation coloniale et ses logiques communautaristes de stabilité et d'homogénéité.

Comme notre démarche interprétative est motivée par le souci de réfléchir sur la question des continuités et des ruptures dans la mise en scène des univers colonial et post-colonial mauriciens, nous analyserons dans un second temps des romans qui pensent des chronotopes contemporains : d'abord, conjointement, *There is a tide* (1991) de Lindsey Collen, *Le désamour* (2004) de Lilian Berthelot, *The snake spirit* (2002) de Chaya Parmessur, *Le Portrait Chamarel* (2001) de Shenaz Patel ; puis, successivement, *La maison qui marchait vers le large* (1996) de Carl de Souza, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance* (2001) d'Amal Sewtohul et *L'homme qui penche* (2003) de Bertrand De Robillard. Ces textes, s'ils divergent sur plusieurs aspects thématiques, discursifs et narratifs, révèlent des mises en récit similaires des questions identitaires qui nous intéressent, ce qui permettra une comparaison fructueuse. On y trouvera d'un côté des permanences des anciennes logiques manichéennes et cloisons identitaires ; une certaine longévité de l'imaginaire et des clichés coloniaux et des phénomènes d'idéalisation mimétique et, en conséquence, la persistance du mal-être métis et d'autres figures

ambivalentes et hybrides. En même temps, ils proposent une déconstruction des taxonomies coloniales et une ouverture ethnique. Ils postulent une valorisation des identités interstitielles ainsi qu'un au-delà des verrouillages communautaires, afin d'investir une politique et une poétique de l'interculturel. Que cela ne mène pas forcément à une communication réussie entre *même* et *autre* et des logiques métisses sans failles, mais que certaines apories identitaires perdurent montre que les écrivains ne tombent pas dans une exaltation simpliste du sujet même s'ils affirment des ouvertures et solidarités interethniques, même s'ils s'engagent pour une identité métisse assumée.

En allant à l'encontre des clichés d'une harmonie excessive à la fois inter- et trans-ethnique, les auteurs montrent le caractère toujours conflictuel du métissage qu'une approche critique 'hybride', à la croisée de théories post-coloniale, psychanalytique, philosophique et anthropologique est susceptible de dévoiler. Ils mettent en scène les enjeux et logiques identitaires du sujet qui oscillent entre continuité et rupture, entre évolution et longue durée, autrement dit entre le colonial et le post-colonial. Ce faisant, ils révèlent alors le caractère foncièrement conflictuel, ambivalent et hybride de ces lieux identitaires et montrent la complexité des relations sociales à Maurice qui se jouent à la croisée des appartenances, avant tout ethniques et socioéconomiques.

Notons qu'à côté des travaux de Mary Douglas (1966)¹¹²⁵ et de René Girard (1972)¹¹²⁶, nous nous appuyons en particulier sur les réflexions de Julia Kristeva¹¹²⁷, son interprétation de « l'inquiétante étrangeté » (*Unheimlichkeit*) freudienne et sa notion d'abjection, influencée par Douglas. Par cette fusion conceptuelle entre lecture postcoloniale et psychanalyse, nous nous inscrivons dans une posture de « psychanalyse située », avancée par Anne McClintock (1995) justement au sujet des questions sur l'abjection¹¹²⁸.

¹¹²⁵ Mary DOUGLAS, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* (London & New York, Routledge, 2007 [1966])

¹¹²⁶ René GIRARD, *La violence et le sacré* (Paris, Grasset et Fasquelle, coll. « Hachette Littératures », 2006 [1972])

¹¹²⁷ Julia KRISTEVA, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection* (Paris, Seuil, coll. « Tel Quel », 1980) et *Étrangers à nous-mêmes* (Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1988)

¹¹²⁸ Selon McClintock (1995) qui propose une lecture postcoloniale de la théorie de l'abjection, le mécanisme de l'abjection s'apprête idéalement à regarder les zones inexplorées par la psychanalyse et l'analyse marxiste, tout en compromettant radicalement la séparation historique des deux disciplines (« Abjection shadows the no-go zone between psychoanalysis and material history, but in such a way as to throw their historical separation radically into question », 72). En suggérant l'idée d'une 'psychanalyse située' (« *situated psychoanalysis* », 72), adaptée aux contextes culturels respectifs, la chercheuse appelle de ses vœux une fusion conceptuelle, car chacune des disciplines ne tient pas compte d'éléments – la psychanalyse exclut la race, l'empire, la classe, l'économie... ; l'approche matérialiste exclut l'inconscient, le désir, l'identité sexuelle, l'irrationnel... – qui peuvent s'avérer essentiels pour une analyse postcoloniale.

Métis, Mulâtres, « presque-blancs-mais-pas-tout-à-fait » : ambiguïtés d'une figure porteuse des traces de l'héritage colonial

« en raison du teint métissé de sa peau, sa présence suscitait chez les propriétaires des attitudes d'ambiguïté telle qu'on préférerait l'ignorer »

(Serge Ng Tat Chung,
Terre d'orages)

La recherche est quasi unanime quant aux significations antagonistes du métissage. La figure du Métis tend en effet à osciller entre l'idée d'une alliance chanceuse et d'un douloureux échec, entre une « confluence harmonieuse des altérités » et une « synthèse contre nature » (Alber 1992 : 83). Nous avons d'une part une perspective positive qui en fait un héros et réconciliateur, le symbole privilégié de la médiation et de la fusion pour lier deux (communautés) opposé(e)s ; d'autre part, il apparaît sous l'aspect d'un « mixte monstrueux » et d'une difformité transgressive et insupportable, le symbole de la trahison, de la duplicité, de l'imposture, d'une intelligence dévoyée au service d'une dangereuse amoralité ce qui le pousse à la marginalité¹¹²⁹. Le sujet introduit donc la question de la transgression comme *hybris*, c'est-à-dire du dépassement d'une mesure, de la violation d'une limite morale, de l'effraction d'espaces qui sont censés démarquer, ultimement, d'un non respect des lois divines (Westphal 2007 : 72-73). En particulier dans les taxonomies coloniales désireuses d'instaurer une division fondamentale binaire entre Noir et Blanc, le Métis est généralement diabolisé (Young 1995 : 180). C'est ici que métissage devient synonyme de miscégénéation dans le sens d'un amalgame pernicieux qui produirait une race inférieure, dégradée, corrompue, dégénérée menant enfin au 'chaos sans races' (*ibid.* 18-19), sachant que 'métis', 'miscégénéation' et même 'race' désignent initialement des figures sociales¹¹³⁰.

¹¹²⁹ "Avant-propos" (in Marimoutou & Racault 1992 : 6)

¹¹³⁰ Selon Young (1995 : 144), le terme 'miscégénéation' prend ses origines dans un pamphlet new-yorkais en 1864. L'expression prend une dimension raciale et biologique pour échapper à l'ambiguïté du terme 'amalgame' qui est également utilisé pour la restauration de l'Union (nous sommes en pleine guerre de Sécession entre le Sud esclavagiste et le Nord abolitionniste). Plus rare en français, le terme est toutefois utilisé, par exemple, par Bonniol (1992 : 124, 127, 148...), Bastide (1970) et Arno & Orian (1986 : 156). Quant à l'étymologie de 'métis', c'est Gruzinski qui souligne en effet qu'initialement, il ne se réfère pas au mélange biologique, mais à un choix politique : dans l'Espagne médiévale, les métis, alors appelés *mistos*, étaient les Chrétiens qui s'allient aux Musulmans contre le roi catholique (Gruzinski [1999 : 37] cite Carmen BERNAND, *Mestizos, mulatos y ladinos en Hispano-America : un enfoque antropológico y un proceso histórico*, 1997). On constate enfin une étymologie analogue pour l'expression moderne de 'race'. D'après Balibar (1997d : 277-279), 'la race' ne possède pas initialement une signification nationale ou ethnique, mais une signification de classe : ici, ladite 'race supérieure' de la noblesse héréditaire, là, la dite 'race des ouvriers'. Le racisme aristocratique et bourgeois du XIX^e siècle étant lié à l'accumulation du capital et visant le prolétariat en tant que population exploitée et politiquement menaçante, il importait alors, pour le maintien des hiérarchies, de faire corrélés les catégories socio-économique, anthropologique et morale, autrement

Dans les îles tropicales productrices de stéréotypes exotiques, le Métis se superpose de plus à l'ambivalence fantasmatique du lieu même, tantôt enchanté comme terre édénique, tantôt avili comme enfer maudit¹¹³¹. Plus généralement, une identité qui se caractérise par l'ambiguïté, la variabilité et l'incertitude, où la frontière du *même* est en jeu (par rapport aux taxonomies dominantes), s'apparente à l'*abject* du corps social. Comme le dit Kristeva, l'abject c'est « ce qui perturbe une identité, un système, un ordre. Ce qui ne respecte pas les limites, les places, les règles. L'entre-deux, l'ambigu, le mixte » (1980 : 12). Il met en scène des confins fragiles où les identités sont « doubles, floues, hétérogènes, animales, métamorphosées, altérées » (*ibid.* 245). Nous reviendrons plus tard sur la façon dont le métissage s'inscrit dans cette logique et les mécanismes qui en découlent.

Il n'est pas étonnant que dans la littérature et le roman coloniaux, le métissage, comme le souligne Marimoutou, « s'il est mis en scène, [ce soit] toujours dans la distance ou la faille, du désir dans le meilleur des cas, sinon du cauchemar ou de la menace » (1992 : 250). Il témoigne de l'héritage conflictuel de l'esclavage. Dans le cadre mauricien, on pense à *Georges* (1843) d'Alexandre Dumas, qui, à travers son protagoniste éponyme – homme métissé qui rentre à Maurice après un séjour en France –, aborde la question de la race et du racisme et présente une fresque historique de la vie des esclaves. Loin de suggérer le métissage comme une belle synthèse des différences, ce roman thématise le vécu malheureux du phénomène qui peut conduire au déchirement intérieur et au sentiment d'aliénation aussi bien qu'à l'ostracisme social. Cette quête d'appartenance et de positionnement des figures métisses qui, en raison du rejet d'une partie de leur identité, aboutit fréquemment à la déchirure intérieure, mène également souvent à des fantasmes de filiation.

Il est vrai que le métissage, de par sa qualité synthétique, possède un caractère subversif et dans ce sens, on peut compléter le codage épistémologique traditionnel de la *déviance* à la norme par le potentiel de la *défiance*, d'une remise en question de l'ordre du monde¹¹³². Ainsi, le métissage fonctionne comme un 'désordre' dans un système de classification d'unités et de formes distinctes, et symbolise à ce titre le danger en même temps qu'il confère un pouvoir¹¹³³. Plus récemment, de nombreux penseurs d'ici et de là – la *Créolité* antillaise,

dit, d'établir une procédure de « racisation ». Le fait que l'idée de dégénérescence se présente à la base plutôt comme une figure sociale, dans le sens de la classe 'dégénérée' et 'anarchiste' des travailleurs, se retrouve également chez McClintock (1995 : 47). Cela étant dit, au-delà de ces terminologies de la 'race' qui peuvent étonner d'une perspective contemporaine, il est évident que ces relations de domination s'intensifient avec le facteur différentiel de la 'couleur'.

¹¹³¹ Roger TOUMSON, *Mythologie du métissage* (Paris, PUF, coll. « écritures francophones » 1998 : 19)

¹¹³² Cf. Danielle TRANQUILLE, "Inscriptions of dev/fiance: *métissage* in Mauritian literature" (in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 8, n° 2, 2005 : 199–218)

¹¹³³ Cf. « Disorder [...] symbolises both danger and power. » (Douglas 2007 : 117)

Glissant, Maunick, Stefan Zweig¹¹³⁴...– ont également investi la condition métisse non pas comme ‘simple’ emblème d’une politique d’émancipation, mais comme une proposition quasi prophétique. Ces propositions ne sont pas restées sans critique, nous l’avons vu¹¹³⁵. Car la plupart du temps, cette condition métisse est vécue comme un malaise et non comme un dépassement heureux des barrières raciales préfigurant une quelconque vision euphorique d’une humanité future magiquement réconciliée avec elle-même (Marimoutou & Racault 1992 : 7).

Les terminologies autour du métissage sont aussi multiples que complexes et véhiculent souvent, peut-être encore plus que d’autres ethnonymes, des charges affectives. ‘Mulâtre’, ‘milat’, ‘métis’, ‘gens de couleur’, ‘métis créole’, ‘colourds’, ‘dimoune coulèr’, ‘créole bourgeois’, ‘créole blanc’, ‘sang-mêlé’, ‘mélanzé’, ‘Blanc mélangé’, ‘Blanc-Mulâtre’, ‘ferblanc’ sont autant de termes aux traits et frontières mouvants. En même temps, il s’agit là d’appellations différentielles et oppositionnelles, dans notre cas par rapport aux Franco-Mauriciens et aux Créoles. On note le poids idéologique de l’expression de ‘Mulâtre’, car similaire au couple ‘noir/noirâtre’, une telle suffixation prend facilement une connotation négative, de même que la sonorité et étymologie péjoratives des termes ‘milat’ et ‘mulatto’¹¹³⁶. Cela dit, à Maurice, le terme de ‘Métis’ est rarement utilisé au profit de celui de ‘Mulâtre’ ou ‘gens de couleur’, tous se distinguant de l’ethnonyme ‘Créole’ qui dénote un phénotype plus foncé et d’ascendance africaine.

Nous avons déjà exposé ailleurs la genèse du groupe des gens de couleur. Souvent issus de l’union de propriétaires sucriers et de femmes-esclaves, ils émergent en effet comme une catégorie ethnique pendant la colonisation française et au centre des bouleversements sociaux des années post-abolitionnistes. Il leur est interdit d’hériter de leurs pères lors qu’ils sont susceptibles de recevoir de l’éducation en contrepartie : ils sont alors socialement et culturellement plus proches des Blancs franco-mauriciens que tout autre groupe. Néanmoins, ils sont exclus par ce groupe auquel ils désirent traditionnellement accéder. Rejetés par les Blancs et rejetant de leur côté les Créoles à une position inférieure, le groupe se structure progressivement en « *quasi-ethnie* » (Alber 1992 : 89).

¹¹³⁴ Cf. Stefan ZWEIF, *Brésil, terre d’avenir* (1942)

¹¹³⁵ On rappellera ici, à titre d’exemple, la forte critique de Roger Toumson pour qui le discours de la *Créolité* est une réinscription du mythe colonial paternaliste du métissage. Il parle d’« [u]n mythe postmoderne de la langue et de la culture créoles [qui] est venu se superposer au mythe romantique de la race et de la nature créoles » (1998 : 20). Pour le théoricien, la *Créolité* ne conquiert qu’une liberté résiduelle et symbolique, car « [l]e vrai problème, celui de la persistance des frontières séparant les mondes, les histoires et les sujets, n’est pas posé » (*ibid.* 76).

¹¹³⁶ Robert CHAUDENSON, “Mulâtres, métis, créoles” (in Alber, Bavoux & Watin 1992 : 24). C’est Robert Young (1995) qui démontre *in extenso* les connotations raciales traditionnelles du terme de ‘mulatto’ où une taxonomie racio-sociale est amalgamée à la miscégénéation de la ‘mule’ ainsi que ses attributs biologiques stigmatisants : fertilité décroissante, voire stérilité, faible santé...

Rappelons que selon Arno et Orian les Mulâtres/Métis sont révélateurs de tout ce qui touche à la problématique intercommunautaire à Maurice. Ils sont décrits comme « groupe charnière et représentatif des contradictions inhérentes et fondatrices de la société mauricienne » (1986 : 130), comme « miroir des contradictions sociales de l'île » (65) et « miroir des craintes généralement éprouvées par tous » (126). Tout logiquement, ils jouent un rôle particulier dans la dynamique de ce que les chercheurs désignent comme la « société du regard » ; une dynamique qui, si l'on reprend le terme de « (pou)voir racial » d'Achille Mbembe¹¹³⁷, s'inscrit bien évidemment dans le fonctionnement du racisme et son économie autour des regards, de la corporalité, du phénotype :

Dans une large mesure, ce que l'on appelle la « race » est avant tout une monnaie iconique. Elle surgit au détour d'un commerce – celui des regards. C'est une monnaie dont la fonction est de convertir cela que l'on voit (ou cela que l'on choisit de ne point voir) en espèce ou en symbole au sein d'une économie générale des signes et des images que l'on échange, qui circulent, auxquelles on attribue ou non de la valeur, et qui autorisent une série de jugements. De la « race », on peut dire qu'elle est à la fois image, économie, corps et miroir énigmatique. Elle joue un rôle singulier dans une économie des ombres où c'est la vie en tant que telle qui est en jeu. (Mbembe 2007 : 43)

Dans *À l'autre bout du moi* (1979) de Marie-Thérèse Humbert, les gens de couleur sont symptomatiquement appelés les « presque-blancs-mais-pas-tout-à-fait » (21), ce qui fait intimement écho à la manière dont Homi Bhabha décrit l'ambivalence du discours de la *mimicry*, un des piliers de sa théorie de l'hybridité : « *almost the same, but not quite* » (2008 : 122). L'expression très parlante du « presque-blanc » reflète d'une part le phénotype européen ou plutôt clair. Or le statut complexe du Mulâtre/Métis varie considérablement, et ce non seulement selon la 'noirceur' relative de sa couleur de peau, mais aussi eu égard à la taille de sa fortune. Il peut donc être vu comme une sous-catégorie davantage sociale que 'raciale' classant les Créoles au phénotype relativement blanc (Eriksen 1998 : 20) et est l'exemple par excellence des ambivalences dans le concept d'ethnicité, de l'étroite corrélation des notions de race et de classe, de la sédimentation de la question ethno-raciale en de rapports sociaux. S'il est en effet le produit d'une rencontre interracial, le Mulâtre/Métis est un « être socio-symbolique », autrement dit, « un objet construit dans et par l'interaction sociale »¹¹³⁸.

Il y a, en fonction du contexte, une grande différenciation à l'intérieur de la catégorie Créole/Gens de couleur¹¹³⁹ et on constate qu'il est souvent difficile de faire la distinction entre

¹¹³⁷ Mbembe (2007 : 44) s'inspire du fameux passage fanonien sur la distribution du regard dans le chapitre "L'expérience vécue du Noir" de *Peau noire masques blancs* (1952).

¹¹³⁸ Jonathan J. SHEIK-AMODE HOSSEN, "La notion de métissage : vérité idéologique et réalité symbolique" (in Alber, Bavoux & Watin 1992 : 67, 78)

¹¹³⁹ Cf. « the Coloured-Creole category is a slippery and elusive one with a great deal of internal differentiation. » (Eriksen 1998 : 16)

gens de couleur et bourgeoisie créole (Carpooran 2003b : 40). Afin de prévenir la perméabilité de leur groupe par rapport aux Créoles au phénotype plus foncé, les gens de couleur opèrent « un verrouillage obsessionnel du patrimoine génétique » (Alber 1992 : 89). C'est là une logique qui paraît analogue à la problématique de la « blanchitude », verrouillée elle-aussi, car postulée non comme un trait phénotypique, mais généalogique (De Robillard 1990 : 53). On notera enfin que ces mécanismes d'éviction et d'inclusion, ces dynamiques de pureté et d'impureté se font sur des frontières malléables et perméables et n'interdisent pas des affiliations et solidarités multiples, même si le relationnel reste un enjeu crucial¹¹⁴⁰. Suivant d'une part Lau Thi Keng (1991 : 137) pour qui l'appellation 'gens de couleur' est de moins en moins utilisée, de l'autre Arno et Orian (1986) et Furlong (2005) qui n'opèrent pas de distinction entre 'Mulâtre' et 'Métis'¹¹⁴¹, nous utiliserons donc par la suite le terme de 'Mulâtre', bien entendu sans ses possibles connotations et sonorité péjoratives.

Analysons, dans un premier temps, comment sont dites et problématisées la figure du Mulâtre et les identités métisses dans des romans qui mettent en scène un chronotope colonial.

¹¹⁴⁰ Cf. « Le métis qui représente le pivot de doux cyclones ethniques, rarement menaçants, doit être attentif à la multiplicité des couloirs relationnels sans se tromper de passerelle de parenté ou de voisinage. » (Arno & Orian 1986 : 10)

¹¹⁴¹ Notons que d'aucuns distinguent entre 'Mulâtre' et 'métis' qui, s'ils traduisent tous les deux l'idée d'un métissage généralement très clair, renverraient ainsi à une filiation respectivement africaine et indienne.

VI.1 Questions de métissage dans des romans aux chronotopes coloniaux

VI.1.1 Verrouillages ethniques, cloisons (et failles) identitaires chez Marie-Thérèse Humbert, Renée Asgarally et Julia Blackburn

Les trois romans que nous nous proposons d'analyser par la suite se présentent ainsi. À *l'autre bout de moi* (1979) de Marie-Thérèse Humbert – dorénavant un classique contemporain de la littérature mauricienne, ayant capté un intérêt certain parmi la critique universitaire¹¹⁴² –, thématise l'identité conflictuelle d'une famille de « presque-blancs-mais-pas-tout-à-fait » (Humbert 21) pendant les années 1950 dans l'île. Il s'agit d'un groupe de « sang-mêlé » particulier, c'est-à-dire des « gens de couleur » au phénotype très clair et avec « quelques gouttes de sang impur » (*ibid.*) – soit indien, soit africain –, mais pas assez pour appartenir à ces deux autres groupes non blancs¹¹⁴³. De manière générale, le microcosme familial peut être considéré comme le reflet de clivages sociaux. Mais c'est notamment à travers la rivalité des sœurs jumelles que le roman, tel un autoportrait schizophrénique ou un récit de dédoublement de personnalité (Lionnet 1991 : 219), donne à voir deux univers psychologiques, identitaires et idéologiques diamétralement opposés : celui de la narratrice Anne Morin, élitiste, communautariste, souffrante de son statut de Mulâtre, aspirant au milieu privilégié des Franco-

¹¹⁴² Cf. entre autres : Jean-Louis JOUBERT, "À *l'autre bout de moi* de Marie-Thérèse Humbert et la littérature mauricienne" et Solange MAUGARNY, "L'espace, métaphore essentielle dans *À l'autre bout de moi* de Marie-Thérèse Humbert" (in *Itinéraires et contacts de culture*, vol. 2, « L'enseignement des littératures francophones », Paris, L'Harmattan, 1982 : 113-126 et 127-139) ; Danielle CHAMARY, *Le roman féminin de l'île Maurice* (Thèse de doctorat, Université de Nantes, 1985) ; Vicram RAMHARAI, *Interactions sociales dans 'A l'autre bout de moi' de Marie-Thérèse Humbert* (Petite Rivière, Maurice, Best Graphics, 1990) ; Lionnet (1991) ; Issa ASGARALLY, "L'œuvre de Marie-Thérèse Humbert" (in *Notre Librairie*, n° 114, *op. cit.* 1993 : 110-114) ; Shakuntala BOOLELL & Bruno CUNNIAH, *Fonction et représentation de la Mauricienne dans le discours littéraire* (Rose Hill, Maurice, 2000 : 151-158) ; Françoise LIONNET, "Transcolonialismes : échos et dissonances de Jane Austen à Marie-Thérèse Humbert et d'Emily Brontë à Maryse Condé" et Kumari ISSUR, "Multilinguisme, intertextualité et interculturalité dans la littérature mauricienne : les cas de Marie-Thérèse Humbert, Ananda Devi et JMG Le Clézio" (in Robert DION, Hans-Jürgen LÜSEBRINK & János RIESZ (éd.), *Écrire en langue étrangère*, Québec : Nota Bene/IKO-VERLAG, 2002 : 227-243 et 339-355) ; Nalini THAMPI, "Marie-Thérèse Humbert et *À l'autre bout de moi* : de l'altérité vers l'identité" (in Issur & Hookoomsing 2001 : 385-393) ; Stéphanie Cox, "La jumelle "ambiguë" : La crispation identitaire dans *À l'autre bout de moi* de Marie-Thérèse Humbert" (in *Études Francophones*, n° 17, automne 2002 : 73-87) ; Tranquille (2005) ; Prabhu (2007) ; Ravi (2007) ; Eileen LOHKA, "Entre idéal et réalité. Le stigmate de l'hybridation traduit dans la littérature indocéane" (in Garcia, Hand & Can 2010 : 47-60) ; Arnold (2010).

¹¹⁴³ La difficulté d'une appellation ethnonymique stable se montre dans les travaux de recherche : Asgarally (1993) utilise le terme de 'métis' tandis que Boolell & Cunniyah (2000) optent pour celui de 'Mulâtre' ou 'Mulâtresse'. Thampi (2001) oscille entre 'Mulâtre' et 'gens de couleur' et Lohka 2010 maintient uniquement la vieille expression 'gens-de-couleur'. Parmi les chercheurs écrivant en anglais, Lionnet (1991), Tranquille (2005) et Ravi (2007), utilisent 'métis' (échappant ainsi à des connotations et à la sonorité péjoratives du terme 'mulatto') alors que Prabhu (2007 : ch. 4 et 5), consciente de l'hétérogénéité de l'ethnonyme parle néanmoins de 'créole'. Dans le roman lui-même, il est question, à côté des appellations « presque-blancs-mais-pas-tout-à-fait », « sang-mêlé », « gens de couleur » (Humbert 21), du groupe des « mulâtres et métis » (324) conjointement, sachant que c'est l'élément indien qui son fait 'irruption' transgressive dans la filiation et le phénotype blancs des protagonistes.

Mauriciens ; celui de sa sœur Nadège, plus ouverte aux cultures exogènes, qui adopte une posture contestatrice, blasphématoire et révolutionnaire face aux autorités et traditions. Le titre indique déjà la complexité de la (dés)union des deux personnages qui se verra évacuée dans un processus cathartique. Dans une intrigue riche de plus de 400 pages, qui se veut en effet comme une libération pour Anne à travers une narration en rétrospective depuis son exil en France, Humbert pense le lieu instable des protagonistes métissés, se situant entre le panthéon inaccessible des Blancs et les univers méprisés et rejetés des autres communautés.

La folie, l'onirisme, la malédiction, les hallucinations et l'abject sont des motifs-clés dans *The Book of colour* (1995) de Julia Blackburn. L'œuvre complexe alterne fréquemment voix et focalisations, enchevêtre lieux (Angleterre, Seychelles¹¹⁴⁴, Maurice) et temps (fin du XIX^e siècle jusqu'à la deuxième moitié du XX^e siècle, voire au-delà, si l'on prend en compte le caractère autobiographique du roman¹¹⁴⁵). Il se présente comme un travail de mémoire aussi dense qu'opaque d'une narratrice qui retourne dans la maison de son enfance et, dans des conversations imaginées (avec son grand-père, avec un cochon) et réelles (avec son père), élucide progressivement les non-dits et mystères du présent et du passé¹¹⁴⁶. Se fait, sur fond d'un processus mémoriel¹¹⁴⁷ – qui rappelle, mais va au-delà de la prosopopée chez Sewtohul – une véritable prise de conscience cathartique d'un passé familial hanté par les fantômes des ailleurs tropicaux, et en particulier le métissage. Car s'il s'agit d'un livre qui met la question de la couleur au centre de son intrigue, comme le fait transparaître le titre du roman, c'est non pas pour dire une dynamique harmonieuse entre chromatismes et phénotypes, mais plutôt leur confrontation totale. Avec sa mise en scène d'un rapport pathologique au métissage, le texte de Blackburn ressemble à mains égards à *Wide Sargasso Sea* (1966) de Jean Rhys, fameuse réécriture postcoloniale de *Jane Eyre* (1847) de Charlotte Brontë.

¹¹⁴⁴ Rappelons que les Seychelles sont jusqu'en 1903, donc à l'époque où se déroule l'intrigue de notre roman, une dépendance de Maurice avant de devenir colonie britannique à part entière.

¹¹⁴⁵ Notons que l'édition de Blackburn dont nous nous servons (London, Jonathan Cape, 1995) identifie le roman clairement comme une œuvre fictionnelle – à travers l'indice paratextuel « a fiction » –, tout en mentionnant une référentialité autobiographique et mémorielle : d'une part, un commentaire éditorial sur la deuxième de couverture signale qu'il s'agit d'une « méditation extraordinaire des grand-père et père de Blackburn », de l'autre les remerciements de l'auteure s'adressent à une liste de gens à Maurice qui portent à la fois son nom que celui d'autres personnages dans le roman). Une édition plus récente (London, Random House, 2002) marque davantage l'hybridité générique à travers le sous-titre parlant "A family memoir" et une vieille photo en noir et blanc d'une femme créole de bonne société sur la couverture. Remarquons enfin que Blackburn est née en 1948 et que son père vit de 1916 à 1977.

¹¹⁴⁶ Notons que Blackburn est connue pour les libertés qu'elle prend dans son écriture biographique en s'insérant dans la conscience de ses sujets (Miki FLOCKEMANN, "Memory, Madness and Whiteness in Julia Blackburn's *The Book of Colour* and Rachel Zadok's *Gem Squash Tokoloshe*" [in *The English academy review*, vol. 25, n°2, 2008 : 17] cite Linda SIMON in *New York Books Review*).

¹¹⁴⁷ Cf. « Is it possible to inherit memories...? » et : « Could I *choose* to remember my grandfather's childhood even though he never told me anything about it; perhaps never told anyone...?» (Blackburn 1995 : 7-8, nous soulignons). Voilà des passages qui s'interrogent, parmi d'autres, sur la question de la mémoire que nous avons discutée au chapitre V.

Enfin, *La Brûlure* (2003)¹¹⁴⁸, roman de Renée Asgarally, raconté à la troisième personne, mais dans un présent historique qui crée un effet d'immédiateté, nous confronte aux frictions raciales de la société coloniale mauricienne avec ses hiérarchies et ses tabous interethniques du début du XX^e siècle à travers deux familles : les Anand, travailleurs hindous dans les champs de canne, et les De Pysenlaire, grands propriétaires sucriers. Au cœur d'une intrigue d'orientation historique et d'une introspection et intensité psychologique – et donc d'une violence moindres par rapport à celles d'Humbert et de Blackburn –, se trouve la transgression d'une relation intercommunautaire qui mettra à l'épreuve les structures supposées homogènes du système colonial. Malgré leurs différences discursives et narratives, les trois textes convergent sur un certain nombre de dynamiques idéologiques et problématiques identitaires significatives qui sont analysées par la suite.

VI.1.1.1 Racismes, manichéismes, obsessions mimétiques

Plusieurs chercheurs dorénavant classiques (Balandier 1951 ; Fanon 1952, 1961 ; Memmi 1957, 1968...) analysent la situation coloniale comme un complexe et une totalité qui comprend tous les domaines de l'interaction humaine – le social, la politique, l'économie, la psychologie. Il s'agit d'une situation où une « minorité numérique » d'Européens assied sa domination sur une « supériorité matérielle incontestable [...], sur un état de droit établi à son avantage, sur un système de justification à fondement plus ou moins racial » (Balandier 2001 : 18). Des éléments-clés de cette situation de domination – des logiques ethnicistes, racistes ou racialistes¹¹⁴⁹, et

¹¹⁴⁸ Notons qu'il s'agit là d'une auto-translation et réadaptation de l'auteure de son roman en créole *Quand la montagne prend difé* (1977).

¹¹⁴⁹ C'est à Todorov que nous empruntons la distinction terminologique entre 'racisme' et 'racialisme', dans la langue courante subsumés sous le seul terme de 'racisme'. Si la première notion porte sur « un *comportement*, fait le plus souvent de haine et de mépris à l'égard de personnes ayant des caractéristiques physiques bien définies, et différentes », la seconde équivaut à « une *idéologie*, [...] une doctrine concernant les races humaines » (1989 : 113). Selon l'historien franco-bulgare, le racisme est un phénomène ancien d'une portée vraisemblablement universelle tandis que le racialisme prend son origine conceptuelle dans l'Europe occidentale entre le milieu du XVIII^e au milieu du XX^e siècle. Pour décrire la doctrine racialiste, Todorov rassemble cinq traits qui portent sur le biologique, le mental et l'éthique : 1) L'affirmation de l'existence de la différence des races qui sont assimilées aux espèces animales, ainsi que l'apparition de phénomènes de classification et de hiérarchisation qui valorisent, figent et naturalisent ces différences et interdisent tout croisement. 2) Une mise en lien entre traits physiques et caractéristiques morales et un raisonnement de causalité postulant que l'altérité culturelle est déterminée par l'altérité physique. 3) La proposition d'une psychologie collective qui s'avère être naturellement hostile à l'idéologie individualiste. 4) La hiérarchisation et l'universalisation des jugements qui valorise l'esthétique, l'intellect et la morale du *même* et déprécie ces qualités chez *l'autre*. 5) La transformation de la théorie et doctrine racialistes en idéal politique (*ibid.* 114-117). Bien évidemment, d'autres taxonomies existent à ce sujet, comme celle d'Étienne Balibar qui constate une différence entre « racisme *théorique* (ou doctrinal) » et « racisme *institutionnel* » d'un

mimétiques – se manifestent clairement dans nos romans, ce que montrent avant tout les rapports entre les personnages.

Ainsi, dans *La brûlure*, des logiques de distinction et d'exclusion sociales déterminent le milieu fermé de l'oligarchie sucrière. Les Des Pyssenlaire fréquentent des clubs exclusifs, possèdent une résidence luxueuse hermétique, et même un chien manifestement blanc. Accent et code vestimentaire raffinés, possessions en France, un cercle amical d'autres grands seigneurs (famille de Saint-Albert, Clara le Fessac, Madeleine Carnouille...) sont autant de symboles d'appartenance au sommet de la pyramide sociale. Par ailleurs, le roman reproduit à maintes reprises l'accent très prétentieux des Franco-Mauriciens¹¹⁵⁰, manifestation langagière particulière de la francophonie mauricienne. Pour ces personnages blancs, la référence inébranlable et fantasmée reste la 'mère-patrie' qu'est la France, et toute influence culturelle *autre* semble récusée. Il n'est donc pas surprenant que cette politique de prestige et de domination exige une distance et une fermeture entre colonisateurs et colonisés, entravant tout échange interethnique fructueux. Du côté des 'antagonistes' hindous, c'est le jeune protagoniste (Sounil) amoureux de la fille des Pyssenlaire (Caroline) qui doit se rendre compte des interdits sociaux qui sont doubles : « Elle est une fille de colon, elle est de race blanche et moi, un Hindou, fils d'immigré indien, en plus de cela, travailleur manuel. Cela est impensable » (76). La communauté et la classe, voilà deux barrières que Sounil tente de réduire en grimpant l'échelle sociale (travailleur de champ → jardinier → scribe) ce qui ne suffira toutefois pas pour rapprocher les groupes. Une histoire d'amour intercommunautaire et la menace d'hybridation perturbent évidemment un tel système rigide. La transgression du couple découverte, en effet, les mesures prises sont radicales : Caroline est cachée dans un couvent, l'administrateur qui a aidé Sounil à se former « au-dessus de [sa] condition » (128) est sanctionné et quand les jeunes réussissent néanmoins à s'enfuir, la fille est répudiée et les sbires du colon vont à la chasse à l'homme avec chiens et fusils. Voilà une procédure qui évoque des images des violences passées, tant d'esclaves fugitifs, tant d'autres punitions racistes¹¹⁵¹.

Dans *The Book of Colour*, les rapports entre individus sont encore plus compliqués et sous le ciel colonial de l'océan Indien défilent les personnages suivants : l'arrière-grand-père

côté, et « racisme *spontané* » ainsi que « racisme *sociologique* » de l'autre. Cela dit, il importe de souligner avec le philosophe « qu'il n'existe pas *un* racisme invariant, mais *des* racismes » (« Racisme et nationalisme », in Balibar & Wallerstein 1997c : 56-58). Enfin, on trouvera chez Young (1995) une discussion précise de différents théoriciens racialistes.

¹¹⁵⁰ Cf. par exemple : « Je ne cesse d'admirer votre *reube*, ma chère Clara. Le drapé est très réussi, vraiment *feurmidable*. Vous avez *treuver* une très *beunne keuturière*, un vrai *tréseur* ! » (Asgarally 2003 : 30)

¹¹⁵¹ À ce sujet, le roman donne à lire l'histoire d'un travailleur hindou qui s'évade avec la femme d'un riche colon, abuseur des « petites négresses de la propriété » (Asgarally 2003 : 120) qui se clôt dans la tragédie : l'assassinat de l'amant – déguisé en accident de chasse –, l'acceptation des sanctions par la population, la folie de l'épouse, signe que vivre en dehors de la norme sociale doit mener à la démence.

missionnaire, obsédé par l'établissement d'un code moral rigoureux de chasteté parmi les autochtones ; son épouse, une femme de couleur, qui sombre dans la maladie suite à un ensorcellement ; le jeune grand-père de la narratrice qui, d'abord, s'isole dans un univers peuplé de cauchemars et de phantasmes, puis est éduqué et expulsé dans la métropole à cause de son métissage ; une domestique métisse qui se voit attribuée tous les clichés de sorcellerie et d'une sexualité déchaînée et malicieuse ; et finalement, le grand-oncle, riche propriétaire sucrier, qui partage le lit avec ses servantes et entretient une relation de subalternité avec son fils mulâtre illégitime. Si les cloisons identitaires sont partout chez Blackburn, la forte présence du métissage est en permanence à même de compromettre les frontières et l'homogénéité ethniques, nous le verrons.

Enfin, dans *À l'autre bout de moi*, le monde cloisonné se présente notamment par le prisme envieux des protagonistes mulâtres et notamment par la narratrice Anne qui intériorisent et subliment les valeurs des Blancs. Chez eux, les implications de la distinction et de la hiérarchie en situation coloniale, c'est-à-dire les postulats d'« excellence de la race blanche » et de « suprématie [...] comme fondée dans l'histoire et la nature » (Balandier 2001 : 19) sont particulièrement visibles. Ainsi, ils s'émerveillent devant les « cheveux dorés » les « yeux clairs » et la « blondeur vigoureuse du Blanc colonial » (Humbert 83). Ou encore, on verra l'idéalisation de la domination et de la virilité blanches de la part d'Anne qui rêve d'« êtres purs et beaux, si blonds qu'on dirait des anges » (136) et qui, pour accéder à « cette race d'orgueilleux » (262), désire épouser coûte que coûte un Blanc. Le constat qu'« [o]n pouvait être sot, mauvais, mal léché, qu'importait pourvu qu'on fût blanc ! » (21) est le crédo identitaire d'un contexte où la blancheur, vénérée et fantasmée, constitue le sommet de la pyramide esthétique et idéologique. Ces quelques extraits cités font non seulement résonner les analyses de Fanon qui affirme que « Du noir au blanc, telle est la ligne de mutation. On est blanc comme on est riche, comme on est beau, comme on est intelligent »¹¹⁵². Ils semblent également faire écho intime aux théories racialistes du XIX^e siècle comme celles d'un comte De Gobineau qui postule que « la race blanche possédait originairement le monopole de la beauté, de l'intelligence et de la force »¹¹⁵³. Il n'est

¹¹⁵² Cf. Fanon 1975 : 41. Dans *Les damnés de la terre* (1961), le psychiatre revient presque littéralement sur cette logique : « Quand on aperçoit dans son immédiateté le contexte colonial, il est patent que ce qui morcelle le monde c'est d'abord le fait d'appartenir ou non à telle espèce, à telle race. Aux colonies, l'infrastructure économique est également superstructure. La cause est conséquence : *on est riche parce qu'on est blanc, on est blanc parce que riche.* » (Fanon 2002 : 43, nous soulignons)

¹¹⁵³ Todorov (1989 : 155) cite Joseph Arthur DE GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855). Notons que De Gobineau est l'un des représentants les plus connus d'une aile radicale dans le grand courant de la pensée sur les races du XIX^e siècle qui prône l'idée que le comportement et les qualités morales des hommes sont entièrement déterminés par leurs dispositions physiques et la race à laquelle ils appartiennent. Le scientifique soutient l'idée du caractère inné de l'intelligence et de la civilisation des Européens et de l'impossibilité d'éduquer les autres races qui seraient prisonnières de leur altérité corporelle. Des différences physiques sont déduites les différences de droit et on établit une hiérarchisation où certains critères-clés – la beauté, la force physique, l'intellect – sont non seulement élevés au statut d'absolus, mais qui placent le Blanc systématiquement en tête de

par ailleurs pas innocent que le journal intime de la mère de famille contienne une collection d'articles au sujet des races, décrits comme « le fatras pseudo-scientifique des années 1880 »¹¹⁵⁴. Chez Humbert, même s'il est impossible pour les Mulâtres d'accéder « au sommet de l'Olympe » (23) racio-culturel – ils sont exposés au snobisme et à l'exploitation symbolique et matérielle de la part des Franco-Mauriciens¹¹⁵⁵ –, les protagonistes investissent des pratiques mimétiques au point qu'ils sont toujours handicapés dans leurs conduites par leur attachement au jugement d'un surmoi sociétal à leur égard (Arno & Orian 1986 : 151). De ce fait, ils « mesuraient leurs gestes » et « comptaient leurs pas » (29), vont « singer » (36)¹¹⁵⁶ le train de vie des Blancs et imiter leur accent français¹¹⁵⁷, faisant ainsi de la langue un important « capital social » (Bourdieu 1991 : 55). En particulier Anne a une « grande soif d'être dans la norme » (102), dictée par les Franco-Mauriciens, sublimée par les Mulâtres. Se crée donc une bipolarisation de la société coloniale aux fortes logiques du « regard » où le groupe des presque-blancs joue véritablement ce rôle charnière entre les communautés dont parlent Arno et Orian (1986).

Les romans mettent en scène « l'étanchéité presque absolue des groupements coloniaux » (Memmi 1985 : 93) où règne ce qu'on peut appeler avec Fanon un « manichéisme délirant »¹¹⁵⁸. Le constat de l'opposition quasi insurmontable entre appartenances identitaires émerge aussi des analyses d'Abdul JanMohamed qui s'appuie, entre autres, sur le manichéisme théorisé dans *Les damnés de la terre*. Selon le théoricien matérialiste¹¹⁵⁹, la duplicité du discours colonial opère de façon très efficace à travers l'économie de son trope central, « l'allégorie manichéenne ». Il

cette échelle. Mais De Gobineau inverse aussi le thème du progrès en le remplaçant par l'idée de décadence, de dégradation de la culture, de l'identité, de l'intégrité nationales, afin de développer une logique de la dégénérescence des races à travers le mélange biologique. D'un point de vue historique, on peut certes considérer les doctrines monogénétiques de De Gobineau, ainsi que celles d'autres racistes, comme progressistes par rapport à d'autres philosophies (antérieures) qui soutiennent l'idée de la polygénèse qui va jusqu'à remettre en question l'idée de l'unité de l'espèce humaine. Cela dit, avec l'homme blanc comme prototype, elles influenceront fortement le *Mein Kampf* de Hitler et l'idéologie nazie et trouveront aussi leur application dans les ailleurs coloniaux et impériaux (Todorov 1989 : 146-164).

¹¹⁵⁴ Les références qui vont du jansénisme à la phrénologie portent des titres non ambigus : « Le déterminisme héréditaire », « Comment neutraliser une hérédité désastreuse », « Les jumeaux et l'hérédité » (Humbert 1979 : 114). Il est significatif que Nadège, comme un exemple de plus de sa défiance, finit par brûler le journal, cet emblème d'un supposé « maléfique héritage » (117).

¹¹⁵⁵ Cf. par exemple : « aucun des nôtres [...] n'était reçu chez ceux qu'on appelait les Blancs » (Humbert 1979 : 22) ; le Franco-Mauricien Augier refuse l'invitation d'un verre (51) ; « les Blancs [...] font la cour aux filles de sang mêlés » avant de les rejeter (153).

¹¹⁵⁶ L'expression rappelle *Le voile de Draupadi* (1993) de Devi où la protagoniste hindoue s'indigne, de manière autrement plus contestatrice que c'est le cas chez Humbert, contre le fait de « singer la civilisation occidentale comme de bons petits colonisés » (55).

¹¹⁵⁷ Cf. « Comme eux [= les Blancs], nous parlions français alors que les autres (Noirs, Indiens et Chinois) communiquaient en créole » (Humbert 1979 : 22)

¹¹⁵⁸ Fanon (1975 : 148) reprend le terme de Dide et Guirard, *Psychiatrie du médecin praticien* (1922).

¹¹⁵⁹ Notons que le JanMohamed s'oppose à Bhabha et souligne que la fameuse ambivalence auto-déstabilisante que le poststructuraliste indo-américain voit dans le discours colonial serait plutôt un produit délibéré ou inconscient de cette duplicité impériale qui s'organise toujours autour de « l'allégorie manichéenne ».

constate la transformation d'une altérité raciale (qui peut bel et bien se fonder sur des aspects physiques réels tels le phénotype, la physionomie...) en une altérité morale, voire métaphysique :

This economy [...] is based on a transformation of racial difference into moral and even metaphysical difference. Though the phenomenological origins of this metonymic transformation may lie in the "neutral" perception of physical difference (skin color, physical features, and such), its allegorical extensions come to dominate every facet of imperialist mentality. (JanMohamed 1985 : 61)

Se dégagent ainsi des extensions allégoriques de cette différenciation comme un champ d'oppositions diverses et ressemblantes :

the manichean allegory – a field of diverse yet interchangeable oppositions between white and black, good and evil, superiority and inferiority, civilization and savagery, intelligence and emotion, rationality and sensuality, self and Other, subject and object (*ibid.* 63)

La fonction idéologique d'un tel mécanisme est bien évidemment de dé-historiciser et de désocialiser l'univers colonial afin de pouvoir le présenter comme un 'fait'. Jugements physiques et moraux, esthétiques et éthiques sont corrélés pour finalement justifier le politique. Dans nos intrigues, de tels schémas manichéens présentant le monde à travers des différences fixées sont dressés, parfois de façon assez drastique : pureté vs souillure, vertu vs vice, mesure vs excès, homme vs animal, civilisation vs barbarie... toujours calqués sur la différence ethnique.

Selon cette logique, le *même* est bien sûr sublimé, en particulier à travers la question des généalogies qui apparaissent comme un véritable topos dans nos romans. Ainsi, dans *À l'autre bout de moi*, l'ancêtre corsaire blanc, la « gloire de la famille » (27), crée et consolide l'idée d'une identité unique et distinguée, et le portrait austère de la grand-mère, encore explicitement décrite comme blanche, veille sur la maison tel un roc dans la tourmente. Dans *La Brûlure*, la description du patron sucrier est également sans équivoque à ce sujet : « C'est un colon de race blanche, son aïeul était sur l'île au temps du Gouverneur Mahé de Labourdonnais » (105). Descendance noble, livret familial prestigieux, passé glorieux : voici les ingrédients indispensables pour un ancrage primordialiste dans une terre, un titre, et ainsi des droits.

À l'opposé du spectre manichéiste, c'est *l'autre* qui, lui en revanche, apparaît sous les traits d'une tare. Chez Asgarally, on lira des insultes comme « diable de malbar » (127), écho à Humbert où les communautés non blanches sont traitées de « bêtes », de « sale race » ou de « race de Caïn » (256), cet emblème biblique, premier meurtrier et premier paria, maudit métaphysiquement et historiquement, condamné à l'angoisse et l'errance en raison de sa transgression suprême (Toumson 1998 : 136-137). L'association racialisée entre esthétique et

valeur ne pourrait être exprimée de façon plus pertinente que dans le jugement de l'altérité par la mère des protagonistes : « elles sont si sales, ces femmes, si sales et si noires » (256).

Si ces exemples montrent déjà la « dépersonnalisation du colonisé » (Memmi 1985 : 104), dans *The Book of Colour*, les discriminations vont encore plus loin. C'est la religion qui est investie pour soutenir un manichéisme radical, lorsque le grand-père de la narratrice parle de la malédiction divine de l'homme noir et de l'impossibilité d'y remédier : « Blackness cannot be turned into whiteness. The sinner cannot escape from his sin » (164). De tels propos ne sont pas sans évoquer le fameux mythe de Cham, fils 'indigne' de Noé dans l'Ancien Testament. De plus, malgré le chronotope du XX^e siècle, ils n'ont certainement rien à envier aux aphorismes racistes tels que 'l'impossibilité de faire un Blanc d'un Éthiopien' ordinairement utilisés, comme nous le rappelle Ania Loomba (2008 : 92), dès la Renaissance pour dire l'immutabilité de la race et de la couleur. Il est par ailleurs significatif que le précepteur du protagoniste mulâtre apprenne à ce dernier que son nom, Eliel, ressemblerait à celui de Belial, créature des profondeurs et moitié maudite du Dieu hébreu¹¹⁶⁰.

Les trois auteures disent en effet le rôle de la religion ou de l'Église qui veille sur les logiques des barrières ethniques et du système communaliste. Ainsi, dans *La brûlure*, la discrimination est de mise pendant la messe où différentes communautés se fréquentent – exigüité de l'espace oblige –, mais sans se mélanger. Il y a des bancs réservés aux Blancs où « nul n'a le droit de se mettre [...], sous peine d'être évacué en pleine messe, sous les yeux de tous » et il règne une hiérarchie claire qui se fonde sur la couleur de la peau : « [I]es petits Blancs, les petites Blanches devant et les autres, petits Noirs et Métisses à l'arrière » (27-28). En outre, l'Église est sollicitée pour « une dispense spéciale » (131) concernant un mariage arrangé entre cousins germains, à cause du risque de consanguinité. Voilà un exemple qui montre non seulement le caractère obsessionnel du verrouillage identitaire et l'ampleur de la hantise de l'élément *autre* afin de maintenir les alliances endogamiques ; mais aussi le rôle du clergé comme autorité fondamentale pour les questions de filiation et d'ascendance, autrement dit le maintien des taxonomies raciales. Chez Humbert, on présente l'Église également comme une institution opportuniste et politisée, cautionnant la doctrine raciste pour ne pas perdre ses fidèles (247-248). À côté de l'école où l'on enseigne le répertoire des différentes races – ce qui influencera les habitudes de jeu des enfants¹¹⁶¹ –, l'Église paraît donc comme un des piliers de l'entreprise coloniale. Dans l'imaginaire romanesque très biblique de Blackburn enfin, où plusieurs personnages sont des représentants du clergé (anglican), le lien entre religion et racisme – en plus de l'exemple que nous venons de citer – est des plus forts, ce que montrera le motif de la

¹¹⁶⁰ Cf. « his other half, the dark creature of the pit » (Blackburn 1995 : 114)

¹¹⁶¹ Les deux protagonistes sont en effet demandées par leurs camarades quant à la blancheur de leur peau afin de pouvoir jouer avec elles (Humbert 1979 : 83).

sexualité que nous traiterons plus tard. La mise en scène de ces sujets de nos textes est donc entièrement en accord avec les analyses de certains chercheurs – entre autres Fanon, Memmi, Chan Low – concernant le soutien ou au moins la caution de l'Église, d'une Église 'blanche', à l'entreprise colonialiste et son économie¹¹⁶².

Au-delà de ces exemples qui disent un univers de différences fixes, immuables et ultimes où règne le colonisateur installé en haut de l'échelle racio-culturelle et sociale et le colonisé en bas, les textes suggèrent que le verrouillage identitaire est généralisé dans l'île. Des fatalismes, tels que « Ainsi est fait le monde » (47), venant des Indo-Mauriciens chez Asgarally, suggèrent en effet une acceptation des logiques imposées par les Blancs. Il est vrai que des propos comme « Ce qui compte, c'est de se tenir à sa place, la pire des fautes, c'est de franchir les limites étroites de sa caste » (Humbert 280) sont le diktat du maître ; ils viennent d'une vieille dame blanche qui donne des conseils à Anne. Pourtant, le déterminisme de l'immuabilité des rôles sociétaux émane aussi des autorités hindoues, comme l'affirme le pandit chez Asgarally : « les Hindous doivent travailler aux champs comme il convient aux Hindous. Chacun à sa place et les moutons seront bien gardés. Tout marchera comme il faut, dans le bon ordre » (78). Sommes-nous ici très éloignés du racialisme du XIX^e siècle et de l'amalgame des différentes races ou des groupes ethniques avec des mentalités, des facultés et des capacités spécifiques, consolidant ainsi les hiérarchies et discriminations racio-culturelles¹¹⁶³ ? Si le différentialisme ethno-racial est une des caractéristiques imposé par le colonisateur, il est intéressant que la servante hindoue présente le communautarisme, elle-aussi, comme une stabilité et sécurité qui rassurent :

...chacun sa place, les Blancs avec les Blancs, les Hindous avec les Hindous, les mulâtres et les métis entre eux, elle avait besoin comme d'une sécurité personnelle que tout fut compartimenté, codifié, sans ces barrières, qui donnaient un semblant d'ordre à l'absurdité des choses, comment se serait-elle sentie en sûreté ? (Humbert 324)

Ces extraits montrent que les tabous et les logiques communalistes ne sont pas seulement dressés par les voix dominantes. Au contraire, selon une complicité collective, ces absolutismes

¹¹⁶² Cf. à titre d'exemple chez Fanon : « L'Église aux colonies est une Église de Blancs, une église d'étranges. Elle n'appelle pas l'homme colonisé dans la voie de Dieu mais bien dans la voie du Blanc, dans la voie du maître, dans la voie de l'opresseur. Et comme on le sait, dans cette histoire, il y a beaucoup d'appelés et peu d'élus » (2002 : 45). Memmi parle de l'Église comme ayant « beaucoup aidé le colonialiste » et « cautionnant ses entreprises, lui donnant bonne conscience, contribuer à faire accepter la colonisation, y compris par le colonisé » (1985 : 91). Enfin selon Chan Low, l'Église catholique à Maurice a longtemps exercé « un monopole religieux étroitement lié à la justification du système esclavagiste », et même pendant la colonisation britannique, elle était « étroitement liée au processus de construction de l'oligarchie franco-mauricienne » (2001 : 208).

¹¹⁶³ Cf. Ernest Renan dans « La réforme intellectuelle et morale de la France » (1871) : « La nature a fait une race chinoise, d'une dextérité de main merveilleuse sans presque aucun sentiment d'honneur ; gouvernez-la avec justice [...] une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre, soyez pour lui bon et humain, et tout sera dans l'ordre ; une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne [...]. Que chacun fasse ce pour quoi il est fait, et tout ira bien. » (cité par Césaire 2004 : 16)

de l'ethnicité semblent également validés et acceptés par les dominés et en particulier par ceux qui contrôlent l'opinion, telles les autorités religieuses. Dans ce sens, le cloisonnement ethnique, l'exclusion de l'*autre*, voire le racisme, apparaissent paradoxalement comme une « sécurité », comme un « merveilleux garde-fou » (244). Il est vrai qu'il s'agit ici d'un endoctrinement du colonisé qui a intériorisé les valeurs et dogmes du colonisateur, ce processus d'aliénation décrit de façon inégalée par Fanon, Memmi et bien d'autres¹¹⁶⁴. Or, comme le dit Ernesto Laclau, la logique de l'apartheid n'est pas l'apanage du discours dominant, mais peut également s'infiltrer dans l'identité du dominé¹¹⁶⁵. De manière générale, ne faut-il pas y voir plutôt des dynamiques de spatialisation sociale, des logiques de compartimentation ethnique qui font surface et sont validées dans de nombreux espaces-temps et traditions culturels ?¹¹⁶⁶ Quoiqu'il en soit, les textes reflètent le « consensus négatif » selon Arno et Orian (1986), cet ensemble de comportements partagé tacitement par tous qui fait de l'évitement et l'exclusion mutuels dans la sphère du privé la *conditio sine qua non* de l'équilibre social.

Il n'est pas étonnant que dans un tel contexte colonial, avec ses cloisons communautaristes et ses doctrines racialistes, ses impératifs d'homogénéité ethnique, le rôle du métissage s'avère très problématique.

¹¹⁶⁴ On pense ici à l'affirmation du psychiatre martiniquais que « *c'est le racistes qui crée l'infériorisé* » (Fanon 1975 : 75), analogie consciente sur la fameuse proposition de Sartre sur « l'antisémite qui fait le Juif ».

¹¹⁶⁵ Cf. « The logic of apartheid is not only a discourse of the dominant groups [...] it can also permeate the identity of the oppressed. » (Laclau 2007a : 29)

¹¹⁶⁶ Cf. l'exemple de François Laplantine qui parle de la « la logique rassurante de la pensée catégorielle et classificatoire » (2005 : 12). Arjun Appadurai rappelle de son côté que les classifications coloniales ont eu l'effet de réorienter des pratiques indigènes dans de nouvelles directions, en attribuant un poids et une valeur différents à des conceptions d'identité de groupe *déjà existantes* (2008 : 116, nous soulignons). Il montre aussi à quel point les nationalismes post-coloniaux, à des desseins de contrôle, de classification et de surveillance, ont créé, revitalisé et fracturés des identités ethniques auparavant moins fixées et homogènes (2008 : 162).

VI.1.1.2 L'obsession de la pureté et la stigmatisation du métissage

Chez nos romancières, les antagonismes ethniques prennent une dimension obsessionnelle et se dévoilent avant tout à travers le motif de la couleur de la peau et de la sexualité.

Pathologies épidermiques

Mise en scène de manière tantôt subtile, tantôt très crue, la question phénotypique ou de la couleur de la peau concerne, *a priori*, la manifestation la plus matérielle et visible de l'économie et du discours racistes. Comme nous le verrons, les textes, en problématisant ces sujets, proposent des interrogations identitaires et idéologiques épineuses.

D'abord, dans *La brûlure*, le phénotype joue un rôle décisif non seulement entre, mais aussi au sein des communautés. Chez les Anand, le père était considéré lors du mariage « un peu foncé de couleur » (9) et il est lui-même très satisfait de l'apparence de sa fille : une « peau claire », des yeux d'une « transparence d'un verre de thé au soleil », un « petit nez pointu » (1). Cette appréciation trouve son écho dans l'admiration que porte Sounil sur les « longs cheveux souples et droits », « couleur rousse et châtain » (16) de Caroline et rappelle en général le fantasme de la blancheur des Mulâtres dans *À l'autre bout de moi*. Plus tard dans le roman, la peur de *l'autre* et du conflit racial reviennent symboliquement sous forme d'un cauchemar de la mère hindoue où un paysage bucolique est envahi par « une mousse blanche et épaisse qui sentait la lavande » (122). L'image de la plante européenne, du linge blanc qui s'amplifie, de l'impossibilité d'enlever les taches, et le fait que les filles du personnage se transforment dans la mousse envahissante en êtres hybrides, moitié vipères et moitié humaines, est significative. Dans le contexte de l'intrigue, on pourra en effet y lire une phobie vis-à-vis de la transgression interracial qui s'annonce. Cela dit, force est de constater que ces rares exemples chez Asgarally sont plutôt dans la retenue par rapport à Humbert et Blackburn où la couleur devient un véritable « maléfice » (Bonniol 1992), où, de par la présence d'identités hybrides, le métissage se voit fortement stigmatisé et rejeté.

Cela se manifeste par exemple à travers le motif des registres familiaux et archives généalogiques. Dans le cas des Métis, Mulâtres et Créoles blancs où la violation des frontières raciales, remontant parfois quelques générations, n'est pas toujours perceptible, une telle démarche relève d'un pouvoir-savoir (Foucault) particulièrement puissant, comme on le voit dans *The Book of Colour*. Ici, le jeune Eliel apprend par son mentor la violation des interdits

sociaux de ses parents et, par conséquent, le fait qu'il ne serait pas tout à fait blanc malgré son phénotype :

...it was an unfortunate marriage between your poor mother and your father; the two races should never be mixed. You might like to read this little book. [...It] names all the local families who are black even though they would like to be thought of as white. Your mother's maiden name is there, of course, but your father's family is not included. I'm sure you can understand the problem. (Blackburn 115-116)

Les propos sur le mariage qui aurait été 'malheureux', car les races ne devraient jamais se mélanger sont sans ambiguïté, de plus tenus avec une civilité condescendante et une fausse compassion. Ils s'inscrivent dans un manichéisme racial total, présenté de surcroît sous forme pédagogique et moralisatrice afin que le garçon intériorise son existence même comme 'transgressive'. Blackburn donne à lire ici le fonctionnement le plus sournois de l'idéologie différentialiste coloniale, soutenu par l'autorité discursive du livre. Paternaliste et prosélytique, l'extrait évoque ce que Memmi appelle un « racisme charitable », c'est-à-dire une logique où l'essentialisation des identités et leurs rapports cherchent leur justification ultime en l'« auto-absolution » (1985 : 94) de la part du dominé. L'aliénation est en effet complète et prend des allures absurdes quand le précepteur demande enfin la compréhension d'Elie, telle la 'bienveillance' de l'agent de la mission civilisatrice qui sort l'indigène des 'ténèbres'. Le jeune Mulâtre finit par être envoyé en Angleterre puisqu'il ne pourra jamais passer à Maurice pour un Blanc : « in England you can pass as a white man with a dark skin, while here you will always be a mulatto, a creole, a child of the island » (115). Le protagoniste se découvre donc ici une identité interstitielle très problématique qui ressemble à l'entre-deux instable et relatif des appartenances chez Jean Rhys¹¹⁶⁷. Dans *The Book of Colour*, l'endoctrinement aura par ailleurs réussi, car en exil, le personnage propage plus tard, en tant que vicaire, les mystifications coloniales de la phobie du mélange, ce qui mènera finalement à son auto-aliénation, preuve d'une malédiction continue¹¹⁶⁸.

Soulignons enfin que le roman n'est aucunement un 'livre des couleurs' et que ce ne sont pas les colorations, mais l'opposition entre noir et blanc qui devient le leitmotiv dans un texte où

¹¹⁶⁷ Cf. notamment la phrase-clé de la vieille gouvernante Christophine, une esclave affranchie, qui rappelle à l'Anglais M. Rochester la façon dont son épouse 'presque-blanche', la protagoniste Antoinette, est perçue : « She is not *béké* [= blanc], like you, but she is *béké*, and not like us either. » (Jean RHYS, *Wide Sargasso Sea*, London, Penguin, 2001 [1966] : 100)

¹¹⁶⁸ Nommons, à titre d'exemple, deux motifs dans le texte qui suggèrent cette malédiction au-delà des générations. D'une part, l'héritage des yeux – le regard étant porteur d'un symbolisme de folie –, d'abord de l'arrière-grand-mère au grand-père de la narratrice (« 'You have my eyes,' she had told him once. 'My poor dodo, I am sorry' », Blackburn 1995 : 45), puis du grand-père au père (« 'He has your eyes,' said the midwife », 142). Un deuxième exemple est la pratique exorcisante de l'aïeule malade de danser et tournoyer violemment qui est reproduite à plusieurs reprises par ses descendants.

l'on relève toute une isotopie chromatique organisée autour de deux univers matériels, esthétiques et moraux¹¹⁶⁹. Blanc et Noir, Nord et Sud se retrouvent dans un jeu de miroir incessant et douloureux et ses champs sémantico-symboliques oppositionnels : pureté vs souillure, vertu vs vice, mesure vs excès, civilisation vs barbarie... Il est certes vrai, comme nous le rappelle Todorov (1989 : 118), que l'opposition 'blanc-noir' et ses extensions et transferts métaphoriques (jour vs nuit, clair vs obscur...) sont d'une certaine manière universelles et qu'on constate généralement une préférence pour la première. Cela dit, *The Book of Colour* inscrit ces oppositions clairement dans une économie racialisée, tel que le regard psychanalytique de Fanon a pu le dévoiler¹¹⁷⁰.

Dans l'île Maurice des années 1950 qui est présentée chez Humbert comme une société obnubilée par les filiations 'pures' qui « rejet[te] avec horreur toute alliance suspecte » (83), les Mulâtres sont très soucieux de leur phénotype. Cela n'est pas étonnant vu la logique d'hierarchisation ethno-sociale qui domine se résume parfaitement au constat suivant :

Ici la classe sociale n'existe pas, on peut être pauvre comme Job, si on a la peau claire, on se sent solidaire des Blancs riches, on vote avec eux en croyant de bonne foi défendre ses propres intérêts. Ce que la religion a fait en France pendant des siècles, la clarté de la peau l'accomplit à Maurice. La richesse ou la pauvreté du Mauricien, c'est la couleur de sa peau... (218)

Dans la 'concurrence' des affiliations identitaires, l'ethnicité (ou la race) l'emporte clairement sur l'appartenance socioéconomique. Dans ce sens, il n'est pas étonnant que les presque-blancs « évalu[en]t avec une muette inquiétude leur degré de métissage » (29) et qu'il « se seraient fait hacher menu plutôt que d'avouer le moindre métissage » (21). Avec l'objectif d'accéder au rang

¹¹⁶⁹ À côté des passages qui donnent à lire des pratiques de blanchiment de la peau (Blackburn 1995 : 8, 33, 149, 167), de nombreux extraits mettent effectivement en scène de manière plus ou moins symbolique les contrastes entre les pôles dichotomiques : les vêtements exclusivement blancs de l'arrière-grand-mère créole (42, 51) ; des apparitions de femmes noires à la nuisette blanche dans des rêves (172) ; le port d'une chemise blanche par le fils mulâtre de l'oncle (111) ; les habits et draps blancs d'une infirmière noire dans l'hôpital (121, 160, 162) tandis que le père est comme enfermé dans une salle manifestement obscure et noire (162-165). En lien avec ces métaphores se dresse le contraste entre deux univers géographiques : l'un immaculé, voire paradisiaque et son anti-monde dystopique corrompu par la déchéance humaine. L'image édénique des Tropiques au début du roman est en effet vite abandonnée pour céder à celle d'un 'cœur des ténèbres' conradien où les îles séduisent l'homme européen avant de le pousser à la folie. C'est le paysage bucolique de l'hémisphère nord – avec des cygnes immaculés, ces archétypiques de la pureté, qui s'auto-admirent dans la limpidité des eaux, des collines paisibles (« Paradise [...] is an English landscape with an apple orchard and rolling hills and two swans mirrored by their own reflection in the clear water of a lake », 149) – qui devient le paradis. La logique manichéiste entre géographies (humaines) ne pourrait être exprimée de manière plus symbolique : les pommes saines des vergers anglais (149) s'opposent aux fruits étranges, anémiques et à la peau rugueuse des Tropiques (101), tandis que la pureté de la neige en Europe (10) ne trouve qu'une imitation pauvre dans les îles dans l'acte impur de plumer la volaille (100).

¹¹⁷⁰ Cf. « En Europe, le Mal est représenté par le Noir. Il faut aller doucement, nous le savons, mais c'est difficile. Le bourreau, c'est l'homme noir, Satan est noir, on parle des ténèbres, quand on est sale on est noir – que cela s'applique à la saleté physique ou à la saleté morale. [...] Le noir, l'obscur, l'ombre, les ténèbres, la nuit, les labyrinthes de la terre, les profondeurs abyssales, noircir la réputation de quelqu'un ; et de l'autre côté : le regard clair de l'innocence, la blanche colombe de la paix, la lumière féerique, paradisiaque » (Fanon 1975 : 153).

des Franco-Mauriciens, ils entretiennent une « comptabilité méticuleuse [...] des gouttes de sang noir ou indien, cette longue prudence que des siècles de cohabitation ont établie » (214). Voilà une fois de plus le support discursif de l'archive ou du répertoire colonial pour une « cohabitation » qui n'est ici rien d'autre qu'un euphémisme pour dire le verrouillage ethnique. D'un autre côté, un tel cloisonnement a pour but de ne pas 'perdre' sur l'échelle phénotypique, car « quand ça devient trop visible, on dégingole, on n'appartient plus à la caste fermée des « gens de couleur », on est indien, ou noir, ou jaune » (21).

Dans les deux romans, le lecteur est face à la représentation d'un espace insulaire qui est manifestement « malade de couleur » (148) et où les dénégations identitaires par rapport aux traits phénotypiques sont monnaie courante. Chez Humbert, la mère dit ses complexes d'infériorité, voire une certaine culpabilité par rapport à son mari : « [C]omment pourrait-il m'aimer, moi, mon vilain teint mat, ma peau si brune, mes cheveux et mes yeux trop sombres, sans éclat ? » (115). Elle a « honte » de sa peau moins claire et « voudrai[t] tant avoir des enfants à la peau blanche [car ils] seraient sûrement plus heureux » (115). Le sentiment de laideur, de malédiction et de répugnance envers la partie visible du *même* devient une hantise et le mal-être dans la peau se traduit en véritable malaise physique. De plus, les constats « ma peau sale » (26) et « j'avais mal à la peau, honte à la peau » (263) des deux protagonistes chez Humbert sont un écho quasi littéral à la remarque de l'arrière-grand-mère chez Blackburn : « Look how dirty I am! Look at my dirty flesh! » (51). Le roman anglophone va aussi loin que d'amalgamer métissage et folie – notons les leitmotivs des hallucinations, métamorphoses, cauchemars, épilepsies...¹¹⁷¹ – souscrivant ainsi entièrement à l'idée que « [l]es temps naïfs de l'éloge du schizo sont loin » (Robin 1993 : 10). Cela dit, les images d'animalité reléguant les Mulâtres aux marges de l'humanité sont de nouveau présentes chez nos deux auteures. Dans *The Book of Colour*, de manière générale, la peau apparaît comme un symbole de dégénérescence, comme un stigmaté dont il faut se débarrasser¹¹⁷². Ce sont là des images très fortes qui soulignent que l'épiderme est enfin un « rejeté dont on ne se sépare pas » (Kristeva 1980 : 12). En outre, on relève des métaphores d'une grande violence, par exemple lorsque le métissage se voit attribuer un caractère apocalyptique : « the marriage between the two races was a worse danger to the

¹¹⁷¹ Cf. par exemple, pour dire la hantise et la maladie mentale (« [father and grand-father] share the same foreign darkness of skin and eye [and] they have the same haunted expression as if they were both hemmed in by identical ghosts », Blackburn 1995 : 17) ; la déshumanisation (« he was on the edge of turning into something that was no longer human [...] growling under a table [...] screaming in the darkness » (7), « a strange sound that was both fearful and filled with fear » (17), « disembodied face » (78), « he thought he had turned into an animal » (166)...); la transformation en créatures hybrides (« jellyfish with human faces » (78), « a luminously pale creature with a sharp beak of a nose and heavily lidded eyes. He seems to be made from a combination of bird and reptile, a lizard that is about to stretch its leathery wings and learn how to fly » (134)...).

¹¹⁷² Cf. par exemple : « He is rubbing his glistening body with oil and he does so his skin begins to crease and fold and slip away [...]. She is also shuffling out of her skin » (Blackburn 1995 : 110), « most of them are foreigner with dark skins » (154), « Shake it off or peel it back. [...] the werewolf's fur was on the underside of its human skin... » (167)

safety of the world than any number of atomic bombs » (140). Dans une telle pédagogie, la thèse du grand chaos et de l'anarchie du mélange des races selon De Gobineau pour qui l'humanité risque de finir dans une « entropie généralisée » par l'hybridation (Todorov 1989 : 162) résonne des plus forts. Des propos encore plus crus reviennent lors d'une scène d'accouchement : « the shock when their first child was born and brought [...] screaming like a wild animal with [...] a dark skin that was almost purple¹¹⁷³. [...]H]e had wanted to dash the creature's brains out because it had betrayed him » (Blackburn 142). Chez Humbert, de telles obsessions s'expriment dans la dénégation phénotypique d'Anne : « Cet épiderme hâlé [...] c'était quelque chose de la *bête* en nous, quelque chose d'*immonde*, qui pointait l'oreille, et qu'il fallait absolument *soustraire aux regards* » (36, nous soulignons). De la part des Mulâtres, la peau foncée est manifestement considérée comme un élément choquant et dégoûtant qui se situe, tel l'abject, dans l'univers ambiguë et fluide des frontières de l'humanité. Selon Kristeva, la chose abjecte nous confronte « à ces états fragiles où l'homme erre dans les territoires de l'*animal* » (1980 : 20). Face aux désirs d'éjection épidermique et à l'impossibilité de se débarrasser de l'élément aussi familier qu'étranger, nos personnages révèlent cette auto-aliénation et fuite suicidaire dans un déni affiché de soi. Car une fois de plus, la logique du « (pou)voir racial » (Mbembe 2007 : 44) s'impose des plus belles.

À ce qu'on peut appeler une véritable pathologie épidermique que donnent à lire nos auteures est associé un deuxième motif-clé, intimement lié au premier : il s'agit de la question sexuelle qui se présente, elle-aussi, comme maladivement obsessionnelle.

Psychoses sexuelles

Si l'on attache de nombreux tabous aux relations sexuelles, force est de voir que ces relations peuvent être particulièrement fragiles et vulnérables. De la même manière qu'il existe une certaine ambiguïté par rapport au sacré¹¹⁷⁴ – respect et aversion, désir et effroi, transgression et prohibition –, la transgression sexuelle et raciale exerce également une fascination de l'interdit,

¹¹⁷³ Notons le qualificatif dépréciatif pour dire la couleur de la peau. Des discriminations similaires contre des personnes de phénotype très foncé se trouvent également dans d'autres espaces insulaires. Dans le cas de La Réunion, on pense par exemple à Monique Agénor qui parle dans son roman *Bé-Maho* (1995) de stéréotypes racistes tel que « cette négresse tellement noire qu'elle en était bleue ! » (230). Pour les Antilles, on peut renvoyer à Fanon qui, évoquant des catégorisations raciales, donne la description d'un Guadeloupéen : « il avait la réputation d'être excessivement noir ; comme on dit en Martinique, non sans quelque ironie, il était "bleu". » (1975 : 132)

¹¹⁷⁴ Cf. Roger CAILLOIS, *L'homme et le sacré* (Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1997 [1939] : 41-76)

de la souillure, du bouleversement de l'ordre... La sexualité mène donc inévitablement, comme le dit Douglas, à ce que 'le système' soit 'en guerre avec lui-même' ("The system at war with itself", 2007 : 173-195). On peut en effet constater que les pressions sociales qui sont potentiellement les plus explosives sont celles qui entravent les relations sexuelles, car s'il y a d'un côté de forts tabous, on constate de l'autre une subversion permanente¹¹⁷⁵. De plus, dans des situations de contact de cultures en général, et dans l'espace colonial en particulier, la notion de race et la problématique de la sexualité s'articulent conjointement. Fanon affirme à ce sujet que « [s]i l'on veut comprendre psychanalytiquement la situation raciale [...], il faut attacher une grande importance aux phénomènes sexuels » (1975 : 130). Il n'est donc pas étonnant que de nombreux chercheurs se soient intéressés à la question.

Selon Anne McClintock, il existe une longue tradition dans l'imaginaire et le discours littéraire occidentaux de lier la déviance sexuelle à d'autres cultures et races et à des pays lointains qui, dans le contexte colonial, deviennent des 'Tropiques-porno' : une projection de fantasmes, désirs et peurs sexuels du Vieux Monde¹¹⁷⁶. Cet amalgame entre fascination, phobie et dégoût qui déstabilise le sujet rappelle une fois de plus la logique de l'abjection. Éric Deroo et Sandrine Lemaire font des constats similaires et parlent d'un « érotisme exotique », soucieux de représenter notamment les femmes autochtones comme l'incarnation d'un libertinisme primitif, sans limites¹¹⁷⁷. Saartje Baartman, connue sous le nom de la 'Vénus Hottentote' est probablement un des exemples les plus tristes d'un tel imaginaire. Robert Young analyse de son côté comment d'anciennes théories scientifiques ont pu faire circuler l'idée d'une supposée surexcitation des organes génitaux dans un climat tropical¹¹⁷⁸. Le trope central de Young est toutefois celui de la 'machine désirante' (« desiring machine », 1995 : 151-172) pour décrire le fait que le colonialisme ne fut pas seulement une machine de guerre, de bureaucratie, d'administration et de pouvoir, mais une machine de désir, de fantasmes, de sensualité sexuels largement occultés. Autrement dit, les théories de la race sous le colonialisme étaient souvent des discours cachés du désir : « Theories of race were thus also covert theories of desire » (9). Fanon, lui aussi, montre dans de nombreux passages de *Peau noire, masques blancs* (1952) que le racisme, de manière générale, est un refus d'admettre le désir de l'autre, et donc ultimement une preuve de ce désir. Exotisme d'une part, mais également pathologie comme l'affirme Sander Gilman (1996) qui montre comment le discours médical et populaire au XIX^e siècle investit la

¹¹⁷⁵ Cf. « no other social pressures are potentially so explosive as those which constrain sexual relations » (Douglas 2007 : 194)

¹¹⁷⁶ Cf. « a porno-tropics for the European imagination – a fantastic magic lantern of the mind onto which Europe projected its forbidden sexual desires and fears » (McClintock 1995 : 22)

¹¹⁷⁷ ÉRIC DEROO & Sandrine LEMAIRE, *L'illusion coloniale* (Paris, Tallandier, 2005 : 128)

¹¹⁷⁸ Cf. « one of the most subtle physiological effects of a tropical climate is a surexcitation of the sexual organs, which in the presence of a native servile and morally underdeveloped population often leads to excesses even at a tender age » (Young [1995 : 150] cite *The Races of Europe* (1899) du sociologue américain William Z. Ripley).

notion de transgressions sexuelles – la prostitution, la miscégenation... – en lien avec la maladie. Ce ne sont là que quelques exemples, en pourrait en citer davantage, qui montrent que la sexualité, lors du contact de cultures coloniales, peut prendre l'allure d'une véritable pathologie, et qu'elle peut être instrumentalisée pour 'fétichiser' l'*autre* (« fetishization of the Other ») dans l'économie manichéenne selon JanMohamed (1985 : 67). Enfin, la sexualité dans l'espace de la rencontre interethnique coloniale est fortement productrice de hantises de 'pollution', déclenchant les dogmes les plus acerbes, parce que ce n'est rien de moins que la stabilité des catégories de 'culture' et de 'race' qui est en jeu¹¹⁷⁹. Autrement dit, d'une 'poétique de la contagion' découle alors une 'politique de l'exclusion' (McClintock 1995 : 47).

Chez nos romancières, la sexualité tend à s'inscrire dans ce souci obsessionnel de pureté et cette angoisse de la souillure et de la violation raciales. Aussi bien chez Humbert que chez Asgarally, nous sommes face à une transgression entre une fille blanche ou métisse et un homme hindou, et les réprimandes des patriarches respectifs ont de fortes ressemblances. Les discriminations dans *La Brûlure* – par exemple : « ces gens-là ne cherchent que l'occasion pour poser leurs sales pattes sur nos filles et sur nos femmes » (127-128) – évoquent l'image du violeur noir qui, comme le dit Ania Loomba, peut être considérée comme une facette permanente et nécessaire du paysage colonial et son appareil idéologique¹¹⁸⁰. De plus, ils rappellent *À l'autre bout de moi* et font penser, d'une part, aux mises en garde de la mère contre « tous ces Noirs et ces Indiens [qui] ne rêvent qu'à une chose, assouvir leurs mauvais instincts » (256) ; de l'autre, aux invectives du père une fois la liaison interethnique découverte : « Fils de pute, tu as osé mettre tes mains noires sur ma fille ! » (309). Mais déjà bien avant, la narratrice connote (et fantasme ?) les Noirs et les Indiens sexuellement en raison de leur supposée « odeur inquiétante de vitalité et de sensualité [...] presque animale, trop animale » (72). Les stéréotypes de l'« allégorie manichéenne » se voient donc ici rejoints par un autre mécanisme essentiel de la situation coloniale, c'est-à-dire l'idée de pureté vs souillure, dont Douglas (1966) propose une analyse célèbre, travaux qui font parfois écho aux études structuralistes et anti-synchrétiques sur les systèmes religieux de Caillois (1939)¹¹⁸¹.

L'anthropologue anglaise souligne en effet que la relation entre les sexes de différentes races (ethnies, communautés, castes, clans, tribus...) est vue comme un tabou qui, à travers des pratiques de codages, des règles de conduite, érigés et maintenus par les autorités et chefs de la

¹¹⁷⁹ Cf. «The fear of cultural and racial pollution prompts the most hysterical dogmas about racial difference and sexual behaviours because it suggests the instability of 'race' as a category. » (Loomba 2008 : 135)

¹¹⁸⁰ Cf. « the figure of the 'black' rapist is commonplace enough to be seen as a necessary/permanent feature of the colonial landscape. » (Loomba 2008 : 71)

¹¹⁸¹ Notons que le caractère systématique de l'ouvrage de Caillois (1997) [1939] est de nos jours fortement remis en question par des travaux sur des syncrétismes religieux et des phénomènes de métissage dans le domaine culturel et spirituel, comme on voit chez Laplantine & Nouss (1997), Gruzinski (1999) et bien d'autres.

société et ceux qui contrôlent l'opinion, a une 'fonction de protection', en particulier en ce qui concerne de domaines relationnels vulnérables, et est validé par la société entière¹¹⁸². Dans son analyse sur les abominations du Lévitique, elle constate que toutes les règles de la moralité sexuelle montrent ce qui est saint et sacré : « all the rules of sexual morality exemplify the holy » (Douglas 2007 : 67). Dans le discours colonialiste, homogénéité et stabilité recherchées nécessitent le rejet de l'hybridité, du mélange et d'autres confusions qui portent atteinte à l'intégralité, la prétention d'une totalité :

holiness is exemplified by completeness. Holiness requires that individuals shall conform to the class to which they belong. And holiness requires that different classes of things shall not be confused. [...] Holiness means keeping distinct the categories of creation. (*ibid.*)

Ces propos ressemblent beaucoup à ce que Caillois appelle les « risques du mélange » dans la pensée religieuse, car le mélange « intéresse l'essence même des corps. Il la trouble, l'altère, introduit en elle une souillure, c'est-à-dire un foyer contagieux d'infection, qu'il faut sans tarder détruire, éliminer ou isoler » (1997 : 32, 33). Selon le sociologue, les catégories du pur et de l'impur jouent un rôle fondamental dans tout système religieux (au sens large) et, à l'instar des notions de bien et de mal dans le domaine profane, recouvrent un certain nombre d'oppositions : « L'un attire, l'autre repousse ; l'un est noble, l'autre ignoble ; l'un provoque le respect, l'amour, la reconnaissance, l'autre le dégoût, l'horreur et l'effroi » (*ibid.* 54). Transférés sur le plan éthique, ces antagonismes se voient par la suite distribués socialement et investis par des extensions symboliques : « La pureté est alors à la fois la santé, la vigueur, la bravoure, la chance, la longévité, la dextérité, la richesse, le bonheur, la sainteté » tandis que « l'impureté ressemble en elle la maladie, la faiblesse, la lâcheté, la gaucherie, l'infirmité, la malchance, la misère, l'infortune, la damnation » (*ibid.* 73). Cette logique manichéiste est donc bien évidemment transférée sur des 'déviances' et 'transgressions' de la 'norme' sexuelle et raciale : pureté, endogamie, homogénéité. Étant donné que la violation du tabou met à mal l'ordonnance universelle de la nature et de la société et qu'elle produit l'effet d'une souillure dangereuse, les transgresseurs sont doublement stigmatisés : à cause de leur infraction et à cause de leur mise en danger des autres¹¹⁸³. Les hommes peuvent certes être 'pollueurs' au même titre que les femmes, mais à regarder la répudiation de la fille chez Asgarally au nom de l'honneur de la

¹¹⁸² Cf. « Taboo is a spontaneous coding practice which sets up a vocabulary of spatial limits and physical and verbal signals to hedge around vulnerable relations. » (Douglas 2007 : xiii). Caillois, de son côté, définit le tabou comme un « impératif catégorique négatif [...] destiné à maintenir l'intégrité du monde organisé et en même temps la bonne santé physique et morale de l'être qui l'observe. » (1997 : 29)

¹¹⁸³ Cf. « Physical crossing of the social barrier is treated as a dangerous pollution [...]. The polluter becomes a doubly wicked object of reprobation, first because he crossed the line and second because he endangered others. » (Douglas 2007 : 172)

famille ou du groupe – « Elle a sali notre nom » (146) –, la femme est plus souvent que l'homme la cible d'un tel ostracisme. Le texte dit donc la logique coloniale de la restriction de la sexualité féminine¹¹⁸⁴ et on peut également se demander s'il y a une différence ici avec les principes patriarcaux de la 'pollution sexuelle' dans le système des castes indiennes que Douglas analyse¹¹⁸⁵. Les passages romanesques cités révèlent une hantise évidente de la part des Franco-Mauriciens et des Mulâtres d'une sexualité masculine menaçante, venue d'ailleurs, ainsi que de toutes ses associations dévalorisantes : perte de statut, mise en cause de la virilité, déshonneur du groupe... La discrimination est légitimée, car il faut protéger la femme blanche de l'homme noir considéré comme lascif, amoral, diabolique.

Bien évidemment, ce qui est vu comme un certain 'danger sexuel' de la part des protagonistes doit être interprété comme symbole de la relation entre différentes parties de la société, comme un miroir des hiérarchies ou des symétries dans un système social plus large : « many ideas about sexual dangers are better interpreted as symbols of the relation between parts of the society, as mirroring designs of hierarchy or symmetry which apply in the larger social system » (Douglas 2007 : 4). De manière analogue, nous pouvons indubitablement lire dans le souci de pureté sexuel et la hantise du métissage de nos romans les hiérarchies racialistes de la société coloniale, un dogmatisme religieux et les rapports de domination du patriarcat.

Dans *The Book of Colour*, la question d'une sexualité interethnique tantôt tabouisée, tantôt obsessionnelle et pathologique se lit comme un fil rouge et est portée à son paroxysme. Blackburn donne en effet à lire (la longue durée de) la paranoïa victorienne par rapport au métissage, aux éléments ambigus, à la prétendue dégénérescence qui n'est autre que l'angoisse de la faillibilité de l'homme blanc et de la puissance impériale (McClintock 1995 : 47). D'abord, par le personnage de l'arrière-grand-père qui exerce ses fonctions comme missionnaire intransigent pour 'civiliser' et 'moraliser' une 'marée humaine noire' considérée comme païenne, amoral et excessive. Les propos violents pour dire la sexualité des insulaires qui sont traités d'odieux et de perfides fornicateurs¹¹⁸⁶ traduisent bien l'attitude dogmatique et axiologique de ce loyal serviteur de l'Empire. Les îles deviennent un Sodome et Gomorrhe

¹¹⁸⁴ Cf. « sexuality, in particular women's sexuality, was cordoned off as the central transmitter of racial and hence cultural contagion. » (McClintock 1995 : 47)

¹¹⁸⁵ L'anthropologue souligne l'importance primordiale de la pureté sexuelle d'une fille d'une haute caste pour conserver symboliquement la pureté de celle-ci. Une violation du tabou avec un homme d'une caste inférieure entraîne de sévères punitions : « Since place in the hierarchy of purity is biologically transmitted, sexual behaviour is important for preserving the purity of the caste. For this reason, in higher castes, boundary pollution focuses particularly on sexuality. [...] Women are the gates of entry to the caste. Female purity is carefully guarded and a woman who is known to have had sexual intercourse with a man of lower caste is brutally punished. » (Douglas 2007 : 155)

¹¹⁸⁶ Cf. par exemple : « stamp them out along all their wickedness » (Blackburn 1995 : 25), « wicked fornicators » (29), « stamp out copulation » (34).

moderne et de nombreux passages du roman font en effet penser aux réflexions fanoniennes sur le stéréotype du « nègre [qui] incarne la puissance génitale au-dessus des morales et des interdictions » (1975 : 143). Pire, la fixation sur l'éradication des 'vices' et la 'purification' des mœurs du personnage rappelle les pires rhétoriques fascistes et on peut se demander si l'on est loin des perspectives d'un Buffon qui avait discoursu au XVII^e siècle sur « l'appétit sexuel lascif et pour ainsi dire simiesque des Noirs » (Gilman 1996 : 62).

De plus, le fils du missionnaire est de son côté hanté par des objets phalliques et des figures noires diaboliques qui le ramènent aux déchaînements 'amoraux' des insulaires. Tout au long du récit, dans les cauchemars et les hallucinations de l'homme, surgit en effet toute une isotopie de symboles sexualisés (fruits, concombres de mer, noix de coco dites 'coco fesses'...), qui sont à tour de rôle démonisés et fantasmés¹¹⁸⁷. Cette idée des « tropiques-porno » (McClintock 1995) dans le texte se manifeste notamment à travers la sexualité féminine, vue comme démesurée, excessive et dangereuse. Selon Gilman et ses travaux sur la production de stéréotypes racialistes du XIX^e siècle, l'altérité raciale et sexuelle provient de la même structure profonde et « [d]errière l'analyse du Noir, on trouvera partout l'image de la femme » (1996 : 25). Un tel amalgame est omniprésent chez Blackburn où les femmes sont en effet associées à des images fortement connotées : débauche, prostitution, lubricité, nymphomanie, pouvoirs obscurs, magie noire, folie, souvent avec le symbolisme religieux de la femme-tentatrice et trompeuse qui amène péché et souillure¹¹⁸⁸. Le sexe féminin est fantasmé comme source d'une étrangeté tantôt désirée, tantôt rejetée, de la part de personnages masculins malades et névrosés¹¹⁸⁹. Il n'est pas non plus surprenant que ce soit la gouvernante créole qui passe à l'enfant (le grand-père) une poudre faite de semence et de sang menstruel pour le protéger contre les forces du mal et que sa mère métisse pratique une sorte d'exorcisme. Démence féminine, métissage pathologique, cauchemars : clairement, le parallèle avec *Wide Sargasso Sea* (1966) de Rhys et sa protagoniste Antoinette poussée à la folie est saillant.

¹¹⁸⁷ Cf. Blackburn 1995 : 22-25, 29, 51, 103, 139-140, 155, 172...

¹¹⁸⁸ Cf. « they dance like animals » (Blackburn 1995 : 50), « the she-devil » (51), « [she] has shown herself to be susceptible to the powers of darkness » (53), « she smells of sex » (129), « She's like a big snake creeping over me, licking and biting » (131), « the women parade themselves like the Whore of Babylon » (139), « She climbs hot and wet into his bed and drinks his seed which is the greatest sin of all » (141).

¹¹⁸⁹ Ce processus d'une ambivalence obsessionnelle ressort de l'analyse freudienne de Kristeva : « Il advient souvent que les hommes névrosés déclarent que le sexe féminin est pour eux quelque chose d'étrangement inquiétant. Mais il se trouve que cet étrangeté inquiétant est l'entrée de l'antique terre natale [*Heimat*] du petit homme, du lieu dans lequel chacun a séjourné une fois et d'abord. » (Kristeva [1988 : 273-274] cite Sigmund FREUD, « *L'Inquiétante Étrangeté* » et autres essais, Paris, Gallimard, 1985 : 252)

VI.1.1.3 Subversions, failles et ambivalences des systèmes identitaires

Démystifications et contestations

Quoique omniprésentes dans nos textes, les logiques de cloisonnement identitaire se voient, à de degrés différents, démystifiées et contestées.

Dans *La brûlure*, c'est suite à la transgression du jeune couple mixte – subversion centrale de la *doxa* communautariste –, qu'on trouvera des propositions de tolérance, d'ouverture, voire de décroisonnement intercommunautaire. En plus des deux jeunes héros fugitifs, trois personnages du roman brisent les manichéismes racistes et le verrouillage anti-métis. D'abord M. Joffret, l'employeur humaniste de Sounil, qui veut l'aider financièrement pour qu'il puisse vivre sa relation à l'étranger. Ensuite, Madame de Pyssenaire qui se veut moralisatrice interculturelle lors de la fuite des rebelles et souligne, à l'aide d'un extrait de *Siddhârta*, que « l'eau est plus forte que le rocher [...] l'amour est plus fort que la violence » (144). Enfin, le vieux gardien d'une propriété où les jeunes se cachent, les aide à s'enfuir tout en faisant l'éloge du couple mixte et en fantasmant des « visions fugitives » (150) en souvenir de son amante d'autrefois avec laquelle il s'était enfui pour Rodrigues. Ce sont là toutefois des exemples de contestation identitaires qui, nous semble-t-il, contribuent à édulcorer les mécanismes d'exclusion de la société coloniale tels qu'ils sont présentés le long du roman et à idéaliser la transgression des barrières raciales, sans réussir à les mettre vraiment en question

Dans *À l'autre bout de moi* (1979), en raison de la densité et complexité du roman, il n'est pas étonnant qu'un certain nombre de personnages et de motifs soient à même de proposer une démystification du leitmotiv qu'est le verrouillage identitaire. Humbert opère une telle subversion notamment à travers la mise en scène de trois personnages et d'un lieu métonymique : la protagoniste Nadège, son amant indo-mauricien (Aunauth), un médecin venu de France (Paul) et une boutique chinoise.

Nadège incarne la figure de la révolutionnaire face à la posture de la fausse assimilationniste qu'est Anne. Transgressive, provocatrice et individualiste, elle dédaigne les Franco-Mauriciens qu'elle traite de « monstres » (83), démystifie le mimétisme des Mulâtres et condamne ses parents pour leur traditionalisme et étroitesse d'esprit. La figure « hétéroclite » (32) se fascine pour d'autres cultures et langues et devient une passeuse de frontières. Lionnet (1991 : 230, 193) souligne à raison l'importance du motif de la rue/route, du mouvement, de l'errance pour le personnage qui vit son métissage comme une 'différence privilégiée', comme une force créative. Nadège est donc « toute entière tournée vers la vie et le renouvellement » (388) et il

n'est pas étonnant qu'elle ait une relation amoureuse avec un Hindou (Aunauth), partisan de l'interculturel, qui entre en scène surtout à la fin du roman.

Aunauth, avocat diplômé d'Angleterre, vit non seulement le contact des cultures en privé, mais il s'engage aussi sur le plan politique où il déploie toute une rhétorique pan-ethnique. Comme un personnage sorti tout droit d'un roman de Lindsey Collen, il privilégie l'identification de classe sur celle de l'ethnie et se lance publiquement dans un réquisitoire humaniste évocateur des visions d'un Gandhi, Luther King et Mandela¹¹⁹⁰. Pour voir la dimension révolutionnaire de son projet de mariage avec Nadège dans le *Zeitgeist* communautariste de l'intrigue, on citera l'extrait suivant où Aunuth se voit interrogé en public : « Comment expliquez-vous cela ? Vous, le défenseur des Indiens, des opprimés, épouser une fille presque blanche, petite-fille d'opresseur ? » (391).

Le troisième personnage à critiquer le verrouillage socio-ethnique est le médecin français Paul, une fois de plus une figure venue de l'extérieur¹¹⁹¹. Prophétique, Paul appelle de ses vœux un avenir où « au lieu de parler de race, on réclamera de véritables lois sociales et une plus juste répartition des richesses ». Marx et Engels à l'appui, il s'enflamme pour l'idée d'une lutte collective globale des subalternes et postule, avec un idéalisme exagéré, des mesures politiques à Maurice en faveur de l'interculturel¹¹⁹².

Enfin, c'est la boutique chinoise qui fait diverses apparitions le long du récit qui devient lieu emblématique d'échanges intercommunautaires et de mise en lien des cultures et religions. Décrite comme l'« antichambre du paradis » (16), la boutique est un « espace de médiation » (Gruzinski 1999 : 43) qui peut être lue comme un microcosme insulaire à travers son symbolisme des couleurs et de la mosaïque des religions¹¹⁹³. Lieu du « salut » (86), elle s'oppose surtout à la maison des protagonistes qui, elle, est « une prison » (87).

On pourra certes dire que le devenir de ces quatre emblèmes du changement est significatif : Nadège meurt, Aunuth perd le combat politique et quitte l'île, Paul retourne en France et la

¹¹⁹⁰ Cf. « nous sommes tous des eaux mêlées et [qu']au fond de chacun remue un peu de fange » (Humbert 1979 : 311), « [J'accuse] tous ceux pour qui épouser quelqu'un à la peau plus sombre est une infamie [...] tous les habitants de ce pays dont les préjugés de race ou de caste prévalent sur les sentiments humains » (391), « l'amour et le respect d'autrui ne sont pas affaire de race » (392).

¹¹⁹¹ Notons que de telles propositions interculturelles viennent souvent d'étrangers ou de personnages qui reviennent dans l'île. On pense ici, entre autres, à la figure d'André dans *Histoire d'Ashok* (2001) de Sewtohol, au visiteur étranger dans *Le Portrait Chamarel* (2002) de Patel ou aux protagonistes dans *Le désamour* (2004) de Berthelot.

¹¹⁹² Cf. « les Noirs, les Indiens et tous les opprimés se regrouperont » (Humbert 1979 : 218) et : « il faudrait avant tout favoriser les mariages interraciaux, distribuer des allocations spéciales aux couples qui oseraient franchir les interdits familiaux, accorder des privilèges et des bourses d'études aux enfants issus de telles unions. » (219)

¹¹⁹³ Cf. par exemple : « des craies de toutes les couleurs » (Humbert 1979 : 56) et : « Des statuettes de la Vierge y côtoient de gros bouddhas bienveillants. Çiva même, parfois, étend là ses multiples bras... ou Vishnou... saint Georges. » (16)

boutique est détruite. Cela dit, les personnages et motifs prennent une signification visionnaire et le fait qu'Anne réinvestisse depuis son exil parisien le symbolisme de la boutique dans une prolepse utopique¹¹⁹⁴, est qu'un exemple qui donne raison à telle lecture.

Dans ce sens, on peut avancer un dernier exemple de contestation identitaire chez Humbert qui est plus ambigu et qui nous permet de passer aux ambivalences et failles à l'intérieur même des rhétoriques identitaires. Il s'agit du *pater familias* des Morin. D'abord, il arrache les masques de la filiation 'pure' des Franco-Mauriciens en les accusant d'avoir détruit les archives afin de voiler d'éventuelles transgressions raciales dans le passé : « Chacun sait que les Blancs ont foutu le feu aux archives pour que personne n'aille fourrer son nez dedans, des Blancs pas plus blancs que toi et moi ! » (24). Vue de cette manière, la fragilité physique des documents d'archives dont parle Ricoeur (2000 : 216) et qui est un trait particulier des espaces postcoloniaux s'inscrit dans une évidente logique de confiscation de l'histoire. La supposition contestataire du père à propos de la mainmise sur les archives dévoile donc clairement un procédé-clé dans le contrôle discursif et idéologique de l'entreprise coloniale, examiné par de nombreux chercheurs postcoloniaux¹¹⁹⁵. Par extension, l'extrait nous montre également l'aveuglement que, selon Balibar, on trouve souvent dans les positions de l'antiracisme qui « se berce lui-même de l'illusion que le racisme serait *une absence de pensée* »¹¹⁹⁶. Or, si les Blancs 'iconoclastes' et contrôleurs des archives chez Humbert sont démystifiés comme fabricants d'une « raison ethnologique » – selon Amselle (1990 : 9), l'idée de l'étanchéité et de l'homogénéité des groupes ethniques – à leur avantage socioéconomique, il faut se garder d'une interprétation trop idéaliste. Car aussi puissante qu'elle soit, la subversion du père ne se situe pas pour autant dans l'optique d'un « syncrétisme originaire » (*ibid.*), loin de là. D'une part, son rejet des Franco-Mauriciens se fait par dépit puisqu'il est exclu depuis son mariage avec une Mulâtresse du milieu « auquel, naïvement, il croyait encore appartenir » (Humbert 91). D'autre part, il rejette de son côté non seulement d'autres communautés, mais gomme aussi une transgression dans son propre lignage, ce que sa fille Nadège lui jette à la figure : « tu as tort d'oublier que tu as toi aussi du sang madras dans les veines. [...] Tu t'amputes, tu es amputé d'une partie de toi-même » (293). À la fois démystificateur et démystifié, le personnage représente le positionnement ambigu des

¹¹⁹⁴ Cf. « Si j'avais des enfants, ce que j'espérais, ils pourraient y revenir, ils s'assiéraient sur le porche, ils rêveraient en contemplant l'Ange Gabriel et Vichnou, qui auraient recommencé à se sourire dans un paradis de verre. » (Humbert 1979 : 412)

¹¹⁹⁵ On pense évidemment à *Orientalism* (1978) d'Edward Said et ses travaux sur le pouvoir-savoir colonial qui dévoilent l'emprise discursive et représentationnelle à travers différentes autorités – institutions, ethnologie, historiographie... – comme un des piliers de l'entreprise colonialiste. Cf. par exemple : « The authority of academics, institutions and governments can accrue to it [= a text]... Most important, such texts can *create* not only knowledge but also the very reality they appear to describe » (Said 2003 : 94). Cf. aussi le constat de Loomba sur le contrôle du savoir colonial par des institutions, des administrations... : « the linkage between photographic images, ethnographic and quasi-scientific data gathering, census taking and colonial policy underlines the intricate, subtle [...] connections between colonial representations, institutions and policies » (2008 : 86).

¹¹⁹⁶ Étienne BALIBAR, "Racisme et crise" (in Balibar & Wallerstein 1997e : 295)

'presque-blancs' et montre que dans la topographie des affiliations ethniques du roman, des fissures et des perturbations font surface. Son exemple nous mène à notre deuxième point intimement lié au premier : les failles et ambivalences des discours identitaires.

Failles et ambivalences

Malgré le fort verrouillage ethnique mis en scène, différents éléments dans les textes montrent que l'homogénéité communautaire relève d'une construction idéologique et que l'aspect-clé du discours identitaire – la supposée pureté ethno- raciale – est nettement troublé. Au-delà des subversions et démythifications, les romancières donnent donc à lire des failles et ambivalences à l'intérieur même de ces constructions et logiques identitaires.

Dans *À l'autre bout de moi*, on ne cache pas la primauté de l'appartenance raciale et les Mulâtres, nous l'avons vu, ne sont pas admis au sanctuaire des Blancs. Pourtant, l'oncle de la narratrice (André) est devenu « Blanc parmi les Blancs » (Humbert 23) en épousant une Franco-Mauricienne. Peau claire, intelligence, ambition, mais surtout réussite professionnelle et fortune sont autant d'éléments pour lui qui contribuent à atténuer les « effets déstabilisateurs » de cet « élément perturbateur » (Gruzinski 1999 : 73) qu'est sa généalogie métissée. Ce personnage témoigne donc d'une relative flexibilité requise dans l'interprétation des frontières et des définitions raciales à Maurice. Cela confirme, une fois de plus, que les notions d'appartenance racio-ethniques doivent être lues contextuellement et intégrées à d'autres affiliations et hiérarchies collectives, à l'instar du genre et de la classe, comme le dit Loomba : « 'Race' as a concept receives its meaning contextually, and in relation to other social groupings and hierarchies, such as gender and class » (2008 : 105). Nous l'avons vu à plusieurs reprises, c'est là un aspect fondamental pour l'analyse postcoloniale des enjeux identitaires à l'île Maurice.

De plus, l'exemple de l'instabilité intérieure dans le système colonial à travers le motif des archives, dénoncé par la figure du père chez Humbert trouve son écho dans *La brûlure*. Ici, l'idée de la faille dans l'identité franco-mauricienne par la goutte de sang 'impur' concerne directement le maître. Chez Asgarally, l'existence du seigneur De Pysenlaire se fonde sur une hypocrisie du passé, une transgression dissimulée dans sa généalogie :

[Il] taisait soigneusement la goutte de sang noir qui indubitablement coulait dans ses veines, car un de ces aïeux avait épousé une métisse à peau blanche. [...] On l'écorcherait vif plutôt que de [lui] faire avouer cette chose 'abominable'. (106-107)

De nouveau, on voit à l'œuvre l'idée de la mémoire qui se révèle comme étant « une organisation de l'oubli » (Ricœur 2000 : 582). L'extrait témoigne d'un refoulement de l'histoire et des « secrets de famille » (Vergès 1999) que nous avons analysés au chapitre précédent. Il fait apparaître que des influences exogènes sur la lignée doivent être dissimulées afin de maintenir la cohésion de la communauté et le pouvoir colonial qui se fonde sur la 'pureté' et l'homogénéité raciales. Cette « organisation de l'oubli » ne diffère pas de celle d'*À l'autre bout de moi* où il est question de « quelque tris-aïeule hindoue dont on avait perdu la mémoire tant on évitait d'en parler ! » (26). Blackburn, elle aussi, nous donne à lire le cas d'une figure métisse qui, une fois dévoilée une ancestralité servile, est répudiée par son fiancé et se suicide (63-64), résultat ultime de la (haute) société coloniale mauricienne et ses fortes codifications et logiques représentationnelles. Chez Asgarally, en revanche, c'est la fin du passage cité – le terme 'abominable' – qui nous semble particulièrement intéressante. Car le personnage éprouve à propos de l'hypothèse d'une possible transgression raciale dans sa famille un dégoût, une exécration et une horreur devant l'ineffaçable altérité à l'intérieur même de sa propre personne, bref, une logique d'« abjection de soi » : la douloureuse prise de conscience de l'individu lui-même « que l'impossible, c'est son être même, [...] qu'il n'est autre qu'abject » (Kristeva 1980 : 12) et donc le désir d'expulsion d'un sujet auquel on est intimement lié et dont on est même inséparable. Conscient du déséquilibre social que la vérité déclencherait, le personnage est soucieux de maintenir un contrôle, précaire et instable, de son identité, fait qui n'est pas sans rappeler la notion du « sens du passé », proposée par Wallerstein. Procédé de socialisation afin de maintenir une solidarité de groupe et établir la légitimation du statut social, cette vision d'immutabilité du passé est démythifiée par l'historien :

Le passé est normalement considéré comme gravé dans le marbre et irréversible. Le passé réel est, bien sûr, gravé dans le marbre. Mais quant au passé social, c'est-à-dire à la façon dont nous comprenons le passé réel, c'est au mieux dans l'argile qu'il est gravé.¹¹⁹⁷

Les glorieux aïeux et les filiations pures de nos personnages (franco-mauriciens et mulâtres) confirment cette idée du « passé social » doublement : d'abord, la dimension interprétative dans le jeu de (dis)simulation généalogique ; puis, l'incessante tentative de manifester, par des preuves photographiques ou par des documents d'archive, la dimension 'réelle' du passé.

¹¹⁹⁷ Immanuel WALLERSTEIN, "La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité" (in Balibar & Wallerstein 1997b : 106)

Soulignons finalement que nos textes problématissent ainsi un des arguments fondamentaux des analyses de Bhabha et de Young, à savoir l'hétérogénéité, les interstices et les incohérences qui se dévoilent derrière la supposée homogénéité raciale dans les configurations ethniques de l'époque coloniale. Tout en étant occultées, l'hybridité et la 'faille' raciale sont en effet déjà présentes dans un système qui, fondé sur une claire répartition entre dominant et dominé, se voyait – et se fantasmait dirait le critique postcolonial – comme intégrale et intacte (Young 1995 : 179).

Enfin, c'est bien évidemment le phénomène du métissage lui-même qui montre de manière la plus évidente l'instabilité, la perméabilité des catégories raciales. Les romans disent bien que l'obsession du « verrouillage sexuel » (Arno & Orian 1986 : 122) ne peut aboutir de manière catégorique. Cet aspect se retrouve particulièrement dans *The Book of Colour*. On se rappelle la diabolisation du métissage et la logique manichéenne dans le discours des protagonistes de Blackburn. Cela est d'autant plus frappant que de telles idéologies viennent de figures concernées elles-mêmes par le sujet. L'orthodoxie du missionnaire par rapport à la sexualité des indigènes le renvoie en effet à sa propre famille et à un sentiment de culpabilité et de honte, en raison de l'identité métisse de son épouse. La 'faille' dans la généalogie supposée pure qui s'introduit dans la filiation exemplifie donc de nouveau les théories de Young (1995) sur le désir et la fantaisie du sexe racialement *autre* qui pénètrent l'entreprise coloniale dans un mouvement ambivalent d'attraction et de répulsion. L'idée du fantasme derrière les interdits, de la convoitise derrière les tabous est un leitmotiv du roman et le rejet de la part des personnages blancs de ce qui est marqué comme sale et bas implique en même temps une attirance ineffaçable. Comme dans une dialectique obsessionnelle – de surcroît venant de figures de l'Église –, le dégoût porte alors toujours la marque inévitable du désir. Voilà qui sonne comme une transposition littéraire des thèses fanoniennes.

VI.1.1.4 Résolutions dans la gestion de l'altérité intime ? Entre romantisme marron et dédoublements cathartiques

Chez nos romancières, la question de l'irruption transgressive de l'altérité et des conflits identitaires trouve une issue à la fois similaire et différente. Asgarally nous propose à ce sujet le scénario le moins complexe.

À la fin du roman – rappelons que les protagonistes s'évadent avec succès à Rodrigues¹¹⁹⁸ –, deux constats s'imposent : d'abord, vivre l'amour interethnique n'est visiblement possible qu'en dehors de l'île. C'est là un motif qui non seulement reproduit la situation d'une autre figure dans le roman (le vigil qui aide les héros), mais qui est aussi, de manière générale, une constante dans la littérature mauricienne. En même temps, bien que le sujet précaire de l'interculturel ne puisse aboutir à une véritable résolution et que l'optique du métissage comme transgression prédomine, la fuite romantique qui retourne le motif de la déviance en celui de la défiance semble amener une sorte de catharsis sociale. Dans *La brûlure*, la disparition des héros fugitifs a en effet l'air de purger l'environnement social de ses préjugés, ce qui se manifeste à plusieurs égards : le soutien idéal de la communauté hindoue pour le couple contre l'inhumanité de la chasse à l'homme, ce qui rompt avec l'ethnicisme du début du roman ; une certaine mythologisation des fugitifs de la part des habitants ; la nostalgie de la mère de Caroline et le quasi-pardon du père qui souhaite le retour de sa fille... Sans aucun doute, un tel dénouement pourra-t-être lu comme une sorte d'ouverture identitaire et une proposition de solidarité intercommunautaire. Cela dit, le romantisme larmoyant et exagérément beau des héros fugitifs, d'un père repentant, d'un espoir de retrouvailles, en plus du manque de profondeur psychologique du roman, sont autant d'éléments qui confèrent à *La brûlure*, par rapport à d'autres textes, une dimension quelque peu naïve et utopique.

La question d'une éventuelle résolution des agencements identitaires et idéologiques se présente de façon bien plus complexe chez Blackburn et Humbert. Dans les deux romans, en effet, la problématique de l'altérité intime apparaît par le prisme du dédoublement, motif recherché auquel les deux auteures attribuent une place déterminante.

Dans *The Book of Colour*, nous assistons à une confrontation entre le jeune protagoniste 'presque-blanc' et son cousin qui est explicitement désigné comme 'mulatto'. Issu d'une liaison extraconjugale et en raison de son phénotype métissé, il est introduit comme à la fois fils et servant du maître : « the mulatto was his uncle's child as well as being his uncle's servant » (84). Bien qu'il surgisse fréquemment dans le roman, le garçon fait figure d'un automate. Tel un

¹¹⁹⁸ On ne peut pas ne pas penser ici à *Pagli* (2001) d'Ananda Devi et la fuite de la protagoniste avec son amant Zil vers l'île d'Agalega.

laquais docile et toujours disponible, il n'a qu'une fonction de passeur d'information, parle à peine, reste sans nom propre et n'est appelé que « the mulatto » ou « my mulatto » par son père (84, 87, 111-115, 140...). Or, c'est moins cette présence dépersonnalisée et fantomatique qui nous intéresse à cet endroit que la rencontre ultérieure avec son cousin qui, dans la dynamique psychanalytique du roman, nous apparaît comme un moment-clé. Car cette rencontre déclenche une prise de conscience déstabilisante de ressemblance de la part du protagoniste : « The boy is startled to see how closely this face resembles his own » (Blackburn 1995 : 111). Nous avons parlé plus haut de l'image des cygnes et leur reflet dans les eaux limpides d'un lac anglais (149) qui devient métaphore d'une vision paradisiaque nordique. En revanche, le jeu de miroir du protagoniste n'est pas expression de l'affirmation du soi, validation de l'image stable du moi, mais source d'inquiétude. Il s'apparente alors à l'image du « double monstrueux », selon la notion de René Girard, où « les différences se mettent à osciller, [où] plus rien n'est stable dans l'ordre culturel, [où] les positions ne cessent de s'échanger » (2006 : 233). Les séparations entre les personnages sont manifestement brouillées et mélangées et nous sommes pratiquement au stade angoissant du dédoublement, un stade qui « recèle une monstruosité secrète » (*ibid.* 237). Girard définit sa notion ainsi :

Sous le terme de *double monstrueux*, nous rangeons tous les phénomènes d'hallucination provoqués par la réciprocité méconnue, au paroxysme de la crise. Le *double monstrueux* surgit là où se trouvaient dans les étapes précédentes un « Autre » et un « Moi » toujours séparés par la différence oscillante. (*ibid.* 243)

Dans *The Book of Colour*, nous retrouvons exactement cette dynamique de l'association entre l'*autre* et le *même*. Ici, la subjectivité de notre personnage se voit privée de la différence et de la dissociation rassurantes qu'il a pu éprouver avec l'*autre* auparavant. Sa prétention à une intégr(al)ité et unicité est compromise et les menaces de diffraction et de décentrement identitaires prennent sa place. La violence n'est alors pas générée par une altérité clairement localisable, mais justement par la différence incomplète et la familiarité déstabilisante. Autrement dit, si l'on adapte à notre univers romanesque des métissages la relecture que fait de Fanon du stade de miroir lacanien¹¹⁹⁹, on peut dire que l'*alter ego* du cousin s'avère trop semblable pour être constitué comme *autre* à travers sa différence 'de couleur' dépréciée et infériorisée lors de sa construction identitaire. Les reflets de miroir ne donnent pas une

¹¹⁹⁹ Selon Lacan, l'enfant/le sujet se construit aussi bien dans l'imitation de l'image du miroir – où il voit une réflexion plus harmonieuse, plus cohérente et plus stable que lui-même – que dans son opposition, ce par quoi il découvre son autonomie et anticipe sur sa future indépendance. Fanon transpose cela sur la situation coloniale : « Quand on a compris ce processus décrit par Lacan, il ne fait plus de doute que le véritable Autrui du Blanc est et demeure le Noir. Et inversement. Seulement, pour le Blanc, Autrui est perçu sur le plan de l'image corporelle, absolument comme le non-moi, c'est-à-dire le non-identifiable, le non-assimilable. Pour le Noir [...] des réalités historiques et économiques entraînent en ligne de compte. » (Fanon 1975 : 131)

satisfaction narcissique. Le « besoin d'une altérité dévalorisée pour créer sa propre identité ou pour fonder son propre socius », marque distinctive de ce que Jean-Loup Amselle appelle une « ethnologie spontanée » (1990 : 38), ne peut être comblé. Au contraire, ce sont la reconnaissance et l'identification involontaires avec le sujet qu'on aurait voulu différent qui déclencheront un processus d'aliénation dont le personnage tentera, en vain, de se défaire jusqu'à sa mort. De nouveau, le phénomène de l'abjection entre en jeu et brouille, par son altérité intime, la dialectique solide entre sujet et objet, dialectique qui d'habitude est susceptible d'apporter un éventuel équilibre, une autonomie stable du *je* (Kristeva 1980 : 9). Pour le personnage, en effet, la prise de conscience d'une étrange ressemblance hante les marges de son identité et introduit une « incertitude » (*ibid.* 246) qui signifie menace de disruption, voire de dissolution et de désintégration. Notons enfin que le motif du miroir revient puissamment plus tard dans le roman. Cette fois-ci, c'est le père de la narratrice qui, après une crise de nerfs à l'hôpital, se voit amalgamé dans la glace à son propre père dément :

He caught a glimpse of himself in a long mirror in the bathroom and that gave him quite a shock. He looked just like his own father, the same quivering lip, tortoise tongue, wolfish stare, wavering steps. It was as if the old man had jumped on to his back and enveloped him. (Blackburn 166)

Une fois de plus, un double abject interdit la reconnaissance d'un *même* autonome, réveille le stigmate de la faille héréditaire et ne fait qu'entériner le processus d'aliénation identitaire.

Chez Blackburn, de manière générale, l'héritage transgressif, tel un péché originel, est impossible à assumer et les conflits ne trouvent pas d'issue : l'arrière-grand-mère enchantée, 'zombifiée' et exorcisée tombe malade avant de disparaître du récit ; le grand-père, incapable d'expulser son *alter ego* abject est hanté par des fantômes et êtres hybrides dans ses hallucinations ; le père sombre dans l'alcoolisme, les drogues et la folie. L'omniprésence des créatures inclassables, de dédoublements conflictuels renforce l'image d'un univers déréalisé et hybride. Non seulement *The Book of Colour* met en scène l'idée d'instabilité et la disjonction généralisées des identités ; mais il dit aussi clairement une obsession pathologique du métissage et de l'hybridité considérée au-delà des époques et des lieux comme une dégénérescence, une déviation et déviance, une transgression de la norme, des traditions, du schéma socio-racial établi. À aucun moment, des motifs qui déstabilisent, voire déconstruisent l'idéologie (coloniale) de l'intégralité du sujet, ne réussissent à investir les potentiels d'une identité syncrétique. Nulle part, l'ambivalence entre attraction-répulsion dans le rapport à *l'autre* ne peut être interprétée de manière positive, dynamisée dans un quelconque symbolisme libérateur. Dans le roman, les figures métisses ne jouissent d'aucun épanouissement, leur identité est fragile et incertaine, voire invivable ; leur être apparaît comme mal-être.

Il est vrai que le livre finit par une libération cathartique de la part de la narratrice. Dans l'excipit, le personnage quitte la maison, ce symbole des souvenirs, que le cochon aurait, selon la légende, purgée de la 'pestilence' (« the plague », 3). Il semble que le personnage soit arrivé à la fin de son récit à se débarrasser du passé comme d'une peau trop serrée – notons que le leitmotiv de la couleur aura été poussé jusqu'à dire le processus du travail de mémoire¹²⁰⁰. Cela étant dit, dans un univers romanesque peuplé par l'abject, la folie, la souillure, cette « cure analytique » (Kristeva 1980 : 13) reste très floue et toute relative. L'anthropologie négative de l'intrigue nous semble trop massive pour y lire une proposition qui saurait, de quelque manière que ce soit, aller au-delà d'un choc entre *même* et *autre*.

Si le motif du dédoublement chez le personnage de Blackburn ne peut pas servir à une libération de son *alter ego* et qu'il constitue au contraire une phase cruciale vers son aliénation identitaire, c'est exactement ce dédoublement qui peut être investi chez Humbert, paradoxalement, de façon plus constructrice. Dans *À l'autre bout de moi*, toute la dynamique se trouve dans le rapport complexe entre les deux protagonistes. La relation des jumelles est en effet des plus ambiguës et ambivalentes. Si nous avons vu que la narratrice se sent d'une part « déplacée » par rapport aux filles blanches bien « à leur place dans le monde » (84), ce problème identitaire 'épidermique' s'accompagne pour Anne d'un problème existentiel vis-à-vis de sa sœur. D'une part, la sororité est un lien « destiné à [les] fixer pour le reste de [leur] vie » (67), de l'autre, le vécu de jumelle, le fait de se voir et d'être vue double s'intensifie dans le cours de l'action au point de devenir conflictuel et difficilement vivable. Les constats « je *nous* vois, moi au pluriel », « [j]e me vois double, ne nous vois double » et « « je » n'existent qu'en tant que couple » (68) qui brouillent, de manière significative, les identités (grammaticales) sont en effet l'expression d'un malaise : Anne est incapable de se voir et de se situer seule en tant qu'individu. Épuisée « à l'ombre de Nadège » (102), elle se demande « Où est l'espace où je dois vivre ? » (109), amalgamant ainsi la question du « *Qui* suis-je ? » à celle d'« *Où* suis-je ? », interrogation existentielle qui incarne la notion d'errance et d'égarement (Kristeva 1980 : 15). Le complexe d'infériorité d'Anne s'illustre enfin dans la représentation fragmentée et péjorée d'elle-même dans le miroir : « ma propre image me semble une mauvaise photo » (109). À la fin de l'intrigue se développe ainsi pour l'héroïne le désir de s'affranchir de sa sœur : « Être en dehors d'elle, être à tout prix, voilà ce que je désirais » (375). Bien évidemment, le dilemme existentiel signifie qu'une émancipation de l'*alter ego* équivaut à la négation d'une part de soi, voire d'une certaine manière de sa vraie nature : « j'étais [...] amenée à renier, parce que trop semblable à elle [...] la partie la plus authentique de moi-même » (375). Chez Humbert, ce conflit ne pourra être résolu

¹²⁰⁰ Cf. « I long to finish the telling of this story because only then will I be able to step away from the fear, *shuffle it off like a skin that has grown too tight* » (Blackburn 1995 : 120, nous soulignons)

que dans une logique d'abjection cathartique, qui, nous le verrons, peut être interprétée comme une ouverture interculturelle.

Ces tensions culminent dans une confrontation centrale (378-384) où Anne apprend la grossesse de Nadège suite à une liaison avec Aunauth. C'est là le signe visible et ultimement dérangeant de la transgression du tabou sexuel¹²⁰¹. Cette grossesse qui stigmatise Nadège doublement – elle-même à cause de sa transgression d'un tabou et à cause de sa mise en danger des autres (Douglas 2007 : 172) – met en effet fin aux « espoirs de mariage bourgeois » (378) d'Anne et ainsi aux chances d'ascension sociale de la famille. Anne se lance alors dans une diatribe à la fois haineuse, marquée par une isotopie de l'abject et de la souillure : elle éprouve du « dégoût » (379, 381, 383) et de la « répulsion » (178) pour sa sœur, lui trouve un « monstrueux égoïsme » (379) et ressent une « répugnance indescriptible » (381) par rapport à l'enfant à naître. Elle se transforme donc en un « monstre » (382) et a une « affreuse jouissance » (383) de gifler Nadège qui paraît comme « obscène » et au « bizarre visage convulsé » (383). Ses invectives traduisent une grande violence¹²⁰² et plus sa fureur s'agrandit – elle est « épuisée mais enragée à frapper, à frapper encore, à frapper toujours » –, plus l'*autre* semble « hideuse, immonde et grotesque » (384).

On peut donc dire qu'Anne se dissocie de Nadège à laquelle elle s'est auparavant identifiée et se libère, par une forte violence symbolique et verbale, de son tr/double identitaire. En d'autres termes, elle établit son individualité, sa distinction, son unicité par l'éjection de quelque chose qui fait d'abord partie intégrante de son identité avant d'être transmuté en altérité polluante. La notion de « l'inquiétante étrangeté » freudienne lue par Kristeva nous semble une grille de lecture enrichissante à ce sujet¹²⁰³. La psychanalyste franco-bulgare reprend le sémantisme du mot allemand de '*heimlich*' qui possède à la fois une dénotation positive ('familier') et négative ('secret', 'caché', 'ténébreux', 'dissimulé'). Ainsi, dans un et le même mot, « le familier et l'intime

¹²⁰¹ Notons que le motif revient dans *Le Portrait Chamarel* (2002) de Patel. Le roman donne puissamment à lire la grossesse transgressive d'une femme créole en couple avec un Musulman : « Il y a quelque chose d'*insidieusement dérangeant* dans le *spectacle* d'une femme enceinte. À la face de tous ceux qui auraient été tentés de se convaincre, pour une certaine paix d'esprit, qu'il n'existe entre deux êtres qu'une relation de façade, superficielle, un ventre rond témoigne *avec insolence* d'une intimité *secrète* et féconde. *Dérangante*. » (124, nous soulignons)

¹²⁰² Cf. à titre d'exemple : « détruire », « ébranler », « assommer » et « réduire [...] comme un pantin disloqué » (Humbert 1979 : 383). Ces lignes ne sont pas sans rappeler la vengeance physique par Maya dans le dénouement de *Blue Bay Palace* (2004) de Nathacha Appanah-Mouriquand.

¹²⁰³ Notons que Kristeva se distancie d'un amalgame de l'*Unheimlichkeit* freudienne et de sa propre notion de l'abjection : « Essentiellement différente de « l'inquiétante étrangeté », plus violente aussi, l'abjection se construit de ne pas reconnaître ses proches : rien ne lui est familier, pas même une ombre de souvenirs » (1980 : 13). Cela dit, certaines descriptions que donne la psychanalyste de sa notion, par exemple autour de l'idée d'une sensation d'étrange qui est profondément familière et qui fait soudainement surface pour être rudement rejetée ainsi que le phénomène de l'évacuation après le retour du refoulé (cf. « Surgissement massif et abrupt d'une étrangeté qui, si elle a pu m'être familière dans une vie opaque et oubliée, me harcèle maintenant comme radicalement séparée, répugnante », *ibid.* 10) doivent être évocatrices de la théorie du père fondateur de la discipline. On remarque par ailleurs que Kristeva elle-même, par exemple dans *Étrangers à nous-mêmes* (1988), parle des multiples variantes de l'*Unheimlichkeit*.

s'inversent-ils en leur contraire » (Kristeva 1988 : 270). Dans ce sens, l'antonyme '*unheimlich*', qui veut dire 'étrangement inquiétant', se rattache alors à '*heimlich*', créant une « immanence de l'étrange dans le familier » (*ibid.*). L'inquiétante étrangeté désigne donc « cette variété particulière de l'effrayant qui remonte au depuis longtemps connu, depuis longtemps familier »¹²⁰⁴. Elle se manifeste uniquement dans quelque chose qui a été familier et qui devient désormais affreux. L'aspect inquiétant de l'angoisse, habituellement fixé à l'extérieur, s'installe alors à l'intérieur « d'un familier potentiellement entaché d'étrange » (Kristeva 1988 : 271). Chez Humbert, le processus est similaire à ce « retour du refoulé » (*ibid.* 272). Pour Anne, le choc de l'abîme entre elle-même et sa sœur, l'*autre* qu'elle a crue ressemblante, voire identique, entraîne effectivement une perte des limites. Similaire aux dynamiques du « désir mimétique » girardien¹²⁰⁵, le désir de l'une (= la grossesse) signifie l'exclusion et la mise à mal du désir de l'autre (= l'ascension sociale). L'explosion de la rivalité n'est que logique. La seule sortie possible de cette difficulté de positionnement reste alors le détachement de son double par la stigmatisation. Comme le dit Kristeva, le moi désemparé face à un double auparavant bienveillant transforme, pour se protéger, l'image de l'altérité en « une image de double malveillant où il expulse la part de destruction qu'il ne peut contenir » (1988 : 271). Cette étrangeté malveillante peut et doit donc être liquidée.

Mais contrairement au processus du « double monstrueux » chez Blackburn, l'attribution d'une forme monstrueuse à sa sœur permet à Anne de se différencier de celle-ci. Paradoxalement, ce n'est qu'à travers cette diabolisation fondatrice qu'un véritable dédoublement et une réconciliation identitaire finiront par se réaliser pour le personnage. Anne le dira elle-même en s'affirmant face à la sœur humiliée : « enfin, moi j'avais un visage » (383). À l'apogée de l'annihilation symbolique, elle souhaite de la mort de l'enfant à naître – cet emblème de la rencontre interculturelle (« Fœtus ! Horrible fœtus ! Crève ! », 384) –, et se libère, son *alter ego* gisant ébranlée à ses pieds, de ses propres démons, de son propre moi stigmatisé. Si l'on prend en considération que Nadège meurt pendant l'avortement qui suit la confrontation, la scène peut être interprétée, de nouveau à la manière de Girard, comme une « un meurtre fondateur » (2006 : 154, 224). À l'instar des tensions internes d'un groupe qui sont expulsées et purgées par la violence envers une « victime émissaire »¹²⁰⁶, acte qui (re)crée ainsi

¹²⁰⁴ Kristeva (1988 : 270) cite Freud (1985 : 125).

¹²⁰⁵ Girard (2006 : 217-218) prend l'exemple de deux amis qui, partageant les mêmes goûts et les mêmes loisirs, sont d'abord en harmonie et paraissent faits l'un pour l'autre pour s'entendre. Le bouleversement (amitié vs rivalité) vient alors quand il y a un partage des mêmes désirs, tels que l'amour pour la même femme, l'aspiration au même poste...

¹²⁰⁶ Si l'expression désigne initialement la même chose que celle de 'bouc émissaire', Girard introduit une différenciation significative. Le 'bouc émissaire' est ainsi un animal ou un homme chargé de la violence du groupe qui est expulsé effectivement et consciemment. Selon le philosophe, la 'victime émissaire', tout en étant intérieur à la communauté, apparaît dans les mythes où l'expulsion, la purification, la victimisation sont méconnues et inconscientes. ("Œdipe et la victime émissaire", in Girard 2006 : 105-134).

l'unité des bourreaux, l'affrontement entre les deux sœurs mène à l'affranchissement de l'une, l'affranchissement de *l'autre-dans-l'une*. Chez Humbert, la brutalité paraît une stratégie incontournable pour conquérir l'individualité. Elle agit comme une « *technique* de l'apaisement cathartique » (*ibid.* 154), processus où, dans la ligne droite d'Aristote, « l'âme accède en même temps à l'orgie et à la pureté » (Kristeva 1980 : 36). Reste enfin à savoir où ce processus identitaire mène dans l'intrigue.

Dans *À l'autre bout de moi*, la violence s'impose en effet comme une étape nécessaire à la création. Après s'être dissociée et débarrassée du double abject, Anne peut de nouveau s'identifier à elle, enfin devenir un être social sans inhibition. Elle émerge, comme dans un tiers-espace cher à Bhabha, d'une certaine manière comme *une autre d'elle-même*¹²⁰⁷. Autrement dit, elle souscrit à une logique en deux temps que Kristeva décrit ainsi : « Avant d'être *comme*, « je » ne suis pas, mais *sépare, rejette, ab-jecte* » (1980 : 21). Or, si Nadège, en raison de son dynamisme et son omniprésence, a non seulement précédé, mais aussi possédé sa sœur jumelle, sa mort quasi sacrificielle ouvre une voie à l'individuation pour Anne. Une fois la partie 'sombre' de son identité rejetée, la fusion des jumelles devient effectivement possible. Anne ne doit plus se définir par rapport à une défaillance, et peut s'imprégner de l'identité de sa sœur, une sœur revalorisée, voire symboliquement 'mythifiée', à l'instar de la victime émissaire. Car d'une part, la narratrice – rappelons son ancienne intolérance raciste – va s'approprier l'héritage symbolique de la contestation interculturelle de sa sœur et ériger son identité visionnaire en exemple pour l'avenir. D'autre part, sa « ressemblance physique et morale avec Nadège » (401) s'accroît et – apothéose de l'union symbolique – Anne succède à sa sœur en devenant l'amante d'Aunauth. À l'instar des « frères ennemis » girardiens (2006 : 233) nos deux protagonistes ne peuvent occuper les mêmes positions en même temps, mais seulement successivement. C'est ici que la « crise sacrificielle » ou « crise mimétique » aura trouvé sa résolution¹²⁰⁸. Le double aura été abjecté afin de se construire et s'ouvrir vers le monde, afin de s'investir pour assumer son propre métissage.

Il est vrai que le fœtus métis et Nadège meurent autant qu'échouent les autres symboles d'une ouverture interculturelle qui paraissent enfin comme des propositions prématurées. Cela dit, Nadège peut sans aucun doute être interprétée comme une figure en avance sur son temps

¹²⁰⁷ Cf. « And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves. » (Bhabha 2008 : 56, nous soulignons)

¹²⁰⁸ Par « crise sacrificielle » (in Girard 2006 : 63-104), le philosophe décrit le processus d'une crise d'« indifférenciation » ou de « dissolution des différences » (276) lors d'une situation exceptionnelle (épidémie, guerre civile...) qui amène un dérèglement des classifications et hiérarchies (lois, interdits, institutions) d'une société donnée. Vu que le système sacrificiel est également perturbé et que les rites perdent leur pouvoir purificateur, la sortie de crise, au paroxysme de la confusion des hommes par la brutalité réciproque en une masse commune, se présente par la violence contre une victime émissaire bien ciblée. Cette victime peut par la suite être érigée en figure mythique et quasi divine, car sa mort a entraîné l'ordre, la santé, la paix et permis le retour à une société structurée et stable.

qui, si elle ne peut aboutir¹²⁰⁹, est une étape importante, un passage obligé qui prépare l'avenir. Dans la prolongation de l'interprétation que propose Anjali Prabhu¹²¹⁰, il nous semble en effet que l'idéalisme du personnage et ses conceptions interculturelles sont trop exigeants pour réussir et que c'est uniquement à travers une 'génération' future – symbolisée notamment par Anne – qui se nourrit de ces idées novatrices qu'une telle ouverture saura se faire. En conséquence, on pourra dire que similaire à une dynamique de « l'ethnicité barrée » théorisée par Michel Beniamino¹²¹¹, la jumelle doit mourir. Tel un sacrifice, sa mort peut s'avérer positive puisqu'« une révolution ne peut se passer de ses propres martyrs et vivre par procuration » (Beniamino 2005 : 68). Autrement dit, la mort de la rebelle devient ainsi importante en vue d'une maturation sociétale. Enfin, dans la fusion des sœurs pourra se dévoiler un symbolisme pan-ethnique. Car étant donné que le rêve d'Anne « de former une seule entité » (330) avec sa sœur s'est réalisé et que les deux femmes sont respectivement considérées comme « l'Occidentale » et « l'Orientale » (331), le dédoublement final peut prendre une dimension interculturelle quasi universelle.

Finalement, on pourra certes objecter que la nouvelle union interculturelle se vit en dehors de l'île, comme chez Asgarally et Blackburn. Mais dans le prologue, qui dit l'aliénation et la solitude du couple Anne-Aunauth, le projet d'un retour sur l'île est annoncé et il est en effet très symbolique que « l'énoncé conduise de l'île en Europe [et] l'énonciation de Paris à Maurice » (Joubert 1982 : 121). Vivre ailleurs a apporté un rapprochement nécessaire entre deux aliénés, deux « naufragés » (Humbert 11) de leur société d'origine et c'est dans l'expérience de la déterritorialisation que la substitution symbolique d'une sœur à l'autre se finalise : « la voix qui était celle de Nadège est devenue mienne à présent, je le sais, j'en suis certaine » (12). Si la fin du roman est ouverte, tout comme « d'autres questions encore resteront sans réponse » (392), il nous semble qu'on pourra y lire une certaine évolution générationnelle des mentalités et une légère ouverture interculturelle.

¹²⁰⁹ Nadège est en effet décrite comme « la floraison d'un terrain aride » qui n'a pas pu rester « là où elle avait péniblement réussi à s'enraciner » (Humbert 1979 : 388).

¹²¹⁰ Pour Prabhu (1999 : 148), Anne est l'expression idéale d'un sentiment nationaliste et l'anthropologue considère le corps du personnage comme porteur de la marque à la fois du maître et de l'esclave, joignant alors les notions d'oppression et de subordination, mais aussi de résistance et de survie. Dans un contexte complexe d'imaginer une nation 'homogène' comme à Maurice, la figure du Créole se verrait ainsi attribué le rôle potentiel de guérisseur et agent d'intégration.

¹²¹¹ Michel BENIAMINO, "Roman et ethnicité : voix et voies de l'identité à Maurice" (in *Francophonie*, n° 48, *op. cit.* 2005 : 68)

Nous avons vu que nos romans mettent en scène de manière très complexe la notion d'hybridité à Maurice – à travers la figure du Mulâtre et de la transgression d'interdits ethno-raciaux – pour un chronotope colonial. Les auteures disent l'économie manichéenne coloniale et ses dynamiques idéologiques : cloisonnements, hiérarchies, exclusions. Les identités métisses qui s'inscrivent dans cette logique peuvent, en raison de leur position fluctuante dans le système, se retrouver, selon les contextes, non seulement dominés, mais également dominants. Or dans nos romans, ils portent, pour la plupart du temps, des traits distinctifs négatifs : le repli sur soi résultant d'une exclusion des autres communautés, une aspiration vers le haut de la pyramide socioéconomique et vers l'esthétique de la blancheur de la peau et le pouvoir qu'elle symbolise, la discrimination vers le bas, l'auto-aliénation par le rejet impossible d'une altérité intime... En d'autres mots, les Mulâtres sont présentés souvent comme ceux ayant intériorisé le plus les idéaux et les normes communautaristes, racistes et élitistes de la société coloniale. Leur mimicry, contrairement à ce qu'on trouve dans les propositions de Bhabha, n'est aucunement une ridiculisation, et encore moins une contestation, de la *doxa* colonialiste.

Il ne fait aucun doute que les identités hybrides complexifient par définition la grille de lecture du manichéisme, car *même* et *autre* s'unissent de façon inextricable. C'est là un aspect qui soutient fortement les travaux de Young qui revendique un au-delà des simples allégories 'Blanc vs Noir', 'colonisateur vs colonisé'... qu'il juge à juste titre réductrices, voire dangereuses et menant à une lecture erronée du discours et de la réalité coloniaux (1995 : 179). De plus, les œuvres discutées n'hésitent pas à subvertir et à dévoiler les failles des discours ethnistes qui dominant les intrigues. Cela dit, une lecture encourageante du métissage semble problématique. Dans le schéma binaire raciste – qu'il s'agisse d'une dialectique *même/autre* ou *norme/déviance* –, le Métis est soit assimilé au pôle stigmatisé, soit oscille entre les appartenances au point de s'auto-attribuer une identité abjecte, jetant, selon les propos de Kristeva, « à l'intérieur de soi le scalpel qui opère ses séparations » (1980 : 15). Son aliénation peut encore dépasser celle de la haine du soi du colonisé (Memmi), car la double (ou multiple) appartenance du Métis ne permet pas l'affranchissement par une violence 'désintoxiquante' comme celle qu'évoque Fanon (2002 : 90) dans la lutte anticoloniale, quitte à renier une partie de soi-même. Autrement dit, les Métis se trouvent loin d'un tiers-espace interstitiel et dynamique d'un Bhabha d'où pourraient émerger de multiples potentiels et une identité plurielle assumée, mais correspondent plutôt aux marges dangereuses, aux états et situations intranquilles, perturbés, indéfinissables et transitoires, entachés de souillure et d'abjection comme nous le trouvons chez Douglas ou Kristeva. Les ambivalences et les ambiguïtés de leur identité ethnique découlent de leur caractère foncièrement inclassable : « Pas noire, non ; pas marron ; pas café au lait. Rien d'assez net pour pouvoir être classé » (Humbert 26). Ils sont les « apatrides de la race » (*ibid.* 21), avec une sorte d'identité zéro.

Nous avons vu que c'est chez Blackburn que la stigmatisation du Métis comme dégénéré, comme fusion déchue de formes disparates et discordantes, comme souillure de l'intégralité humaine atteint son apogée. Ses personnages répandent la peur, subissent leurs propres phobies, perdent raison et parole, se métamorphosent en créatures étranges et cherchent le repli identitaire dans l'isolement des établissements psychiatriques. L'héritage racial est trop puissant pour que ces identités hybrides puissent réapprendre à parler et à signifier même si le travail de mémoire cathartique de la narratrice finira par rompre avec la malédiction. Dans *The Book of Colour*, la subjectivité métisse se montre imprégnée de connotations négatives comme « schizoïde, névrotique [...] et] sous les catégories menaçantes de l'hétérogénéité et de la contradiction interne » (Toumson 1998 : 94). Peut-on suggérer que c'est parce que la romancière se situe en dehors des forces qui déterminent les structures sociales de l'île que l'imaginaire qu'elle déploie est aussi violent ? Voilà une question qui hante également (et différemment) la discussion sur l'œuvre de Lindsey Collen. Si la perspective (partiellement) extérieure par rapport à l'espace insulaire distingue certainement Blackburn de ses homologues écrivains, son écriture-*autre* fournit un point de comparaison précieux, car elle problématise sans complaisance des dynamiques idéologiques qui trouvent des échos chez plusieurs romanciers de l'île.

Dans *À l'autre bout de moi* en revanche, nonobstant la mise en scène d'un univers largement en défaveur du métissage et aux multiples phénomènes d'exclusion et de violence, on constate de légères ouvertures ethniques. Il y a certes de nombreux freins à de véritables évolutions des mentalités et l'échange interculturel est cantonné dans un avenir incertain. Or, contrairement au romantisme marron dans le dénouement chez Asgarally, la friction et négociation identitaires chez Humbert laisse soupçonner un potentiel positif, avant tout et paradoxalement à travers la fusion finale des sœurs. On cherchera certes en vain l'éloge d'une identité métisse bienheureuse. Cependant, le roman sera sans aucun doute arrivé à déconstruire le credo des logiques identitaires, de la pensée de l'origine et de la tribu, ce qui permet d'y apercevoir le début d'un tiers-espace productif et la proposition d'une ouverture interethnique pour une île tournée vers l'avenir.

Tournons-nous pour la deuxième partie du présent Chapitre VI vers des romanciers qui mettent en scène l'hybridité et l'entre-deux identitaire d'une île Maurice plus récente.

VI.2 Questions de métissage dans des romans aux chronotopes post-coloniaux

L'époque coloniale et ses tableaux sombres qui servent de toile de fond aux textes que nous avons analysés jusqu'à présent, date de plus de quatre décennies. En 1968, les constellations ethniques entrent dans une nouvelle dynamique, les rapports entre communautés évoluent. Le lien entre colonisateur et colonisé est dissous, de nouvelles alliances et solidarités se créent et l'indépendance a pu nourrir le rêve d'un dépassement du communalisme et réaliser le mauricianisme pendant une courte période. De nos jours, l'île Maurice, on le sait, exalte, dans les représentations touristiques et les discours officiels, son multiculturalisme et un vivre-ensemble harmonieux. Or la réalité parle souvent un autre langage. Si les relations coloniales sont certes révolues, l'image élogieuse de la nation dite 'arc-en-ciel' adoptée par le gouvernement depuis les années 1980, est sous-tendue par de nombreux conflits ; divers phénomènes du passé ne cessent de hanter les évolutions contemporaines. Derrière la supposée harmonie sociale se révèlent en effet d'évidents clivages communautaristes et socio-économiques. Les identités métisses et hybrides notamment – il s'agit davantage d'hybridité d'ordre ethnique et racial que sur le plan culturel – ne trouvent pas toujours leur place dans le schéma sociétal. Ces profils continuent à être perçus comme une déviance. Une telle perception s'inscrit pleinement dans la logique du racisme telle qu'il est défini par Étienne Balibar :

Le racisme – véritable « phénomène social total » – s'inscrit dans des pratiques (des formes de violence, de mépris, d'intolérance, d'humiliation, d'exploitation), dans des discours et des représentations qui sont autant d'élaborations intellectuelles du fantasme de prophylaxie ou de ségrégation (nécessité de purifier le corps social, de préserver l'identité du « soi », du « nous », de toute promiscuité, de tout métissage, de tout envahissement), et qui s'articulent autour de stigmates de l'altérité (nom, couleur de peau, pratiques religieuses). Donc il organise des *affects* [...] en leur conférant une forme stéréotypée, aussi bien du côté de leurs « objets » que de leurs « sujets ». (1997b : 28, nous soulignons)

Les propos soulignent clairement le besoin de protéger l'identité du *même* non seulement contre l'altérité, mais aussi contre toute forme de métissage susceptible de 'polluer' la supposée homogénéité et intégrité du corps social. Bien évidemment, ces observations du philosophe prennent une dimension particulière dans l'espace pluriel mauricien. Dans l'île, visiblement, l'imaginaire et les logiques coloniaux – avec leurs rapports identitaires, leurs conceptions idéologiques, leurs taxonomies et hiérarchies et socio-ethniques – jouissent d'une certaine persistance de nos jours. Autrement dit, des notions d'homogénéité et de pureté communautaires, de frontières ethniques immuables, de prestige lié au phénotype... restent bien présentes et s'opposent donc à une célébration du métissage en tant que politique

identitaire d'émancipation. Dans ce même sens, il est également significatif que les Blancs franco-mauriciens, bien que leur nombre ait considérablement diminué depuis 1968, détiennent toujours un grand capital matériel et symbolique. Porteurs de connotations anciennes – le lien traditionaliste avec l'Europe, l'élitisme culturel, une grande aisance matérielle, le verrouillage identitaire –, il n'est pas rare qu'ils soient l'objet d'un regard ambivalent entre antipathie et attirance qui est enfin très évocateur de la situation coloniale. Il nous semble donc évident que les identités contemporaines se construisent dans la continuité *et* la rupture par rapport aux dynamiques idéologiques traditionnelles. Une interprétation postcoloniale devrait donc à notre avis prendre en considération cette mise en relation entre passé et présent.

Notre regard sur des textes qui donnent à lire et problématisent la question du métissage pour un espace-temps mauricien contemporain se fera en plusieurs étapes. Dans un premier temps, on propose une lecture croisée de quatre romans – deux en anglais, deux en français – qui permettra de dégager un certain nombre de convergences et divergences entre eux ainsi que des échos aux œuvres discutées jusqu'alors. Il s'agit de : *The snake spirit* (2002) de Chaya Parmessur, *Le Portrait Chamarel* (2001) de Shenaz Patel, *Le désamour* (2004) de Lilian Berthelot et *There is a tide* (1991) de Lindsey Collen. On verra, d'un côté, que les stigmates du passé par rapport au métissage persistent de façon complexe et que les évolutions semblent lentes ; de l'autre, dans la continuité du roman d'Humbert, nous montrerons que de manifestes propositions interculturelles commencent à être investies.

Ensuite, nous discuterons successivement trois textes en français : *La maison qui marchait vers le large* (1996) de Carl de Souza, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance* (2001) d'Amal Sewtohol et *L'homme qui penche* (2003) de Bertrand De Robillard. Ces textes s'inscrivent également dans le sujet du métissage et ses thématiques associées – verrouillage ethniciste, mimétisme, ouverture interculturelle... – ce par quoi ils évoquent à plusieurs reprises les romans de leurs homologues. De plus, ils construisent aussi l'image d'une île prise dans la dynamique entre aujourd'hui et hier ; une île qui ne s'est pas défait de certaines logiques coloniales malgré ses évolutions évidentes. Or, le fait qu'ils traitent de ces questions identitaires d'une manière particulière nous incite à les discuter séparément.

VI.2.1 Entre ethnicisme et interculturalité : les romans de Chaya Parmessur, Shenaz Patel, Lilian Berthelot et Lindsey Collen

Avant d'analyser les textes, résumons en quelques lignes leurs intrigues. Dans *Le désamour* (2004), roman qui prend par moments l'allure d'un journal intime – on trouvera de nombreux extraits épistolaires –, Berthelot donne à lire avant tout les réflexions d'une retraitée (Emmanuelle), appartenant soit à une famille blanche, soit à la bourgeoisie créole blanche. Tel un état de lieux sentimental, le texte revisite diverses étapes de sa vie : une enfance protégée, les études en Angleterre, le retour sur l'île, le mariage avec un homme métis (Sham), la vie en famille, les enfants, les problèmes conjugaux... Au terme du processus mémoriel, la protagoniste s'émancipe et finit, comme l'indique le titre, par s'affranchir du poids émotionnel du passé et de sa relation conflictuelle avec son mari. Si Berthelot, en privilégiant l'introspection psychologique de sa protagoniste blanche, n'accorde pas la même place à la question du métissage que ses homologues, elle montre pourtant de façon très subtile l'actualité du mal-être métis dans l'île Maurice de nos jours.

There is a tide (1991) de Collen que nous avons déjà interrogé sur la question de l'esclavage au chapitre précédent, est un roman qui s'engage – comme les autres œuvres de l'auteure – pour la condition ouvrière, les femmes, la valorisation du créole, l'émancipation des marginaux... La question du contact intercommunautaire qui disparaît généralement chez Collen derrière une poétique et politique transethniques surgit dans le texte notamment dans une des trois trames narratives juxtaposées. Nous ne nous intéresserons donc pas ici aux deux parties majeures du texte qui mettent en scène respectivement la transmission de savoir d'une vieille femme (Fatma) à une jeune fille anorexique (Shyla) et le journal que fait cette dernière à son psychiatre, mais à la trame qui concerne le journal intime du psychiatre indo-mauricien lui-même. En six chapitres très denses et d'une écriture viscérale – traduite par l'absence complète de ponctuation –, le personnage cynique et désabusé qui reste sans nom dévoile en effet la face cachée d'une société à l'apparence édénique – racisme, sexisme, hypocrisie, violence. Ses démystifications s'expriment notamment au sujet de sa relation amoureuse avec une femme mulâtresse (Françoise) à l'identité hautement conflictuelle.

The snake spirit (2002) de Parmessur, rappelons-le, est une sorte de *Bildungsroman* qui retrace l'histoire migratoire d'une famille d'origine indienne dont nous avons déjà analysé la mise en scène de la mémoire. Parallèlement au récit de transmission de savoir entre la jeune protagoniste (Nandi) et son ancêtre (Dado), le texte traite également de la question du métissage, de la couleur de peau et du rapport interculturel. Il donne à lire ces interrogations

sous l'angle de l'évolution sociétale. La perspective sera donc ici non pas celle des Blancs ou des Mulâtres, mais celle de figures appartenant aux Indo-Mauriciens.

Enfin, *Le Portrait Chamarel* (2001) de Patel pose la question des origines et du métissage à travers une orpheline aux ascendances créoles et musulmanes (Samia). Il s'agit d'un roman de quête et de dévoilement où le passé et le présent de l'île se font écho à travers cette jeune héroïne qui, une fois sortie du couvent où elle a grandi après la mort de son grand-père, découvre l'île et tout ce qui « n'avait jamais eu de réalité pour elle » (13), avant tout son passé, le clan familial et le communalisme. Derrière les mutismes énigmatiques et les explications récalcitrantes, Samia découvre alors, souvent grâce à son oncle (Kursheed), une filiation compliquée liée à la transgression des tabous claniques de son grand-père, avant d'assumer pleinement son identité métisse pour se construire comme symbole du dialogue interculturel.

À plusieurs niveaux, les romans que nous proposons de lire conjointement rappellent les logiques ethnicistes, les manichéismes, les hantises de souillure que nous avons vues dans la première partie du chapitre chez Asgarally, Humbert et Blackburn. On pourrait également dire qu'ils rappellent le roman colonial qui donne au métis « une image trouble et parfois monstrueuse [...] en tout cas hautement problématique »¹²¹². Avec le repli identitaire obsessionnel et la folie d'une jeune femme mulâtresse, ainsi que l'alcoolisme et le déni de soi d'un père de famille métis, Collen et Berthelot, en effet, nous montrent respectivement la persistance des logiques raciales et suggèrent l'idée d'un métissage loin d'être assumé. Dans les textes de Parmessur et de Patel qui abordent ces questions à travers la perspective de la communauté indo-mauricienne et musulmane, la logique ethniciste, les fantasmes liés à la filiation et l'obsession de la peau y sont toujours présents comme un héritage conflictuel qu'on ne peut que difficilement faire évoluer. En même temps, nous relevons chez les deux écrivaines aussi de véritables tentatives d'abrogation postcoloniale des cloisons communautaristes et de manifestes solidarités interculturelles.

Notons que notre lecture comparatiste se focalise *a priori* sur des thématiques et des dynamiques idéologiques que les quatre textes ont en commun, ce qui ne doit pas dissimuler leurs différences et particularités. Autrement dit, la mise en scène des questions autour du métissage et de l'identité de l'entre-deux qui nous intéresse à cet endroit n'occupe pas la même place dans ces romans. Parmessur se focalise davantage sur la question de la mémoire, la question interculturelle lui est subordonnée. Dans l'œuvre très complexe de Collen, le sujet n'apparaît que dans une des trois trames narratives où elle concerne un personnage secondaire. Chez Berthelot, il s'agit également d'un personnage secondaire dans un roman qui tourne autour

¹²¹² Jean-Michel RACAULT, *Mémoires du Grand Océan. Des relations de voyages aux littératures francophones de l'océan indien* (Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2007 : 189)

d'un travail de mémoire intimiste de son épouse. C'est uniquement Patel qui met la question du métissage pleinement au centre de son roman.

VI.2.1.1 Persistances contemporaines des logiques manichéistes et anti-métisses

Chez nos auteures, la question du métissage paraît d'abord sous une lumière bien sombre. De nombreux exemples du communautarisme, des stéréotypes racistes, des fantasmes généalogiques et de l'obsessions phénotypiques dressent en effet le panorama d'une île où les identités de l'entre-deux sont désavantagées, exclues, stigmatisées et mènent une existence problématique.

La pensée de la tribu

Pour commencer, rappelons *The snake spirit* (2002) de Parmessur qui donne à lire l'héritage d'une violence intercommunautaire ancienne impossible à dépasser et des stéréotypes discriminatoires entre Hindous et Créoles. Les conflits autour de la transgression d'une relation interethnique d'il y a quelques générations persistent en effet et cette 'faille' dans la généalogie supposée pure est toujours dissimulée par certains membres de la communauté hindoue. L'exclusion de l'élément *autre* dans le *même*, symbolisé par les personnages métis indo-créoles, est perpétrée au-delà des générations. Pour une partie des personnages chez Parmessur, c'est visiblement la longue durée de la logique anti-métisse qui est à l'œuvre. Le commentaire selon lequel les attitudes n'auraient pas changé beaucoup par rapport aux temps anciens (86) est révélateur d'une certaine immuabilité des mentalités et la persistance des conflits identitaires coloniaux.

Une problématique similaire se retrouve dans *Le désamour* (2004) de Berthelot à propos du mari de la protagoniste, décrit comme « biologiquement, physiquement à moitié indien » (49). Ici, la figure du métis n'est pas seulement prisonnière d'un conflit identitaire : son statut de l'entre-deux mène à la discrimination sur son lieu du travail. Le roman est à ce sujet explicite : « ses collègues lui avaient si souvent fait comprendre que, né de mère française et de père indo-mauricien, il n'appartenait à aucun groupe défini » (78). Dans une société où des formes de favoritisme ethnique ne sont pas chose rare, l'identité inclassable – contrairement à l'idée d'une

bienheureuse affiliation plurielle – ne peut jouir de deux champs d'influence et se voit ostracisée. De plus, le regard différentialiste et discriminatoire des autres sur lui devient son propre regard, et dans un cercle vicieux aliénant et défaitiste, le personnage intériorise et accentue cette 'défaillance' identitaire.

L'image est encore moins rose dans *Le Portrait Chamarel* (2002) de Patel où l'on retrouve fortement l'idée d'uniformité et de cohésion communautaire ainsi que des formes de violence discursive contre les figures créoles et métisses. Dès le départ, le texte met en scène un symbolisme de l'enfermement et du mutisme, sur le plan de l'espace et des figures. À l'instar d'autres lieux de la claustration qui abondent dans la production romanesque mauricienne pour confiner des individus transgressifs¹²¹³, le couvent est décrit comme « îlot dans l'île » (14), espace clos et isolé où les avis de décès, de façon significative, passent en boucle. Il est symbole de tous ces lieux dans lesquels l'île peut « rendre invisibles ceux que certains veulent cacher, escamoter » (19); en d'autres termes, ces lieux où sont rayées de la visibilité sociale ces identités qui ont enfreint des tabous, déstabilisent les schémas traditionnels, troublent les supposées homogénéités des structures communautaires, notamment à travers le métissage. Dès l'incipit, le roman donne à lire les (dis)simulations de la « société du regard » mauricienne et il n'est pas étonnant que les motifs du silence, du mutisme et justement du regard fassent leurs multiples apparitions (11, 15, 30, 54, 69, 77, 85, 124...). On peut se demander si ces logiques diffèrent des oublis conscients et des refoulements des Franco-Mauriciens ou des Mulâtres à la découverte d'une ascendance non pure, comme nous l'avons analysé dans les œuvres au chronotope colonial. Ce symbolisme de pesanteur, d'apathie et d'immobilisme est ensuite transféré sur les membres du clan musulman décrits par des qualificatifs non ambigus : « dureté », « grisaille » (12), « lourdeur », « obéissance » (23), « pathétique » (25), « déchiré » (27), « aigreur », « acidité », « rancœur rancie » (32), « fantomatique », « somnambule » (61)... Cet univers terne et figé est contrasté par une domestique créole et son enfant qui, d'une allure vivace et dynamique, est désigné comme un « enfant soleil » (35), ainsi que leurs multiples chansons qui sillonnent le récit. Or les Créoles se voient discriminés par les patrons musulmans et des insultes comme « milatresse »¹²¹⁴ et « bâtardises » (36, 37) traduisent non seulement un évident mépris par rapport à leur identité hybride, mais sont également employées à l'encontre de la protagoniste métisse qui est traitée, elle, comme « la racaille bâtarde de ton espèce » (130). Chosification et amalgame entre le physique et l'éthique – ce pilier des clichés racialisé et

¹²¹³ On pense ici au motif de la prison chez Collen (1991, 2001) Devi (2006) et Appanah (2007); de l'hôpital psychiatrique chez Blackburn (1995); d'autres lieux de claustration, par exemple chez Collen (1997) et notamment dans l'univers littéraire de Devi qui est peuplé d'espaces exigus, contraignants, oppressants. Rappelons également tous les romans qui mettent en scène la cale de bateau, espace de confinement par excellence, surtout chez De Souza (2001), Appanah (2003) et Patel (2005).

¹²¹⁴ Notons que le terme de 'milat' pour 'métis' peut être considéré comme une insulte raciste (Asgarally 2005a : 65). Pire pour 'milatresse', car le suffixe est très évocateur de l'insulte 'négresse'.

des logiques manichéennes –, sont encore à l'œuvre. Une fois de plus, l'attribution de valeurs dépréciatives à l'*autre* considéré comme impur, amoral et illégitime sert au dominant simultanément comme une autodéfinition valorisante de pureté, d'intégrité et de longue filiation. Est-ce enfin un hasard si la mère métisse de Samia se suicide et qu'on lui attribue une certaine folie : « consumée de l'intérieur d'on ne sait quel feu, quelle flamme. Sans doute l'œuvre de Satan » (13-14) ? Subtilement, à l'instar de l'aïeule malade chez Blackburn, malédiction, démente et hybridité sont amalgamées pour stigmatiser le métissage.

Le roman souligne aussi manifestement la logique de l'homogénéité ethnique : « Tout ce qui n'entre pas dans une petite boîte avec sa petite étiquette fait peur. On a toujours peur de l'inconnu, du désordre. Ici, tout doit être bien classé, bien rangé » (47). Voilà un extrait qui rappelle bien d'autres venant toutefois de textes, par exemple chez Humbert, qui mettent en scène un espace-temps plus ancien. Les lignes sont évocatrices des travaux de Douglas sur « the matter out of place », la 'chose qui n'est pas à sa place' (2007 : 50), et qui est rejetée à ce titre, par défaut de pouvoir la 'ranger'. Autrement dit, dans l'univers du *Portrait Chamarel*, le métissage et son caractère inclassable constituent de nouveau (ou toujours) cette infraction qui dépasse les classifications, trouble les schémas manichéistes traditionnels et rompt avec les fantasmes d'une généalogie pure. L'union mixte transgressive du grand-père de Samia et, par extension, sa mère métissée, ne sont-elles pas justement décrites comme un « désordre » (124), qui, rappelons-le, signifie à la fois danger et pouvoir (Douglas 2007 : 117) ?

Et c'est exactement cette hantise des filiations qui est dite chez Patel de façon explicite, car dans un clan où domine « l'orgueil du nom » et où « les apparences n'étaient pas petite chose » (66), le culte de l'ancestralité et de la descendance font évidemment partie des impératifs de cohésion, d'intégrité et d'homogénéité communautaires. Ainsi Samia parle d'une...

...ascendance un peu valorisante dans ce pays dont tous les fils de roturiers sans le sou, d'esclaves et de coolies se *fabulaient* descendants d'une *illusoire* noblesse française, de princes indiens ou de shahs persans (60, nous soulignons)

Ces propos ressemblent intimement à un extrait de *Getting rid of it* (1997) de Collen ou Sadna dénonce les logiques communalistes : « Classify yourself [...] and classify your fellow creatures, by race by of course, and when you're allowed one, by religion, by *imagined* ancestors and *invented* castes » (193, nous soulignons). Or si les deux passages romanesques démystifient bel et bien les mythifications et la « surenchère générale dans la prétention » (Arno & Orian 1986 : 152) par rapport aux filiations diasporiques, Patel ne se complaît pas dans une dénonciation simpliste. Malgré sa critique de ce qui sonne comme la logique d'une communauté imaginée (Anderson 1983), la jeune protagoniste ne fabule-t-elle pas, elle aussi, son grand-père comme un

« seigneur persan » (42), écho presque littéral à l'extrait que nous venons de citer ? Par ailleurs, malgré son caractère rebelle, peut-elle rester insensible à la pédagogie de son oncle par rapport aux appartenances dans l'île ? Il dit :

...tout le monde avait besoin de racines. Surtout ici, dans cette île livrée aux flots et aux caprices des cyclones, si petite qu'il fallait prendre bien soin de délimiter son espace en s'ancrant profondément dans une histoire, une tradition... (127-128)

Si cette affirmation poétique n'est certes pas dénuée de clichés – on peut en effet se demander si les forces naturelles influent sur le topos d'ancrage identitaire qui est d'une portée indubitablement universelle –, l'insularité joue sans aucun doute un rôle à ce sujet. Car il est évident que les migrations du passé et la confrontation, dans un espace restreint, de populations, traditions, héritages aussi différents ne mènent pas uniquement à des dynamiques de créolisation, mais également à des identifications diasporiques et des verrouillages identitaires. À travers son héroïne métisse, *Le Portrait Chamarel* problématise donc de manière assez pondérée cette question de l'ancestralité.

Dans *There is a tide* de Collen, le motif revient sous forme d'une véritable fixation sur l'origine et les racines. Obnubilé par l'idée d'une ascendance européenne, le personnage mulâtre du roman (Françoise), incarne ce que Balibar décrit comme la « quête obsessionnelle d'un « noyau » d'introuvable authenticité » (1997c : 88). La femme s' imagine effectivement une filiation blanche noble : « this little francophone fantasy world where her ancestors were the Gauls and where she is French » (82). Une fois de plus, le « passé social » l'emporte sur le « passé réel » (Wallerstein 1997b) et l'extrait n'a certainement rien à envier au roman d'Humbert et ses personnages « maniaques du pédigrée » et en admiration devant leur ancêtre corsaire français qui est « la gloire de la famille » (28). Or, pire que les héroïnes d'*À l'autre bout de moi*, Françoise est seule dans ses fantasmes généalogiques et d'appartenance, et s'enferme dans un vide tant spatial, mental et idéologique, « her cultural vacuum » (81), qui mène à une véritable aliénation identitaire. Elle dissimule une partie d'elle-même, s'oriente vers des normes exogènes, consomme des littératures et musiques européennes pour lesquelles elle n'éprouve aucune émotion. Collen dit ainsi avec brio la logique des 'masques blancs' fanoniens d'un personnage qui incarne une nouvelle fois le déséquilibre psychotique que Memmi appelle la « négrophobie du nègre »¹²¹⁵.

¹²¹⁵ Cf. « On a déclaré au colonisé que sa musique, c'est des miaulements de chat ; sa peinture du sirop de sucre. Il répète que sa musique est vulgaire et sa peinture écœurante. Et si cette musique le remue tout de même, l'émeut plus que les subtils exercices occidentaux, qu'il trouve froids et compliqués, si cet unisson de couleurs chantantes et légèrement ivres lui réjouissent l'œil, c'est malgré sa volonté. Il s'en indigne contre lui-même, s'en cache aux yeux des étrangers, ou affirme des répugnances si fortes qu'elles en sont comiques. » (Memmi 1985 : 138)

Les exemples relevés permettent sans ambiguïté de constater que l'exclusion communautariste, des postures racistes ainsi qu'un certain nombre de structures de la société traditionnelle sont toujours présentes dans des textes qui disent l'espace-temps mauricien contemporain. Que l'identité de l'entre-deux soit loin d'être une pluralité épanouie, le leitmotiv de l'obsession de la peau dans nos romans le met en évidence. On constate alors une certaine persistance du sujet, quoique de véhémence moindre, en comparaison des hantises épidermiques des temps coloniaux, apparaissant dans les ouvrages analysés précédemment, notamment de Blackburn et d'Humbert.

Malaises dans la peau

Chez Parmessur, Nandi, la protagoniste hindoue phénotypiquement plus foncée que les autres membres de son clan, se voit réprimandée par sa mère parce qu'elle ne soigne pas la blancheur de son teint :

Why are you playing outside in the sun? Look at you. My god are you not dark enough? If you stay out of the sun you may have a chance [...] If you can't find you a husband when you grow up because you are too dark, you will be a burden to us. (10)

De tels reproches ressemblent en effet à des passages qu'on trouve chez Humbert où la mère s'inquiète de voir ses filles « tant traîner au soleil » (25). Dans l'extrait de Parmessur, la conception traditionaliste du mariage mise à part, c'est donc l'idée d'un canon de beauté au sein de la communauté indo-mauricienne qui se dévoile : la couleur de peau devient clairement un capital culturel et symbolique (Bourdieu). De plus, la mère instaure un lien entre passé et présent, typique des pédagogies identitaires, en rappelant qu'une des ancêtres s'est fait quitter par son mari pour une femme de couleur plus blanche. Par rapport à un autre personnage, lors d'une scène de naissance, une logique similaire revient : « her father [...] felt joy when he saw the white baby girl. Her father, a typical Hindu, believed that fair skin meant beauty » (128). Si l'allusion est faite ici à un Hindou 'typique', le même rapport au phénotype et l'obsession d'un canon de beauté lié à la blancheur reviennent, nous l'avons vu, dans plusieurs romans, et au sein des romans dans plusieurs communautés.

Pour Patel, la référence au physique est plus radicale encore. Dans une scène-clé du roman, la protagoniste métisse, après sa sortie du couvent, subit une évaluation par les « tontons,

tantines, cousines, cousins, grand-tantes, membres proches ou lointains de la famille » (61). L'opposition entre un individu et un bloc monolithique ne pourrait être mieux exprimée. Le 'tribunal' du collectif clanique se rassemble donc afin d'estimer le degré de 'déviation' de Samia de la 'norme' phénotypique endogène pour son éventuelle inclusion au groupe. Après une longue procédure pendant laquelle elle est, telle une bête au marché, « [j]ugée, pesée, soupesée, évaluée » (63) par les yeux du clan, le verdict est parlant : malgré sa chevelure trop « crantée » et en « désordre », malgré son manque de rondeurs qui sont « un capital signe d'opulence et de prospérité », mais avec ses yeux « clairs », elle est considérée « pas trop mal de sa personne, même si "un peu brune" » (63-64). Voilà « la société du regard » dans son essence et ses procédés de contrôle phénotypique. Le passage romanesque semble en effet une transposition quasi littérale des analyses d'Arno et d'Orian qui soulignent que « [l]e regard est inquisiteur, scrutateur, il soupèse et évalue, il détaille et il dérouté : un regard pervers et réifiant » (1986 : 152). De manière plus générale, l'extrait nous incite à transférer les réflexions de Balibar au sujet de l'exclusion nationaliste à celle de la communauté :

le racisme induit en permanence un excès de « purisme » quant à la [communauté] : pour qu'elle soit elle-même, il faut qu'elle soit racialement ou culturellement pure. Il faut donc qu'elle isole en son sein, avant de les éliminer ou de les expulser, les éléments « faux », « exogènes », « métis », « cosmopolites ». (Balibar 1997c : 86-87)

Certes, nous ne trouverons pas dans notre texte l'acte consistant à marquer une altérité afin de l'expulser du corps social – qui rappelle évidemment les notions d'abjection de Kristeva et de souillure de Douglas. Samia finit en effet par être acceptée et 'incluse' ; son degré de métissage est encore dans la limite du 'tolérable', de la 'norme'. Mais Patel met ici clairement en scène non pas un simple canon de beauté, mais une logique raciste et communautariste de pureté, de conformité, d'homogénéité.

Si ces exemples sont porteurs d'un évident symbolisme dévalorisant envers les figures métisses, les discriminations viennent pourtant de l'extérieur, c'est-à-dire de figures qui jugent l'identité métisse d'une position auto-désignée comme supérieure. Collen et Berthelot vont encore plus loin pour dire, de façon violente, le malaise dans la peau de leurs personnages.

Dans *Le désamour*, c'est l'Indo-européen Sham qui souffre, comme la mère chez Humbert, d'un complexe – un « abîme d'infériorité » (80) – par rapport à son épouse blanche. Pourtant, au début, le jeune couple mixte formé en Angleterre avait transcendé les barrières ethniques et Emmanuelle avait réussi à introduire dans sa famille l'homme qu'elle avait choisi, et cela avec des arguments qui en disent long sur les lignes de couleur et les obsessions phénotypiques : « Tu sais, Papa, il n'est pas noir. Et il est comptable qualifié. Tu sais, Maman, il a le nez droit ... On le prendrait pour un Italien ou pour un Espagnol » (49). Or cette union interculturelle sera de plus

en plus bouleversée, notamment à travers l'alcoolisme – une fois de plus ! – de Sham et ses dénis identitaires. Par ailleurs, il nous semble que le prénom du personnage, dans un roman aux nombreuses références anglaises, est parlant. Ne rappelle-t-il pas sensiblement 'shame', le mot anglais pour 'honte', ainsi que le mythe biblique de Cham, fils maudit de Noé, que nous avons déjà évoqué chez Blackburn ?

En ce sens, dans une scène qui, selon le narratrice, « devait se graver dans sa mémoire visuelle, affective », et qui, plus est, se déroule dans une ambiance de « clair-obscur », le mari aperçoit en effet la « pâleur » de sa femme qui s'oppose aux « figures basanées » (68) de ses enfants. Dans un passage où les oppositions de couleur dominant aussi bien le décor que les traits physiques, les enfants deviennent marqueur des différences raciales des parents et le fait que Sham évoque « la généreuse fonction de cette femme qui avait donné naissance à des enfants qui ne lui ressemblaient pas » (*ibid.*) souligne le mal-être psychologique d'une figure qui se dévalorise et se subordonne par rapport à une blancheur fantasmée. Le malaise est ensuite transféré sur ses enfants. Il est vrai que ceux-ci sont décrits comme des « vrais petits Mauriciens d'origines mêlées » qui sont « bien dans leur peau » (66) et qui joueront plus tard un certain rôle de médiateur entre les communautés. Or la réaction lors de leur naissance est parlante : « Les deux familles [...] virent avec plaisir, ou alors soulagement que le bébé avait les yeux bleus de sa maman » (55). Voilà une fois de plus la problématique d'un canon de beauté, qui, soulignons-le, vient des deux communautés. Il est toutefois surprenant que le roman semble refuser d'explorer plus profondément ces sujets à forte charge identitaire et idéologique et se contente souvent de simples commentaires lapidaires qui tombent souvent quelque peu du ciel et étonnent par leur caractère généralisateur. Cette tendance aussi minimaliste se montre également, de façon assez évidente, quand Berthelot donne à lire la persistance de vieux clichés racistes au sujet des enfants qui partent à l'étranger pour les études :

Les parents mauriciens qui envoient leurs enfants à des universités européennes s'attendent à ce que leurs jeunes épousent tôt ou tard des étudiants de race blanche : ceux-ci ont l'avantage de réunir certaines qualités intellectuelles à la garantie qu'ils offrent de procréer des petits à peau blanche, ou alors moins brune qu'elle pourrait l'être. (195)

Dire de manière aussi brute, sur un ton simple et innocent et sans commentaire supplémentaire de la part de la narratrice de telles logiques de 'blanchiment' qui sont évocatrices des dynamiques coloniales produit, nous semble-t-il, un effet de lecture assez fort et amer. Si Sander Gilman constate que « les stéréotypes évoluent », qu'ils « sont de nature protéiforme, et non rigide » (1996 : 15), un passage comme celui que nous venons de citer indique clairement le contraire. Il suggère plutôt un ancrage dans des conceptions figées du passé et l'amalgame entre civilisation blanche et intelligence, aucunement différent du discours raciste du XIX^e siècle.

Pensons ne serait-ce qu'à l'eugénisme, c'est-à-dire au procédé concerté de la transformation physique (et ainsi supposément morale) d'autres races par l'apport d'un sang considéré de qualité supérieure, préconisé par Ernest Renan. Les propos du célèbre philologue, tenus pourtant en 1871 – « une très petite quantité de sang noble mise dans la circulation d'un peuple suffit pour l'ennoblir »¹²¹⁶ – rappellent sensiblement l'extrait de notre roman. *Le désamour* semble alors suggérer que le métissage est toléré aussi longtemps qu'il mène au rapprochement d'un phénotype plus blanc. Quoi de plus explicite pour dire le malaise et le refoulement d'un physique foncé moins valorisé et d'un désir de se rapprocher d'une blancheur fantasmée, ce qui fait bien évidemment penser aux travaux fanoniens. Soulignons par ailleurs que Berthelot n'hésite pas à utiliser le terme de 'race', quasi absent des autres textes, et à montrer la durabilité de l'investissement de la notion que certains discours politiquement corrects préfèrent aujourd'hui cantonner dans un lointain passé. Enfin, c'est chez Collen que le mal-être de la peau est dit de la manière la plus violente.

Dans *There is a tide*, en effet, le repli identitaire, la monomanie, la folie et l'auto-aliénation caractérisent le personnage de Françoise qui vit son métissage comme une défaillance. Elle se trouve dans l'entre-deux des appartenances comme on le voit dans le commentaire suivant du psychiatre :

the vacuum she lives in and the thickness of the walls of her soul and she considering herself to be too pale to accept half the world because they are too dark including me and yet being without the certificate of ancestry that would perhaps make her acceptable to the half she would want to be accepted (Collen 1991 : 80-81)

Trop pâle pour fréquenter des personnes plus foncées de couleur, mais pas assez blanche et surtout sans certificat d'ancestralité pour rejoindre le sommet de la pyramide sociale : voilà des images bien connues des chronotopes coloniaux et ses manichéismes. Il n'est pas surprenant que dans le tiers-espace, qui est symptomatiquement décrit comme un 'vide' dans le passage, la figure soit comme hantée par la pensée atavique et la couleur de la peau : « skin colour and race and roots she was obsessed by it and had a complete phobia » (84). Prisonnière d'un fardeau intime, elle correspond en effet à l'observation que « [l]e phobique n'a d'autre objet que l'abject » (Kristeva 1980 : 14), même si elle n'est pas le seul personnage du roman concerné par l'abject¹²¹⁷. Avidé d'accéder à tout prix à la caste franco-mauricienne, elle surveille et soigne en permanence ces parties 'abjects' de son corps qui pourraient dévoiler une appartenance

¹²¹⁶ Todorov (1989 : 135) cite Renan, "La réforme intellectuelle et morale de la France" (1871).

¹²¹⁷ Étant donné que le dégoût alimentaire appartient à « la forme la plus élémentaire et la plus archaïque de l'abjection » (Kristeva 1980 : 10), c'est la protagoniste anorexique Shyla qui correspond à cela, cependant de manière tout à fait différente de Françoise. Chez la jeune fille hindoue, l'abjection est liée à d'autres aspects – son statut féminin déséquilibré, la relation problématique avec sa mère, le dégoût de la société de consommation et de l'exploitation capitaliste – et surtout, elle finit par s'affranchir de cette pathologie.

ethnique et un phénotype non 'purement' blancs¹²¹⁸. Pour Françoise, l'acquis et l'inné sont transmis dans le physique et, en conséquence, elle s'inscrit dans toute une série de pratiques pathologiques de blanchiment qu'on retrouve, au-delà des temporalités, chez plusieurs auteurs mauriciens¹²¹⁹. Le mal-être de la femme est total et les tentatives de se défaire de sa peau ne diffèrent en effet aucunement d'avec les pratiques colonialistes mentionnées plus haut. Son trouble identitaire va aussi loin que de vouloir épouser exclusivement un homme blanc, peu importe ses qualités à condition qu'il possède l'épiderme convenable : « she would rather marry any pale man any pale man at all so long as he was pale however mean or cruel or inbred and ugly » (84). Voilà qui est une fois de plus évocateur d'Humbert et des obsessions maritales d'Anne. Le fantasme de la blancheur, le refus et l'abjection de l'identité métisse ne pourraient être exprimés de façon plus véhémente.

Or, Collen n'hésite pas à creuser davantage ces questions identitaires épineuses et pousse la discussion plus loin. Contrairement à la famille du psychiatre qui vit son adultère en secret, celle de Françoise tolère la relation. L'Indo-Mauricien est en effet uniquement accepté pour des raisons financières et il se rend bien compte que sa maîtresse se laisse acheter¹²²⁰. La traditionnelle verticalité ethnique est stratégiquement sacrifiée au profit d'une ascension des verticalités de classe. Artifice, (dis)simulation, fausse horizontalité sont le credo hypocrite d'une communauté à l'identité instable qui, par opportunisme, arrive à négocier momentanément l'étanchéité de son sanctuaire dicté par des principes autrement plus racistes. Quand les intérêts le demandent, l'argument primordial de l'appartenance à une certaine classe et l'aisance économique peuvent bouleverser le postulat des hiérarchies raciales. Et comme cela ne suffisait pas déjà pour problématiser une partie des pathologies des dynamiques idéologiques et du contact intercommunautaire, Collen donne la perspective intéressante du psychiatre. L'auteure ne se contente effectivement pas de dénoncer l'arrivisme, l'élitisme, le racisme des Mulâtres. Car si le narrateur indo-mauricien démystifie violemment les obsessions identitaires de

¹²¹⁸ Cf. « she has to study her nail and her cuticles and check the texture and colour of her hair just to be sure and to hide her nipples and her yoni from herself in case of any sign of to make sure no sign of darkness or frizziness as if culture and nature were as stingy as to be passed on in only nails and hair an colour... » (Collen 1991 : 82)

¹²¹⁹ Dans *The Book of Colour* (1995) de Blackburn notamment, la pratique devient un leitmotiv chez les protagonistes métis où les uns se mettent des poudres et des masques de visage blancs (16, 54), tandis que les autres ont recours à une mixture de peroxyde et de jus de citron pour obtenir un teint plus clair (8, 33, 149, 167). De plus, dans un des épisodes de *Quartiers de Pamplemousse* (1999) d'Alain Gordon-Gentil, où l'on peut lire que dans certaines familles créoles, on mesure « la blancheur de la peau selon les critères de pureté du diamant » (71), le motif de la crème blanchissante revient, cette fois-ci sous le nom évocateur de « Neige Hazeline » (68). Chez Parmessur, nous trouvons également une pratique indienne qui vise à rendre la peau plus claire : « My face was covered with haldi [= safran], which was supposed to lighten it... » (12). Notons enfin que chez Collen, Françoise n'est pas la seule dans le roman à adopter de telles pratiques, car Shyla parle également d'une crème pour le visage au nom non-équivoque de 'Neige', cette fois-ci venant de Chine (111).

¹²²⁰ Cf. « [They are] hanging on to me or my money in deathly secret in shame but hating me son of a coolie and hating my being dark and hating my not being French » et : « she [= Françoise] had to be bought continually » (Collen 1991 : 81, 199)

Françoise (ainsi que d'autres tares de la « société du regard » mauricienne) force est de constater que sa relation avec elle connote, pour lui aussi, un accès à une blanchitude (ou 'francitude') et une sphère culturelle et linguistique convoitées : « my being taken in by the culture she represented because she spoke French and maybe that's how I hung to her » (80). Ce raisonnement ne rappelle-t-il pas Fanon qui, non sans cynisme, prête à un homme de couleur qui se fait accepter/aimer par une femme blanche les propos suivants ?

Son amour m'ouvre l'illustre couloir qui mène à la prégnance totale... J'épouse la culture blanche, la beauté blanche, la blancheur blanche. Dans ces seins blancs que mes mains ubiquitaires caressent, c'est la civilisation et la dignité blanches que je fais miennes. (Fanon 1975 : 51)

Qu'une telle analogie soit exagérée ou non dans le cas de notre personnage, *There is a tide*, à travers les complexes qui émanent du couple mixte, donne sans aucun doute à lire des interrogations identitaires ardues où le contact entre communautés et l'identité métisse se vivent sur un mode très malaisé. Soulignons enfin qu'on relève dans le roman anglophone un motif particulier pour dire l'appartenance ethnique conflictuelle qu'on retrouve en partie dans d'autres textes, mais de manière bien moins virulente : il s'agit de l'imbrication des rapports de domination de race et de sexe d'une part, de la question de la langue de l'autre.

Premièrement, l'auteure lie le métissage manifestement aux violences 'fondatrices' faites aux femmes pendant l'époque coloniale et l'exploitation plantationnaire, problématisant ainsi les constats de Vergès (1999) et d'autres chercheurs. Le roman ne mâche en effet pas ses mots pour dire une histoire de viol, de croisement forcé, de prostitution et d'humiliation – « rape and prostitution and humiliation for generations of women like herself » (84) – pour des femmes métisses comme Françoise. Ces extraits mettent la question des violences sexuelles bien évidemment dans une optique du temps long quant aux rapports de domination lors de l'esclavage que nous avons discutés ailleurs.

Un autre trait distinctif du roman est le traitement de la question de la langue et en particulier du contraste (ou plutôt de l'antagonisme) entre le créole et le français qu'on connaît d'autres textes (Humbert, Asgarally, Sewtohol 2001...). Chez Collen, une nouvelle fois, le créole est stigmatisé comme parler vulgaire et sans statut officiel par Françoise qui ne s'exprime qu'en français : « she [is] speaking French all the time and loathing Kreol and saying it was vulgar and disgusting and abusive and not a language » (81). Or le texte va au-delà de l'habituelle classification bipolaire diglossique qui dit l'écart entre une langue hautement codifiée et une langue de contact et ses connotations qui en découlent (haut vs bas, beau vs vulgaire, précieux vs ordinaire, distingué vs banal, pur vs bâtard...). À travers le personnage mulâtre au 'masque blanc', la langue est puissamment liée à la question identitaire de l'entre-deux. Les simulacres

mimétiques sont démythifiés et Françoise dévoile son ‘essence’ langagière pendant des cauchemars et dans des moments de forte émotion, symptomatiquement lors d’un passage d’un cyclone, motif récurrent dans l’univers collenien :

... when in the excitement of the cyclone Kreol came out of her out of *her true self* out of her *insideness* as if that was *the language inside of her* just like when I hear her in her sleep then it's Kreol crying out in Kreol shouting out against unknown spirits in her sleep in Kreol groaning in Kreol in the language *of her soul*. (81, nous soulignons)

Ces lignes non équivoques ont l’apparence d’une scène de possession et d’exorcisme et disent clairement le pouvoir ainsi que la violence inhérents à la langue. Visiblement, pour Françoise, le ‘moi profond’, l’‘âme’, l’‘intérieur’ prennent le dessus sur la fausse assimilation et le mimétisme artificiel. Collen nous donne à lire ici un cas de retour de refoulé – déclenché par la force des éléments naturels – pour un personnage qui est dans le déni d’une (ou de *la*) partie identitaire d’elle-même. Le « deuil de l’origine » langagière, pour reprendre le terme de Régine Robin (1993), est refusé et prend l’allure d’un rapport pathologique. Nous sommes en revanche pleinement dans les analyses fanoniennes sur le bagage idéationnel du langage dans le premier chapitre de *Peau noire, masques blancs*, “Le Noir et le langage”, et le complexe d’infériorité qui se développe chez le colonisé en raison du fait qu’il n’est pas capable d’assumer sa langue et culture.

Avec de tels exemples, qui révèlent clairement un mal-être identitaire de longue durée pour le Métis, sa non-acceptation par les entités communautaires ‘stables’ et la persistance du Blanc (ou de la blancheur) comme modèle, pourra-t-on malgré tout constater une certaine évolution des mentalités ? Une analyse des dénouements respectifs de nos romans peut être éclairante à ce propos.

VI.2.1.2 Perspectives d'avenir : vers des ouvertures interculturelles ?

Chez Collen et Berthelot, les bilans ne sont guère encourageants. La 'presque-blanche' Françoise ne peut ni vivre son métissage, ni assumer sa 'descente' sur l'échelle raciale en entretenant une relation avec un Indo-Mauricien. Isolée, frappée de mutisme et de culpabilisation, la figure n'a que des solutions de conflit sinistres : suivre sa famille dans l'émigration pour l'Afrique du Sud qu'elle envie pour son système ségrégationniste, aller au couvent ou se suicider. Vivre librement son identité n'est pas possible dans l'île. S'étant reléguée elle-même dans une prison communautariste insupportable, elle finira d'ailleurs par être véritablement reléguée en prison pour l'avortement (le septième !) d'un futur enfant métis. Sans soutien de sa propre famille qui la juge rudement trop foncée de peau – « a bit dark in colour for their liking » (241) –, elle sombre donc dans des hallucinations. Non seulement les motifs des murs et de la prison – symboles omniprésents dans le texte pour dire les verrouillages identitaires – se voient ici redoublés pour donner l'image englobante d'une île-prison : « as if the walls around her were not as much prisons as the prisons within her » (40). Mais visiblement, la sexualité devient aussi un marqueur fort des rapports raciaux pathologiques. Car si les avortements témoignent d'une part d'une peur hypertrophique de la 'souillure' raciale, les grossesses répétées peuvent en revanche être lues – à l'instar du motif du créole qui ressurgit *nolens volens* – comme l'expression d'un processus incessant d'un retour du refoulé. Chez Collen, l'île veut accoucher d'une postérité métisse, mais se la voit interdite. Enfin, la femme métisse, à l'instar des personnages hystériques et fous chez Blackburn, est confinée dans sa démence dans un espace clos, aux marges de la société. Elle est donc un autre exemple de ces figures qui, comme le dit Shoshana Felman – qui s'oppose aux tendances idéalisées qui voient en la folie le glamour de la contestation politique, sociale, culturelle – s'avèrent être la manifestation d'une impasse et d'une impuissance, d'un appel à l'aide¹²²¹. Quant au personnage du psychiatre, même s'il a fortement dénoncé le verrouillage identitaire et les maux de sa société, le bilan ne s'avère guère meilleur : également en prison pour avoir attaqué l'amant de sa mère-veuve – une sordide histoire d'honneur de famille, et, circonstance aggravante, il s'agit d'un amant créole –, il est hanté par des sentiments de culpabilité et de honte, un regard misanthropique et quasi maladif vers le passé qui paraît insurmontable.

¹²²¹ En s'appuyant sur l'ouvrage *Women and Madness* (1973) de Phyllis Chesler, Shoshana Felman fait le constat suivant : « Depressed and terrified women are not about to seize the means of production and reproduction: quite the opposite of rebellion, madness is the impasse confronting those whom cultural conditioning has deprived of the very means of protest or self-affirmation. Far from being a form of contestation, 'mental illness' is a *request for help*, a manifestation both of cultural impotence and of political castration. » (Shoshana FELMAN, "Women and Madness: the Critical Phallacy" [1975], in Catherine BELSEY & Jane MOORE (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, London, Macmillan Press, 1997² [1989] : 118)

Dans *There is a tide*, le paradigme colonial, avec ses hiérarchisations raciales et ses relations patriarcales qui sous-tendent l'idée du métissage, ne peut donc être bouleversé. Il ne faut certes pas oublier que l'histoire de Françoise n'est qu'une des trames narratives sur les trois du roman, qui porte un message autrement plus émancipateur, mais qui, nous l'avons montré au sujet de l'esclavage, opère toujours sur le mode de la longévité des phénomènes de domination. En outre, force est de souligner la portée optimiste, voire prophétique du texte, mise en œuvre par l'astuce narrative suivante : la perspective métafictionnelle cadre avec son narrateur extradiégétique en l'an 2051 et l'utopie prospective d'une révolution culturelle réussie. Suivant les propos critiques de Toumson, on pourrait y voir l'idéalisme d'une « illusion lyrique de la réconciliation des contraires » et le credo d'un métissage comme « le « *sésame* » du salut de l'espèce humaine tout entière » (1998 : 62, 64). Enfin, le récit intérieur (des années 1990) finit par les propos quelque peu programmatiques d'un nouveau départ avec les leçons du passé : « A new beginning. With all the old experience in the boat » (244). Cela dit, nonobstant l'interprétation d'une telle vision bienheureuse et portée vers l'avenir, le motif du couple mixte s'avère néanmoins très problématique et le Mulâtre/Métis reste une figure de la souffrance, déchirée dans l'entre-deux des appartenances. Problématiser son complexe identitaire aura fortement contribué à déconstruire le topos exotique du « paradise island » (36).

Dans *Le désamour*, la situation ne semble guère plus positive même s'il faut concéder que le roman se caractérise également par une certaine visée interculturelle ou plutôt internationaliste¹²²². La vision d'un métissage aux connotations très péjoratives et intériorisé comme une déviance est pourtant indiscutable dans le roman. Les deux enfants de l'intrigue ont beau être caractérisés comme « bien dans leur peau », le père transfère son mal-être sur eux. En raison de son identité de l'entre-deux difficile à assumer, son obsession épidermique se transforme en désir de voir sa progéniture – 'déjà' moins métissée que lui – faire encore davantage l'ascension du sanctuaire de la blancheur. L'aveu final est alors sans aucune ambiguïté :

Lui-même issu d'une union mixte, il n'aurait pas souhaité que sa fille [...] se lance dans une union où la couleur de la peau puisse devenir une source de souffrance, de mépris ou même de différence intrinsèque. (195)

Le dernier mot de l'extrait élève l'altérité ethnique (non blanche) sur l'autel de l'essentialisme et en fait un lieu manifeste de souffrance et de violence. Il n'est donc pas surprenant que la fille,

¹²²² On pense ici, entre autres, à la mise en lien étonnante entre l'île et le monde à travers les relations qu'entretiennent les personnages avec de multiples espaces (Angleterre, France, Afrique du Sud, Australie, Réunion, Seychelles, Rodrigues, Chagos, Madagascar, Antilles, Canada) ou à la forte intertextualité explicite avec plusieurs œuvres littéraires.

qui tombe amoureuse d'un Congolais lors de ses études à La Réunion – évident signe d'une ouverture générationnelle –, soit « mise en garde contre une liaison avec un Africain » (210). Chez Berthelot, les jeunes partent à l'étranger – une fois de plus ! – et se voient découragée vis-à-vis des relations avec des Non-Blancs. On peut se douter que le temps de la jeunesse des protagonistes qui était décrit comme « une époque plus que jamais empreinte de préjugés raciaux » (49) soit réellement révolu.

Après de tels dénouements problématiques des figures métisses et des thématiques associées chez Collen et Berthelot, ce sont donc finalement les textes de Parmessur et de Patel qui donnent à lire de fortes « pensées métisses ».

Au-delà des lignes de couleur

Si Parmessur et Patel disent bien la continuité des stéréotypes et discriminations au-delà des époques quant à la couleur de la peau, aux relations intercommunautaires, au métissage, elles disent également des ouvertures et une évolution des mentalités à ces sujets. Dans les deux textes se présente en effet une situation de transmission ou de transfert de savoir d'un ancêtre à une jeune fille qui s'apprête à assumer son identité et à prolonger les postures contestatrices de ses mentors ou précurseurs. Pour troubler l'ethnicisme, le verrouillage identitaire et encourager l'interculturalité, les deux protagonistes se nourrissent donc de modèles du passé. Dans ce sens, ils transforment le schéma, bien connu dans nombre de romans mauriciens, de la longue durée des dominations et des dynamiques idéologiques en l'idée de la persistance des transgressions émancipatrices et des propositions interculturelles.

Nous avons déjà discuté au chapitre précédent comment Parmessur problématise la question de la solidarité entre communautés et donne à lire l'idée d'une évolution et harmonie interculturelles à travers un certain nombre de motifs : la transmission de savoir intergénérationnelle, la métaphorisation de la maison aux identités hétéroclites et la mise en scène de la musique du séga. De plus, la jeune protagoniste rebelle s'oppose aux logiques manichéistes et aux obsessions phénotypiques de son clan et se veut médiatrice au-delà de la ligne de couleur. Nandi interroge en effet les logiques chromatiques des adultes, leurs généralisations, exclusions et le fétichisme de la blancheur :

She could not grasp the idea of dark and fair. [...] She could see her mother was *almost* as white as the Francos, while her father was *almost* as dark as the Creoles. Since all their ancestors had come from India, as far as the Francos were concerned they were not white and the Creoles would never accept them as blacks either. (12, nous soulignons)

Il est intéressant de voir que la répétition de l'adverbe 'presque' situe les personnages indo-mauriciens – à l'instar des figures mulâtres – dans l'entre-deux des dichotomies chromatiques entre blanc et noir, entre les Franco-Mauriciens et les Créoles ou Afro-Mauriciens. Cela dit, c'est surtout la focalisation sur le point de vue d'une jeune fille qui permet de troubler efficacement des schémas ethnocentristes et racistes. Comme dans d'autres romans de notre corpus¹²²³, cette technique consistant à présenter l'intrigue par le prisme d'un(e) enfant qui donne justement l'occasion d'un décalage de perception peut avoir des implications importantes pour la lecture. Il suffit de penser à des ouvrages comme *Le racisme expliqué à ma fille* (1997) de Tahar Ben Jelloun dont l'orientation programmatique qui cherche un lectorat jeune n'exclut aucunement un lecteur adulte, bien au contraire. L'incapacité naïve de Nandi de saisir les notions de 'foncé' et de 'clair' se pose en effet comme plaidoyer pour affirmer et assumer son propre phénotype métis et pour contrecarrer les tentatives d'aliénation et d'orientation à l'esthétique blanche. Le lecteur ne pourra qu'acquiescer à la question qui suit ses propos : « Why was she supposed to try to be white? » (12). Notre protagoniste s'affirme manifestement contre tout déterminisme phénotypique et racial. Ailleurs, elle s'inspire d'une pensée de l'intermédiaire et de la médiation, une « pensée métisse » qui va au-delà des dichotomies habituelles : « nothing is black or white, there are shades of grey everywhere » (65). Il est vrai que le roman n'hésite pas à souligner l'innocence d'un regard d'enfant, comme le dit de nouveau l'aïeule : « my child, children don't see colours as grown ups do » (86). Mais malgré cette affirmation qui pourrait réduire la perspective transethnique de la protagoniste à un idéalisme de jeunesse, le roman envisage cette vision comme une proposition fondamentale, notamment à travers le motif central du séga, comme nous l'avons vu au chapitre précédent. Qu'en est-il donc de cette ouverture interculturelle dans le texte de Patel ?

Dans le roman francophone, le motif musical est également utilisé, de manière différente, pour dire la vision d'héritages multiples. *Le Portrait Chamarel* donne en effet à lire l'idée d'un métissage originel au sujet de la musique de sitar. L'inventeur de l'instrument fabuleux est décrit comme une « âme mêlée » d'ascendance musulmane et hindoue qui aurait tenté de créer « une fusion entre musiques indienne et perse » (88). En insistant sur le fait que le sitar n'appartient pas à la seule tradition hindoue, le texte paraît donc comme un écho aux théories ethnologiques d'Amselle et sa notion d'un « syncrétisme originaire », c'est-à-dire d'un « mélange dont il est impossible de dissocier les parties » (1990 : 16, 248). Le symbolisme de l'instrument montre ainsi le caractère fondamentalement hétérogène d'éléments supposés homogènes et 'purs'.

¹²²³ Entre autres, on pense ici à *The vanishing village* (2000) de Bucktawar, *Les jours Kaya* (2000) de De Souza, *Sensitive* (2003) de Patel ou *Le dernier frère* (2007) d'Appanah.

Mais de manière générale, c'est chez Patel que le métissage est le plus investi. Si son roman donne à lire et problématise la question des verrouillages ethniques, c'est pour mieux s'opposer à tout fondamentalisme de stabilité et de cohérence identitaire. *Le Portrait Chamarel* condamne la stigmatisation d'identités métisses 'dérangeantes' et vise un véritable décloisonnement des communautés. Les exemples de contestation anti-manichéiste et d'ouverture interculturelle étant multiples, jetons un regard sur deux motifs centraux, dont le portrait éponyme.

Le tableau exerce vite une fascination sur la jeune fille et il est significatif que ce soient des expressions comme « il la regardait » (39) et « l'empreinte d'un regard insistant » (48), « le regard du portrait » (67) qui closent les 4^e, 5^e et 6^e chapitres et surgissent à d'autres moments-clés du texte (60, 81). S'installe donc une communication entre Samia et son grand-père, et la petite-fille s'identifie de plus en plus à son aïeul rebelle et promoteur d'interculturalité avant l'heure¹²²⁴ jusqu'à ce que le tableau découvre son origine métisse. C'est de nouveau un cyclone – topos ô combien répandu dans la littérature mauricienne¹²²⁵ – qui révèle le secret familial : l'eau qui rentre dans le bureau coule sur le tableau et fait apparaître derrière l'espace étrangement vide l'image de l'ancienne amante créole du grand-père. Si la honte de la transgression d'un couple mixte a été cachée par une couche de peinture, le palimpseste – qui est en lui-même déjà un modèle suggestif d'hybridité – finit par se réaffirmer. La représentation picturale peut en effet redéployer sa puissance métonymique pour dire une réalité et une volonté métisses. Une fois de plus¹²²⁶, la nature intervient tel un *deus ex machina* pour dénoncer la discrimination ethnique, pour dévoiler au sens propre du terme des faits qui ont été délibérément dissimulés. Le message du roman est clair : l'entreprise de falsification de l'histoire est vouée à l'échec ; tôt ou tard, la vérité s'imposera. Que l'ancienne amante soit enfin la quasi-réplique de la jeune protagoniste ne fait que souligner l'identification symbolique au-delà des générations.

Et le portrait renvoie finalement à la maison abandonnée du grand-père, lieu emblématique qui est réinvesti pour pleinement déployer la pensée métisse de l'intrigue. Si nous avons vu des symbolismes de lieux métonymiques déjà chez Humbert et Parmessur – et nous le verrons également chez de Souza (1996) –, Patel confère effectivement au motif une signification particulière. La protagoniste se met ainsi à la recherche de la maison dans une quête dont la

¹²²⁴ Le personnage est en effet décrit comme « né libre dans sa tête » (47), qui « n'a jamais rien fait comme les autres », qui « fai[sait] fi de toutes les conventions » (43) et qui « était né pour déranger » (47).

¹²²⁵ Au-delà de leurs nombreuses présences au fond des récits, soit comme métaphore, soit comme simple élément de couleur locale (cf. *The changing pattern* [1995] de Gopaul, *The Book of Colour* (1995) de Blackburn, *The vanishing village* [2000] de Bucktawar, *Soupir* [2002] et *Ève de ses décombres* (2006) de Devi, *Blue Bay Palace* [2004] d'Appanah-Mouriquand...), ces catastrophes naturelles marquent souvent des événements cruciaux, annoncent des péripéties ou l'apothéose dans les intrigues comme l'on peut le voir dans *The snake spirit* (2002) de Parmessur, *There is a tide* (1991) et *Mutiny* (2001) de Collen.

¹²²⁶ Nous verrons cette intervention cathartique de la nature plus tard également dans *La maison qui marchait vers le large* (1996) de De Souza.

modalité apparaît ailleurs chez l'écrivaine¹²²⁷. Or à la différence de ce que le titre du roman annonce, elle ne le trouve pas au village de Chamarel, lieu qui pourrait (trop) facilement être investi pour dire la diversité ou le métissage¹²²⁸. Bien au contraire, la fameuse 'Terre des sept couleurs', souvent évoquée comme symbole de l'arc-en-ciel mauricien, est démystifiée comme faisant office de produit exotique de l'île : « Chamarel, couleur locale que les marchands du bazar de Port Louis proposaient de ramener chez soi dans des tubes en verre où s'exposait une gamme de terre visiblement peinte » (100). Enfin, une fois la maison découverte, celle-ci est représentée à travers une forte métaphorisation, notamment par le trope de la couleur qui, s'il apparaît ailleurs dans le roman¹²²⁹, prend ici une signification particulière pour dire le métissage. Ainsi, les descriptions – « singulière construction », « chamarrée », « aux couleurs multiples, *conjuguant* les teintes chaudes et profondes de terres de diverses provenances et les éclats ici et là de bouquets de corail » (121, nous soulignons) – sont autant d'expressions qui dépeignent un assemblage étonnant, mais harmonieux de différents matériaux, formes et couleurs très significatifs. C'est non pas le choc, mais une articulation d'éléments disparates, une conjugaison à l'image de l'union mixte transgressive que vivait le grand-père. Il est révélateur qu'après l'abandon du mariage arrangé, c'est le « béton » qui se voit remplacé par « la terre et du corail » (123), tout comme la rigidité des traditions communautaires et l'artifice des conventions sociétales se voient remplacés par l'individualisme de l'amour librement choisi. Si la maison était considérée à l'époque comme « un symbole trop vivant, trop flagrant » (123), Samia réinvestit les lieux. Elle s'y installe avec la domestique créole et son enfant et redonne un sens à cette bâtisse « vivante et colorée, pour dire à la face du monde [l']amour chamarré, riche de ses couleurs différentes » (123). Un tel symbolisme s'oppose bien évidemment à celui de la maison familiale dont émane toute une isotopie d'obscurité, de claustration, d'hostilité et de peur¹²³⁰.

¹²²⁷ La recherche des origines de Samia permet en effet de lire un parallèle intéressant avec un autre jeune protagoniste à l'identité conflictuelle chez Patel. Dans *Le silence des Chagos* (2005), Désiré effectue sa quête identitaire, lui aussi, à travers notamment une collecte d'informations historiques dans des archives et diverses institutions afin de résoudre les énigmes de son passé. Une telle mise en scène nous paraît en quelque sorte être une mise en abyme de la figure du journaliste, de l'historiographe, de l'écrivain engagé, enfin pourquoi pas de l'auteure elle-même.

¹²²⁸ Aussi appelé 'Terre des Sept Couleurs', Chamarel, dans le sud-ouest de Maurice, est un des sites les plus visités de l'île. Produit de processus géologiques (éruptions volcaniques, érosions...), de petites buttes de terre dévoilent des variations chromatiques entre violet et marron, ocre et rouge.

¹²²⁹ Ainsi, Samia dort dans la maison grise et ombragée sur un « tapis en patchwork multicolore » (Patel 2002 : 49) et elle devient complice avec le fils de la domestique créole dont la description est parlante : « La parole de Désiré était toujours pleine de nuages. Légère et vagabonde parfois, lourde et pesante à d'autres moments. Avec lui, blanc et gris prenaient des couleurs » (52-53). Au-delà de la métaphore de la coloration du monde, on relève le motif du « nuage », élaborée par Gruzinski comme symbole du métissage. L'historien décrit le nuage comme « forme désespérément complexe, floue, changeante, fluctuante, toujours en mouvement » et souligne que « [l]es métissages relèvent de cet ordre de réalité » (1999 : 54).

¹²³⁰ Cf. « acréte qui sembla la happer », « odeur vermoulue », « air lourd mais cinglant qui parut vouloir la jeter au dehors », « la vieille maison lui sautait à la gorge », « ombre furtive », « la pénombre » (Patel 2002 : 22, 38), « sombre » (23, 32, 35, 59), « austère décor » (24), « palpitation désagréable » (27), « impression d'être épiée, mise à nu, transpercée », « Le rideau frémit » (28), « l'opacité », « s'assombrir » (29), « atmosphère pesante qui

Dans *Le Portrait Chamarel*, l'héritage métis n'est donc pas une malédiction comme chez Blackburn, mais s'avère être un legs et potentiel positifs. Manifestement, la jeune fille chez Patel plante un « multipliant aux racines et aux branches puissantes, élançant vers le ciel une feuillée riche et vigoureuse » (131), nouveau symbole d'une origine et identité plurielles et rhizomiques. Il semble que la dialectique qui rythme le récit entre le silence étrange et lourd « de fin du monde » et celui d'un « commencement » (11, 15, 19, 54) se soit résolue en faveur du second, en faveur d'un nouveau départ.

Nous avons donc vu qu'il existe d'évidentes ouvertures vers l'interculturel et des logiques métisses chez Parmessur et Patel. Cela dit, force est de constater certaines limites de leurs dynamiques et postulats, question à laquelle nous consacrerons quelques réflexions conclusives.

Failles des logiques métisses et apories identitaires

À se poser la question des limites des propositions interculturelles dans *The snake spirit*, il suffira par exemple de rappeler que la protagoniste, avec son statut exceptionnel et ses pouvoirs surnaturels, s'avère quelque peu comme un modèle prophétique difficile à imiter. De surcroît, la jeune femme s'apprête à quitter l'île à la fin du roman, démarche qui n'est évidemment pas innocente en cette terre diasporique et ses populations sujettes aux diverses migrations.

Du côté du *Portrait Chamarel*, c'est la forte attitude contestataire de la protagoniste qui interpelle, ce qui nécessite une lecture plus approfondie. Ainsi, au sujet de la religion, la question complexe du syncrétisme est effectivement évitée, et ceci au profit d'un individualisme acerbe. Lorsqu'on lui demande si elle pratique la religion musulmane ou le catholicisme, la fille répond laconiquement par « aucune » et à la réplique qu'« il faut bien être quelque chose ! », elle riposte par « Je suis Samia » (79-80). Certes, la protagoniste se présente ainsi comme avocate de l'interculturel en « privilégi[ant] l'unité fondamentale des hommes et des femmes en tant qu'êtres humains avant d'explorer leur différence incontournable » (Asgarally 2005a : 113-114). Elle est d'abord Samia, un être humain, mais ensuite... Pas de négociation, ni d'échange – l'incompréhension entre les figures est complète –, ni l'idée d'un dénominateur commun (existe-t-il réellement dans ce cas ?¹²³¹). Chez le personnage de Patel, on trouve l'abandon d'une

menaçait de l'étouffer » (30), « forte odeur de moisissure et de renfermé » (38), « lumière glauque du vieux lustre » (54), « funeste » (59)...

¹²³¹ La religion pose en effet la question de l'incommensurabilité, étant donné qu'il s'agit de constructions culturelles qui, dans les termes de Bhabha, « ne peuvent être sublimées ou totalisées, car elles occupent le même espace » (2008 : 254). On peut donc se demander si, dans ce facteur essentiel de division identitaire qu'est la sphère religieuse, il peut y avoir une véritable position médiane consensuelle. Dans un domaine généralement réfractaire

identité religieuse. L'individualisme non pas œcuménique, mais athée de la fille balaie toute réelle problématisation du sujet. Or son oncle esquisse légèrement l'idée d'un dialogue, d'une mise en lien religieuse¹²³². En revanche chez Samia, au sujet de la religion, nous ne sommes alors ni dans l'ethnique, ni dans un hybride post-ethnique, mais dans une ethnicité-zéro. En d'autres mots, dans la laïcité totale¹²³³. Il est évident que dans un pays où la religion est un important sinon le plus important marqueur public de l'identité ethnique, une telle attitude radicale pose problème. Dans une société où règnent souvent les logiques de la « tribu » (67), où de nombreuses pratiques traditionnelles, rites religieux, mariages arrangés (47, 64, 69, 75, 80...) servent d'auto-affirmation collective, un tel individualisme iconoclaste peut-il constituer une réelle *agency* ?

À cela s'ajoute le fait que la maison chamarrée, malgré son symbolisme incontestable, porte la marque d'un lieu destiné aux discriminés et aux marginaux¹²³⁴, ce qui n'est pas sans suggérer l'idée d'un nouveau cloisonnement. Un tel revers de la médaille inspire aussi l'idée d'un possible essentialisme métis qui émane des propos violents de la protagoniste. L'oncle de Samia répond à l'attitude vindicative de la jeune fille qui réfute toute notion de racines de la façon suivante : « Qu'est-ce qui te permet de nous juger, de t'estimer mieux que nous... » (130). S'agit-il ici d'un radicalisme à l'instar de celui de la négritude et son bouleversement symétrique des manichéismes Blanc/Noir ? Est-ce un refus de dialogue, un retournement intégral des dévalorisations du métissage qui non seulement valorise, mais aussi élève l'hétérogène, le composite, le multiple en modèle, et ce faisant, rejette l'idée de l'homogène, du stable, de l'uniforme ? Le roman ne donne pas de réponse à ces questions incitant ainsi le lecteur à

aux dynamiques fusionnelles, malgré d'évidentes formes de syncrétisme, peut-on vraiment aspirer à plus qu'un dialogue ?

¹²³² Ainsi, le personnage qui joue quelque peu le rôle d'informateur culturel pour Samia (et le lecteur) compare l'imaginaire musulman à l'hindouisme – « [n]ous aussi, nous avons nos castes » (43) – et à la Chrétienté : « l'Ar'fa et le Shab-e-Bara'at [...] est en quelque sorte notre fête des morts » (103). Il est cependant clair que cette forme de dialogue et de comparatisme n'est pas sans ambiguïté, car elle peut correspondre à l'idée du partage dans la séparation qui, enfin, s'inscrit tout entièrement dans une logique communaliste et la *doxa* multiculturaliste où chacun porte « l'orgueil de son appartenance propre » (44). Mais là, la question posée dans la note précédente se pose de nouveau.

¹²³³ Eisenlohr relate à ce propos une anecdote significative concernant la visite de Chamoiseau à Maurice en mars 1998. Lors d'une conférence à l'université de Maurice où le chantre de la *Créolité* antillaise se prononce contre une globalisation uniformisante et les forces ataviques des nouveaux fondamentalismes, un membre du public l'interroge au sujet du rapport entre *Créolité* et religion. Sans hésitation, Chamoiseau propose comme solution la laïcité (Eisenlohr 2009 : 92). Or, proposer ce modèle de séparation totale de l'État et de la religion qui fait des croyances une affaire seulement individuelle ne va aucunement de soi dans un pays ayant une longue tradition de coexistence plus ou moins antagoniste entre ses diverses traditions religieuses, et où le rôle de la religion dans la vie quotidienne reste très fort.

¹²³⁴ On peut lire à ce titre un parallèle entre d'une part la « maison maudite » (9) de la vieille protagoniste de Parmessur quelque peu métonymie de la diversité mauricienne, et la maison chamarrée chez Patel. L'écho entre les aïeux transgressifs des deux romans qui hébergent des marginaux est en effet frappant. Cf. « Dado's weakness is her generosity as she cannot bear to see people without a home » (Parmessur 2002 : 65) et : « Ton grand-père l'avait recueillie [...] alors qu'elle ne savait où aller [...]. Il avait l'art d'accueillir toutes les bâtardises » (Patel 2002 : 37).

s'interroger davantage sur la thématique complexe. Notons enfin que ces aspects peuvent apparaître comme un écho à l'idée d'une 'essentialisation' du métissage, d'une hybridité et interculturelité 'pures', qui – nous en avons parlé ailleurs –, s'imposerait comme une nouvelle 'norme' exotique.

Les deux romans gardent finalement une allure inachevée, soutenue manifestement par le fait qu'il s'agit pour Parmessur du tome I – le deuxième n'étant toujours pas publié – et que les regards portent partout vers les ailleurs – rappelons que le couple amoureux mixte qui s'annonce chez Patel scrute l'horizon maritime. Serait-ce là un signe que l'heure n'a pas encore sonné à Maurice pour un rapprochement interculturel intégral ? Que le métissage se vit toujours mieux « en aire internationale, là où le fait d'être Mauriciens représent[e] un lien de plus, une raison de se rapprocher et de s'allier » (Berthelot 2004 : 50) où l'on se permet d'abandonner des loyautés particulières au profit d'une mauricianité unificatrice ? Sans aucun doute, les démons du passé continuent à peser sur le présent et les propositions d'ouverture interculturelle ne peuvent mettre à mal toute logique identitaire. Cela étant dit, les textes dressent le portrait d'une « île-métisse », qui, de toute évidence et comme l'indique la quatrième de couverture du *Portrait Chamarel*, « a encore peur de l'être », mais qui indubitablement commence à se projeter vers un avenir interculturel, à assumer ses métissages et la multiplicité de ses filiations.

Transitions

Dans nos textes, les héritages du passé pèsent souvent encore lourd et les identités hybrides continuent à vivre mal leur statut d'entre-deux. Le constat amer fait dans *À l'autre bout de moi* d'Humbert sur la richesse ou la pauvreté du Mauricien en lien avec la couleur de sa peau serait-il toujours d'une certaine actualité ? Les romans suggèrent que le métissage peut certes se révéler comme une opposition et une abrogation très puissantes des frontières racio-culturelles traditionnelles, mais qu'il est davantage perçu comme une *déviance* que comme une *défiance* (Tranquille 2005). Souvent, comme le dit Toumson, « [a]u rêve paradisiaque de la fusion des corps et des âmes se heurte la cruelle réalité du conflit des races » (1998 : 266). La différence culturelle post-ethnique de la créolisation s'avère en effet une réalité laborieuse à vivre et son legs fortement péjoré continue, au sein des classifications sociétales, à exercer son pouvoir antagonique de longue durée.

Mais les ouvrages montrent aussi d'autres images, c'est-à-dire des scénarios dans lesquels certaines évolutions vont à l'encontre de l'ethnicisme et dans lesquels les identités hybrides peuvent être investies de façon plus fructueuse, contre les logiques manichéistes du communautarisme. Soulignons également que le métissage, s'il doit être pensé dans sa généalogie conflictuelle en termes de colonialisme, d'esclavage et de viol¹²³⁵, ne se révèle plus forcément chez nos auteures de façon directe comme une histoire de ces injustices du passé. Nous avons vu que les identités métisses chez Blackburn sont assurément en lien avec les inégalités raciales du système colonial et celles chez Collen et chez Humbert suggèrent une relation semblable dans un passé lointain. En revanche les métissages dans les romans de Parmessur, Patel et Berthelot ne sont pas rattachés à l'esclavage, à l'engagisme ou au colonialisme, mais à un élan transgressif de jeunes individus contestataires et émancipateurs soutenus par le didactisme d'anciennes voix rebelles. Ainsi, ils ne sont pas condamnés au désillusionnement identitaire (Toumson 1998 : 261) et peuvent effectivement être pensés de manière plus positive. En ce qui concerne l'ancien déséquilibre masculin/féminin inhérent à la notion de métissage, nous avons pu constater une certaine rupture avec ces clichés. Aussi bien chez Parmessur et Patel, mais également chez Berthelot et en partie chez Humbert, la transgression des frontières raciales n'implique pas d'inégalité au détriment des figures féminines. Ces hiérarchies persistent indubitablement dans le contexte socioculturel global de l'île ; nous en discuterons dans le Chapitre VII. Mais contrairement à l'ère coloniale, la violence masculine dans le geste de la transgression a disparu.

Il est vrai que la solidarité, la tolérance et la cohabitation multiculturelles sont déjà autant d'étapes importantes pour une île polyethnique longtemps exposée à la domination coloniale, comme nous le rappelle avec justesse Issa Asgarally (2005a : 21). Mais nos romancières montrent, par delà une célébration exotisante et naïve et une pure visée contestatrice, que les phénomènes post-ethniques du métissage, avec ses problématiques et potentialités, commencent de plus en plus à faire surface contre les logiques manichéistes et ethnicistes du communautarisme.

Les œuvres analysées jusqu'à présent autour de la question de la transgression des tabous raciaux, des figures de 'presque blancs' et du métissage – qu'il s'agisse de textes au chronotope colonial ou post-colonial – sont tous issus de la plume d'écrivaines. Au cours du reste de ce

¹²³⁵ Cf. « Thinking métissage [...] requires accepting a genealogy and a heritage [...] the recognition of a past of rape, violence, slavery » (Vergès 1999 : 11)

chapitre, nous proposerons une analyse de trois romans d'auteurs masculins – Carl de Souza, Amal Sewtohul, Bertrand De Robillard – qui donnent à lire des thématiques similaires, mais de manière différente. Notre souci de ne pas les inclure dans les interprétations que nous avons proposées jusqu'ici, bien qu'on y trouve certains échos, n'est pas motivé par une quelconque catégorisation de genre de ces écrivains, mais plutôt par leurs scénographies aux perspectives tout à fait singulières : un registre comique chez Sewtohul et De Souza qui n'hésitent pas à recourir à l'humour et l'ironie pour dire les problématiques identitaires de l'île. Ainsi, ils se différencient de la récente production romanesque mauricienne où la plupart des écrivains s'inscrivent dans une esthétique de la violence et construisent un imaginaire littéraire sombre et conflictuel. Les textes des deux auteurs se positionnent en porte-à-faux par rapport à un engagement littéraire qui souvent ne semble vouloir se faire autrement que dans l'élaboration d'une narration, d'un style, d'une esthétique qui sont à l'image de l'anthropologie négative des univers romanesques en question. Chez De Robillard où nous retrouvons en revanche une certaine tonalité sombre, ce sont d'autres aspects qui rendent son texte singulier. C'est en effet à travers une narration hyper-intimiste et l'élaboration de la question de la métafiction que l'auteur construit un univers romanesque bien particulier. Chez les trois auteurs, c'est moins le métissage biologique qui sera au centre de la mise en scène que le métissage d'un point de vue conceptuel. Seront discutées la possibilité et les limites de la rencontre, du dialogue, de la négociation, du mélange entre les mondes et les univers. À ce titre, les trois romans, nous le verrons, s'inscrivent à plusieurs niveaux dans la discussion sur les dynamiques idéologiques des figures hybrides et/ou dans l'entre-deux des appartenances.

Notons enfin que les textes que nous aborderons interrogent, une fois de plus, le rapport aux Franco-Mauriciens. Nous avons vu que ceux-ci constituaient le sommet de la pyramide sociale dans le système colonial et que leur identité réelle ainsi que les traits qu'ils s'auto-attribuent (ou qui leur sont hétéro-attribués) abusivement étaient fantasmés par d'autres groupes, notamment les Métis/Mulâtres. Nos romanciers, en revanche, donnent à lire et problématisent ces questions d'appartenance pour un lieu post-colonial. Les figures du Créole bourgeois, du Mulâtre pauvre, du Blanc raté permettent donc de réfléchir autant sur les permanences que sur les évolutions de ces logiques identitaires, autant sur les ruptures avec la pédagogie coloniale que sur sa longévité.

VI.2.2 Le deuil de « *létemps longtemps* » : transitions sociétales chez Carl de Souza

La maison qui marchait vers le large (1996), deuxième roman de Carl de Souza, est une œuvre polyphonique qui donne à lire la coexistence tant conflictuelle que dialogique entre les ethnies à Maurice. Conflits et haines, tolérances et solidarités, et en tout cas interdépendances d'une communauté à l'autre sont thématiques dans un contexte contemporain de transitions qui polarise entre tradition(s) et modernité(s). Avec ses fréquentes utilisations du registre oral, ses nombreuses incises en créole, sa tonalité comique, son imaginaire et les motifs qu'il déploie, le texte rappelle l'esthétique de la *Créolité* antillaise. C'est cette tonalité légère qui atténue aussi quelque peu les violences du récit et permet à De Souza de traiter de sujets délicats de manière singulière.

Une grande partie de l'intrigue se situe autour de la maison éponyme, vétuste bâtisse coloniale qui, matériellement et symboliquement, est bouleversée par un glissement de terrain. Cet espace microscopique donne lieu à la confrontation de différents personnages sur lesquels le narrateur omniscient se focalise à tour de rôle : d'un côté, un vieux propriétaire mulâtre, appauvri et infirme (Daronville), sa fille qui vit séparément (Florence), sa bonne créole (Zermaine) ; de l'autre côté, le locataire musulman (Haffenjee), sa femme (Bibi Feroza) et leur fils (Omar). D'autres figures secondaires – le curé blanc, le boutiquier chinois... – complètent le panorama ethnique de l'île.

Ce n'est pas uniquement du point de vue du registre comique que le roman diffère d'autres textes discutés jusqu'ici. Au comique s'ajoute le fait que le protagoniste mulâtre n'est d'une part guère nommé par cet ethnonyme¹²³⁶, de l'autre, ce n'est pas son identité de 'presque blanc' qu'il vit de manière conflictuelle. Les questions de phénotype et de couleur de peau, ainsi que le sujet du métissage ne sont en effet que très peu problématisés. Cela dit, nous tenons à inclure De Souza dans notre regard comparatiste, car il donne à lire, de manière originale, le rapport entre les ethnies à un moment de transition sociétale, à travers le représentant d'une communauté en déclin. C'est d'un côté au niveau des logiques manichéistes et de l'élitisme colonial qui s'opposent à la réalité de la créolisation et refusent la négociation entre les univers, de l'autre sur le plan du dépassement de ces verrouillages identitaires que nous trouveront de nombreuses convergences avec d'autres romans contemporains.

¹²³⁶ Le terme de 'Mulâtre' n'apparaît en effet que trois fois dans le roman et cela de façon péjorative, venant des personnages musulmans. Ainsi, le protagoniste est d'une part décrit comme « Mulâtre et chrétien » (De Souza 1996 : 11), de l'autre insulté comme « vieux salaud de Mulâtre » (234) et « ce mulâtre-domineur » (291). Un lecteur non attentif passe à côté de cet aspect, d'autant plus qu'on lit sur la quatrième de couverture la description du personnage comme « Blanc ».

Passésimes et orthodoxies d'une caste en déclin

À travers son protagoniste, De Souza peint les conceptions d'un monde aux clivages et solidarités communautaristes traditionnels, et dès l'incipit, l'opposition entre le propriétaire mulâtre et son environnement s'impose. Si les temps ont évolué – les différentes communautés vivent dans un même quartier –, les hiérarchies spatiales restent claires : Daronville occupe le premier étage d'où il peut surveiller ses locataires, les Musulmans sont confinés dans le rez-de-chaussée. Malgré sa précarité économique et son infirmité, le bourgeois maintient les anciens schémas de supériorité raciale et culturelle blanches. Est-il d'ailleurs anodin qu'il se trouve en chaise roulante comme si son immobilité physique devait refléter l'immobilisme de ses convictions ? Quoi qu'il en soit, dans sa pensée manichéenne où les Hindous sont traités de 'Malabars' et les Musulmans de 'Lascars', les locataires sont non seulement « les autres » (10), mais leur présence est aussi perçue comme une « invasion » (11). Ils sont désignés comme « conquérant[s] » (22), « intrus » (24) et « envahisseurs » (54), autrement dit, des corps étrangers qui menacent la 'pureté' et la pérennité de la demeure. Une telle dichotomie entre 'eux vs nous' (ou plutôt 'eux vs moi') où les autres sont méprisés comme « ces gens-là » (116) n'a rien à envier aux généralisations stéréotypées de l'époque coloniale. La dichotomie se concrétise d'autant plus autour de l'affaire du glissement du terrain qui devient pour le vieil homme l'expression de la colère de Dieu contre « [t]rop de désordre, trop de passe-droits, trop de laisser-aller » (45). Un exemple de cette « décadence du monde moderne » (46) est l'œcuménisme et le dialogue religieux du prêtre catholique, insulté par Daronville parce qu'il « va dire les prières avec les Lascars, les Malabars et d'autres païens dans leurs temples, leurs mosquées » (45-46). Dans le passésime et l'orthodoxie du protagoniste, nous retrouvons donc une opposition au métissage qui peut faire écho à d'autres ouvrages discutés.

Cela dit, le registre comique de la voix narrative et l'exagération des traits du vieil homme créent un effet de lecture qui donne à lire ces thématiques de manière très différente des autres romans. Les discriminations de Daronville ont beau être 'réelles', la caricature de ce personnage infirme et cholérique qui mène depuis sa tour d'ivoire une lutte donquichottesque qui le pousse à « détester le monde entier » (11) est telle que le lecteur peut se prendre de sympathie avec celui qui s'auto-désigne comme le « le plus honorable habitant du quartier » (158). Dans *La maison qui marchait vers le large*, le discours social déploie toute sa puissance, d'une part, car il est filtré par le regard subtil, tantôt moqueur, tantôt compatissant du narrateur ; d'autre part, car le récit est porté par une très forte polyphonie mise en œuvre par un narrateur qui change fréquemment de focalisation et qui expose tour à tour les états de conscience des différents acteurs. Dans le texte, on cherchera donc en vain le registre sérieux, tragique et pathétique, le style sobre et dépouillé ou une esthétique de la violence qui caractérisent une grande partie de

la production romanesque contemporaine de l'île. Au contraire, une grande légèreté émane de l'œuvre et ce sont notamment un comique de comportement et de discours – accès de rage, clameurs d'injustice, apitoiements sur son propre sort – qui disent les problèmes identitaires du protagoniste. La dénonciation des tares sociétales et avant tout de l'éthos réactionnaire de Daronville passe donc majoritairement par la plaisanterie, l'humour, l'ironie.

Au-delà des logiques manichéennes et colonialistes du personnage, nous relevons très peu de passages où est mis en scène la question du phénotype ou de la couleur de la peau à des fins discriminatoires – contrairement aux autres textes analysés. À un seul endroit, Daronville se moque du « long nez » d'Omar, possible cliché des Indo-Musulmans. Sinon, le sujet de la blancheur vient uniquement de la part de Haffenjee qui dit son complexe d'infériorité, non pas face aux Franco-Mauriciens, mais à l'intérieur de sa propre communauté. Il traite en effet sa belle famille d'orgueilleuse en raison de « leur teint clair, de leurs yeux gris-gris, et des quelques champs de tabac qu'ils possèdent » (211). Voilà une fois de plus la juxtaposition du phénotype et du statut socioéconomique. L'analogie fanonienne entre '(plus) blanc' et '(plus) riche' revient ici chez les Musulmans. Ces exemples sont rares : le texte dit le verrouillage identitaire et les divergences communautaristes en investissant très peu les motifs des corps qui parlent et de la couleur de la peau, contrairement aux autres romans.

Le thème-clé de *La maison qui marchait vers le large* est alors plutôt dans l'articulation entre un passé colonial et une modernité post-coloniale, deux pôles qui restent dans l'opposition la plus totale. De Souza peint le tableau d'un bourgeois dégrisé, nombriliste et égocentrique, qui a perdu la quasi-totalité de ses anciens privilèges. Délaissé par les siens, 'envahi' dans la maison familiale, cet ancien anti-indépendantiste hérite la pensée d'un monde d'hier, se fabule, malgré son isolement, comme porte-parole de la 'noble' cause conservatrice. Il fait partie, comme le dit le sociolinguiste Didier de Robillard (1990 : 44), des francophones « raffinés » conservateurs qui cultivent un sentiment d'appartenance à la France traditionnelle et catholique et qui continuent à rêver Maurice comme le pays de *Paul et Virginie*. Nombreux sont les extraits qui montrent effectivement une lamentation de « *létemps longtemps* » (De Souza 1996 : 176), d'une enfance luxueuse, « légère et insouciante » (102) et sa « délicieuse paresse » (173). Né en 1908, Daronville grandit dans un univers fastueux et hermétique – similaire à ceux d'Humbert, Asgarally et De Robillard (plus loin) – caractérisé par l'aisance matérielle et son « armée de petites bonnes » (102). Il s'agit d'un milieu où les personnages, même appauvris, « ne changèrent pas pour autant leur train de vie » (185), avec domestiques, jardiniers et autres privilèges. Omar les décrit ironiquement comme des gens qui, malgré leur condition modeste, « avaient toujours dans la tête les gammes au piano ou les vers de Lamartine, les petits bals privés ou les promenades au boulevard » (49-50). Eux-mêmes, à défaut de pouvoir s'auto-désigner comme des bourgeois, des Blancs ou des membres de la haute société se comptent

parmi les « gens bien » (172), catégorie socio-ethnique curieuse qu'on retrouve également dans *À l'autre bout de moi* où ce statut est réservé à ceux à la peau claire et où l'on donne au facteur racial la prédominance sur le facteur socioéconomique (Humbert 1979 : 62, 218). Une telle appellation montre une nouvelle fois que la construction identitaire du groupe ne se fonde pas uniquement sur le phénotype et les ressources matérielles, mais aussi sur une prétendue supériorité éthique et morale. Voilà dans toute sa splendeur la logique de l'allégorie manichéenne et son mouvement idéologique d'amalgame jugements esthétiques et moraux.

Chez De Souza, l'immense écart entre l'investissement des lieux nostalgiques et les évolutions du XX^e siècle finissant se révèle en particulier dans trois motifs-clés : les photos de famille, les bateaux, et évidemment, à l'instar des textes de Parmessur et de Patel, la maison éponyme.

La signification de la photographie qui fige des instants précis de vie et qui sert d'objet d'identification surgit deux fois dans le texte. D'abord, de manière quelque peu convenue à travers l'album d'anciennes photos de famille. Ces images en « sépia » (174) – dont le coloriage signifie un ancrage clair dans une temporalité antérieure – laissent défiler des figures emblématiques d'un monde bucolique : des filles chastes et immaculées aux bonnes manières dans de belles robes ; la rigueur scolaire des photos de classe ; l'archétype de l'aïeule, symbole de l'héritage et repère pour les futures générations. Pour le protagoniste, ces images dégagent une assurance et un « apaisement » (174) par les temps 'décadents' qui courent et permettent à Daronville de se fantasmer une solide chaîne généalogique. Ailleurs, le motif pictural revient de manière plus significative encore. C'est lors d'une interview après le glissement de terrain que le vieil homme est pris en photo, cliché qui est par la suite accroché au mur à côté du portrait de son grand-père. De nouveau, De Souza réussit à dire l'évolution du temps par le prisme du comique. Car le contraste entre la représentation du patriarche au regard stoïque et déterminé – cette incarnation des valeurs, de la gloire et réussite familiales – et la photo du vieux Daronville en fauteuil roulant et avec le visage partiellement paralysé ne pourrait être plus grand. Or, malgré les oppositions, le protagoniste finit par trouver des analogies, est « rassuré de se retrouver dans ce moule familial » et se fabule cette ressemblance comme « une bouée de sauvetage » (219). La simple photo de journal, solennellement éternisée et encadrée en médaillon, par laquelle le personnage s'inscrit comme dernier spécimen dans la filiation du clan, devient métonymique d'un état : celui de l'agonie d'un milieu qui a depuis longtemps perdu le sens de la réalité. Le lecteur a presque pitié de ce dinosaure qui continue la lutte sans même saisir l'ironie du titre de l'article de journal : « M. Gaston Daronville : La Motte qui refuse de mourir » (192). Si le symbolisme des photos donne à lire un imaginaire et une idéologie immobilistes, le motif des bateaux suggère encore davantage l'idée du déclin d'un monde.

À travers les fréquentes observations de Daronville sur le port – nostalgie d'un marin manqué – la navigation maritime devient en effet le symbole d'une évolution sociétale. Tandis que le protagoniste rêve des gros navires sous le drapeau de la royauté de sa jeunesse, des « cargo[s] de la Royal Steamship » (180) en provenance de grands ports internationaux, avec d'importantes cargaisons et « pouffant d'énormes gerbes de fumée » (186), cette gloire est révolue 40 ans plus tard. Il ne reste que de petits chalutiers en état piteux assurant de courtes distances de ravitaillement et « [s]eul un vétuste Isle de France faisait encore, cahin-caha, sa navette besogneuse jusqu'à Rodrigues » (188). Incapable de prendre en compte les nouvelles technologies et les moyens de transport dans le sillon de la mondialisation, le vieil homme ne voit dans la diminution du trafic maritime que le résidu défaillant d'un bon vieux temps. Le bateau dont la gloire coloniale est maintenue par le seul nom n'est rien de plus, à l'instar d'autres nostalgies, qu'un « fantôme de son passé » (188). Jetons enfin un regard sur le symbolisme de la maison qui semble marcher vers le large, leitmotiv du roman.

Investie par un regard qui traverse les époques, la bâtisse est l'expression centrale d'un univers en transition et transformation. Dès l'incipit, la vieille maison coloniale ne cesse d'être évoquée et dans les réminiscences de Daronville, la demeure apparaît comme d'une beauté intemporelle :

...aux yeux du gosse qu'il était, elle [= la maison] conservait son allure de vieille douanière, éternellement. Indestructible. Ils avaient grandi avec l'idée que rien ne pouvait être plus beau, mieux que leur maison. (181)

Les qualificatifs utilisés sont sans aucune ambiguïté. Expression de beauté, symbole de stabilité, dotée d'une fonction respectable, la maison devient intouchable et perdure au-delà les époques dans la chronique familiale.

Or De Souza évite les simplifications et la maison n'apparaît pas dans une dichotomie habituelle selon le schéma attendu 'hier = beau' vs 'aujourd'hui = délabré'. Le personnage éprouve bel et bien une certaine désillusion déjà pendant son enfance grâce à un changement de perspective dans le sens propre du terme. Lors d'une balade, il voit la maison coloniale d'une hauteur lointaine d'où, contrairement à la mythologie familiale, elle révèle déjà à l'époque un air vétuste et des fissures :

[Elle] avait troqué sa noble couleur de jais contre un gris délavé par la trop longue succession de pluies et de vagues de chaleur. Des traînées de rouille et des coulées blanchâtres de fiente d'oiseaux radiaient des épis métalliques jusqu'aux gouttières. (182)

La nature tropicale a visiblement laissé ses marques profanatrices et le garçon perçoit cette découverte comme une « trahison » (181), sentiment qui lui fait prendre conscience du simulacre des représentations et comprendre qu'il a été protégé d'une « réalité qui tôt ou tard les engloierait tous » (182). Curieusement, le jeune personnage va jusqu'à démythifier lui-même son milieu dont la supposée splendeur et prééminence n'est rien qu'une « supériorité factice » (183).

Cette démythification qui rend la figure du Mulâtre définitivement moins caricaturale qu'elle ne semble à première vue n'empêche toutefois pas que le vieux Daronville se borne plus tard à un traditionalisme et une nostalgie acerbes. Dans sa solitude, la maison reste pour lui le symbole d'anciens privilèges coloniaux et plusieurs extraits retracent le « récit de la construction de leur maison, la plus belle de l'endroit », la bâtisse étant symptomatiquement personnifiée comme « l'aïeule, bien ancrée, elle, par ses quinze pieds de fondation dans le roc » (45). Jusqu'à la fin, il met en avant les structures inébranlables du bâtiment ainsi que sa longue construction. La répétition du terme « quinze pieds » (114, 116, 298, 302) ainsi que d'autres expressions pour dire les soubassements, l'enracinement et la solidité exemplifient bien évidemment une pensée du mythe des origines et de la « racine unique » (Glissant), sur le mode de la répétition comique cependant.

Chez De Souza, c'est une fois de plus la nature qui devient le catalyseur d'une évolution sociale. Car suite au glissement du terrain, les soubassements démesurés de la maison éponyme sont déconstruits dans le sens propre du terme, et avec eux, leur symbolisme explicite. Ici aussi, à l'instar des romans de Collen, c'est la catastrophe naturelle qui permet le rapprochement entre les individus et les communautés. La marche vers la mer marque donc métaphoriquement la fin d'un système.

Interculturalités, ou quand la nature devient accoucheuse d'évolutions sociales

Les forces naturelles qui font irruption dans l'ancien quartier bourgeois ne sont que l'aboutissement d'un processus de déclin déclenché il y a longtemps. La vieille maison hiérarchisée – métonymie de l'île Maurice et de sa constitution ethnique traditionnelle – perd effectivement sa stabilité, est confrontée à une nouvelle identité fluide, en mouvement, incertaine. Le titre du journal pour décrire les événements dans l'ancien quartier aisé – « La Motte ou quand la terre ne vous soutient plus » (192) – est équivoque et peut suggérer que

même les éléments naturels semblent se révolter contre les réfractaires au progrès. De la splendeur des bâtisses d'hier ne reste que des « murs lézardés, inclinés » (140) et la maison délabrée de Daronville n'est aux yeux de la jeune génération qu'une « espèce de monstre en bois décoloré » (329). Même sa fille Florence n'éprouve plus de nostalgie, mais bien au contraire la « nausée » face à l'aspect et l'odeur « de misère et de maladie » (101-102) de la vieille demeure.

Or, le protagoniste se montre de nouveau comme le dernier survivant d'une espèce en voie de disparition, conservateur incorrigible et victime auto-désignée. Resté seul après l'évacuation du quartier, il finit par s'attribuer un statut symbolique de conquérant glorieux :

[Cela] lui procurait un sentiment de puissance tout nouveau, enivrant. La montagne était à lui ! À lui seul ! À lui également le port, les rues, le toit des maisons, les bouquets d'arbre, épurés de cette *engeance* qui n'avait rien à y faire. (237, nous soulignons)

Avec des paroles violentes – revêtant des connotations autrement plus problématiques si l'on fait abstraction du registre comique du roman –, il s'avère être dominateur mégalomane qui réalise cependant vite « ne pouvoir jouir à fond de l'exclusivité de La Motte » (239). À l'instar du maître qui, selon la fameuse dialectique hégélienne, ne peut se défaire de son esclave, Daronville est limité dans sa marge de manœuvre. Et c'est exactement cette limitation au sens propre du terme qui apportera une évolution dans le dénouement du texte.

Le glissement de terrain nécessite en effet l'entraide des habitants qui deviennent quelque peu une communauté de destin : « [L]es malheurs étaient arrivés [...] à tout le monde, à n'importe qui, créole ou Malabar, Chinois ou Lascar, noir ou Mulâtre, riche ou pauvre... » (147). Une complicité se crée et certains voient en la catastrophe même un réveil pour entrer en action politique transcommunautaire afin « de participer à la vie de la cité » (319). La nature apparaît donc comme accoucheuse d'une dynamique démocratisante. Si Daronville reste en dehors de cet esprit collectif et refuse de se joindre à « la grande solidarité » (216), le roman dévoile néanmoins des rapprochements de sa part.

Il est vrai qu'au long du texte, le verrouillage identitaire et le manichéisme du personnage ne sont guère abandonnés. Or le fait que dans l'incipit déjà, l'eau qui rentre dans le premier étage trouve aussi son chemin inexorable au rez-de-chaussée semble comme un précurseur d'une future communication entre les hiérarchies spatiales. Car cette non-étanchéité des sphères 'haut vs bas' se développe à la fin de l'ouvrage. C'est le Musulman, voyant des gouttes de sang dégouliner du plafond, qui vient à l'aide à son propriétaire qui s'est blessé. Le rapprochement aussi altruiste qu'involontaire donne lieu à une solidarité où les deux hommes se découvrent une identité commune. Ainsi, Haffenjee est également nostalgique du bon vieux temps et

réticent à une modernité décadente. Chagriné par une éducation religieuse ratée, préoccupé par l'échec de son fils (qui se mêle au milieu de la drogue et meurt), incrédule devant la démolition de la mosquée vétuste, le Musulman semble aussi victime d'un conflit de génération et une perte de sens et finit par s'isoler. Sur une telle base peut naître une mise en lien avec le Mulâtre, qui, lui de son côté, verra sa fille émigrer pour l'Australie. La coexistence forcée est donc transformée en sympathie, voire intimité. Dans un ultime geste, Daronville vend à Haffenjee la demeure à la condition significative de ne jamais la démolir. La relation verticale du début semble avoir cédé à une horizontalité. Le symbolisme de la maison a évolué ; elle s'est 'métissée' et est devenue, au moins partiellement et temporairement, un espace non plus de séparation, mais de médiation.

Tout est bien qui finit bien ?

La fin du roman est sans aucun doute porteuse d'un message d'évolution et de transition. Le sang, cet emblème du cloisonnement ethnique, déclenche l'échange entre les personnages montrant que l'époque coloniale est définitivement dépassée. Son dernier survivant finit dans une maison de retraite tandis que sa fille quitte l'île. La bonne créole reçoit sur sa demande audacieuse la robe de mariée de la mère de Daronville, preuve symbolique que l'heure n'est plus aux anciens rapports de domination. En même temps, le mouvement de solidarité se propage dans le quartier et les logements sont reconstruits. À l'instar de la maison qui marchait vers le large pour amener avec elle tous les vieux démons de l'île, la dernière phrase du roman marque explicitement l'avènement d'une nouvelle époque : « les temps changent, les choses bougent » (331). Un tel excipit programmatique ne doit néanmoins pas cacher une certaine continuité des conflits identitaires.

D'abord, malgré l'évolution des rapports de force, Haffenjee appelle Daronville jusqu'à la fin 'Patron' (285), continuant ainsi à lui tendre le miroir du dominant et à maintenir l'image des vieilles hiérarchies. De plus, il n'est pas anodin que la solidarité entre les deux hommes se fasse sur la base d'un partage de sentiment de nostalgie du bon vieux temps. Loin d'une réelle interculturalité, on peut l'interpréter à travers la grille de ce que Paul Gilroy appelle 'la fraternité de ceux qui cherchent la pureté' (« The fraternity of purity-seekers », 2001 : 218-225). Le sociologue analyse le phénomène où des groupes politiquement opposés peuvent développer ou s'engager dans une perspective partagée en ce qui concerne certaines valeurs extrémistes, essentialistes, raci(al)istes malgré leurs mentalité et éthique profondément

divergentes¹²³⁷. Si nous prenons en considération une telle dynamique, notre interprétation positive du dépassement des clivages ethniques des deux protagonistes au profit d'une solidarité intra-générationnelle s'imprègne d'un bémol : c'est en effet pour maintenir une pureté (= le traditionalisme et le refus conservateur de s'ouvrir aux évolutions du présent) face à un ennemi commun (= la modernité 'décadente') que les deux personnages enterrent leurs différences (= le mépris de *l'autre*, notamment de la part du propriétaire mulâtre). Vu ainsi, les deux partisans de l'authenticité trouvent dans leur repli identitaire respectif un complice 'idéologique' qui partage les mêmes valeurs. Une telle solidarité partagée pourrait alors consolider la vieille position culturaliste du sectarisme des communautés, ce qui impliquerait une lecture plus sombre du dénouement.

Enfin, une dernière réserve peut se lire dans le statut final de Haffenjee. Le Musulman qui prend le relais de son ancien propriétaire tandis que les lieux se voient complètement transformés incarne à la fois la continuité des mentalités et leur transition. D'une part, il est non seulement le garant du maintien du lieu ancien, mais il se l'approprie également, car au lieu de simplement reprendre le terrain, il finit par « mett[re] tout sens dessus dessous dans le jardin » (322). Voilà un symbolisme qui n'est pas sans faire écho à la logique postcoloniale fondamentale d'abrogation et d'appropriation, c'est-à-dire à la fois un refus de la culture et des emblèmes de l'ancien dominateur et une accommodation aux nouvelles circonstances (Ashcroft *et al.* 2005). En même temps, Haffenjee est, lui aussi, isolé dans les évolutions du temps. Il est « le seul à être resté » (322) lors de la rénovation du quartier et est vu par les autres comme ayant « un peu perdu la tête » (330). Sans fils et épouse, et isolé des autres, il est alors le digne successeur de son ancien propriétaire.

Malgré ces possibles bémols susceptibles de ternir la fin harmonieuse du roman, force est de constater que l'ouverture interculturelle reste l'articulation principale dans *La maison qui marchait vers le large*. Par le glissement de terrain qui mène au mouvement de solidarité – est-ce à dire qu'une telle crise est nécessaire ? –, les frontières traditionnelles de l'identité raciale

¹²³⁷ Gilroy analyse de nombreux cas historiques et contemporains où des groupes en quête d'une quelconque pureté mais néanmoins politiquement opposés sont arrivés à mettre de côté leurs différences afin de devenir des partenaires dans des dynamiques radicales. Il souligne : « However much melanin is present in their cells, these purists voice a distinctive understanding of culture, tradition, self, kinship, ethnicity, nation, and "race" that blurs the lines between views formerly located at opposite ends of the spectrum of modern political ideologies » (2001 : 218). Puis, en nommant des exemples concrets, il constate : « [On has to see] the unstable location where white supremacists and black nationalists, Klansmen, Nazis, neo-Nazis and ethnic absolutists, Zionists and anti-semites have been able to encounter each other as potential allies rather than sworn foes » (*ibid.* 219). La scène du roman entre les deux locuteurs idéologiquement opposés mais partageant un antagoniste commun est également la manifestation saillante d'une « communication réussie » au sens sémiotique du terme que lui confère Michel Serres, c'est-à-dire l'exclusion d'un tiers : « To hold a dialogue is to suppose a third man and to seek to exclude him: a successful communication is the exclusion of the third man » (Papastergiadis [1997 : 272] se réfère à Serres, *Hermès* [1982]). Bien entendu, dans la conceptualisation de Serres, cet élément tiers a une influence productrice sur la relation dialogique, ce qui ne peut pas être dit dans notre cas.

deviennent floues et poreuses au bénéfice d'une mise en lieu « au-delà de la ligne de la couleur » pour reprendre les termes de Gilroy (2001).

De Souza brosse le portrait humoristique d'un homme prisonnier de la nostalgie qui devient le représentant archétypique des Mauriciens élitistes et passésistes, des figures « rescapées d'un temps bon enfant » (49). Des figures anti-métisses également qui malgré la perte de leurs privilèges se fabulent un présent aisé et distingué et restent attachées aux anciennes logiques identitaires coloniales. Or, dans le roman c'est « un monde qui s'effondre », par analogie au fameux roman *Things fall apart* (1958) de Chinua Achebe, et une grande partie de l'aspect tragico-comique du texte réside dans le refus de voir ces évolutions du présent. Le constat fataliste – « Personne ne peut m'aider » (156) – du vieil homme devient en effet le leitmotiv d'une classe en voie d'extinction, une classe avec laquelle on finit presque, aussi à cause de l'infirmité et l'impuissance du protagoniste, par compatir. Car avec un personnage ayant perdu le sens de la réalité, l'intrigue prend souvent l'allure d'une pièce où tous les serviteurs savent que le patriarche n'a plus de prise sur les choses. Et c'est de cette distribution inégale d'information entre les acteurs concernés – dont le lecteur est au courant grâce aux focalisations diverses que propose le narrateur – qu'une ironie et, ultimement, une dénonciation sociale très fine peuvent émaner.

En tournant le regard symboliquement vers l'océan, le roman propose une perspective originale et la dislocation de la maison devient l'expression d'un univers en transition et mutation. Par le déclin de son protagoniste mulâtre, il donne à lire l'écroulement réel et symbolique d'un monde passésiste et suggère clairement l'idée de nouvelles générations qui ont des enjeux et temporalités différents. Une nouvelle île Maurice est alors prête à naître de la métamorphose de l'ancienne. Une nouvelle société qui, à travers des frictions et confrontations nécessaires, transforme la simple coexistence ethnique en dialogue et échange. Si l'on prend en plus en considération la poétique 'créolisante' du roman – avec ses nombreuses insertions d'expressions et de phrases en créole dans le texte en français –, il est également possible de suggérer que c'est en créole que cette nouvelle île Maurice métisse peut exister¹²³⁸. En définitive, chez De Souza, l'isolement et l'échec des figures anti-métisses signalent avec force que tous ceux qui refusent la contemporanéité, n'ont plus droit de cité dans l'île.

¹²³⁸ Jean-Louis JOUBERT, "Histoires de famille, généalogie et parenté dans le roman mauricien (à propos des romans de Carl de Souza)" (in COLLECTIF, *Enseigner le monde noir. Mélanges offerts à Jacques Chevrier*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 : 587)

VI.2.3 Mimétisme et apories identitaires : la figure du Créole bourgeois chez Amal Sewtohol

Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance (2001) d'Amal Sewtohol dont nous avons déjà parlé au sujet de la mémoire au chapitre précédent, est un roman qui met en scène le quotidien et les quêtes identitaires de trois (anti-)héros d'allure postmoderne (Ashok, Faisal et Vassou) autour desquels se tissent trois trames entremêlées. Le texte-kaléidoscope qui mélange et alterne fréquemment registres, focalisations et modes narratifs et qui présente trois chapitres entiers en créole – à côté de nombreuses insertions interlinguistiques –, peint le tableau polyphonique d'une jeune génération de Mauriciens en manque de repères, blasée, apathiques. Nous y trouvons des personnages aux « pensées confuses » (148) qui souvent n'ont « pas grand-chose à dire » (41) et n'ont « pas d'opinion » (69), qui sont « rempli[s] d'incertitudes » (149) et parfois « totalement dénué[s] d'intérêt » (18), qui tendent à agir parce qu'« il fallait bien faire quelque chose » (16) et qui « dériv[ent] par hasard » (104). Notamment le protagoniste éponyme est « si souvent enclin à subir les choses, vivant sa vie au gré du hasard et de l'erreur » (183) et symptomatiquement, il « décide qu'il est malheureux, qu'il est une victime de la vie » (175). Comme le laisse deviner cette sélection d'une isotopie du désœuvrement, de l'inertie et de la fatalité, ainsi que le titre extraordinaire du roman, il s'agit d'un texte qui se construit à travers une certaine allégresse et légèreté, un ton souvent ironique et humoristique qui ne vire toutefois jamais à une esthétique festive et carnavalesque. Si l'on ne retrouve donc pas les écritures et thématiques violentes et sombres qu'on connaît d'une grande partie de lettres contemporaines de l'île, cela n'empêche aucunement Sewtohol d'aborder des problématiques similaires, de subvertir subtilement la pensée ethnociste et passéiste ainsi que d'autres logiques identitaires et idéologiques de Maurice.

Avec comme protagonistes un Hindou, un Musulman et un Tamoul, la question du métissage n'est pas au centre du texte et on cherchera également en vain une mise en scène explicite des antagonismes ethniques – ce leitmotiv des productions littéraires de l'île –, sachant que le communalisme est toutefois dit en palimpseste. Nous ne trouverons pas non plus de Franco-Mauricien et il n'y a qu'une figure au simple rôle accessoire (Paul), laconiquement appelé « petit mulâtre nonchalant » (11), qui ressemble au profil des 'presque blancs' d'autres romans. Néanmoins, chez Sewtohol, l'univers blanc et l'imaginaire colonial sont très présents comme modèles et cadres de référence, ce que montre notamment le personnage nommé André, d'abord connaissance, puis ami d'Ashok. Voir comment est élaboré ce Bourgeois en quête identitaire dont l'importance va grandissant au fur et à mesure de l'intrigue permettra de

s'interroger sur les questions de l'entre-deux des appartenances et sur l'évolution des mentalités¹²³⁹.

Logiques mimétiques par le prisme du comique

André qui appartient à la bourgeoisie créole sans pour autant être désigné comme 'Mulâtre' est un jeune homme qui incarne les phénomènes classiques d'imitation qui se cristallisent dans la dynamique des relations coloniales : orientation exclusive vers la langue française et la culture occidentale, élitisme par rapport au créole, refoulement de sa propre culture insulaire... Comme nous allons le voir, Sewtohul donne à lire ces logiques identitaires d'une manière bien particulière.

Ainsi, le lecteur tombe sur une scène de fête de jeunes, significativement décrite comme « une beuverie sans forme ni raison » (26), où l'identité du personnage se profile. Tandis que ses camarades ne connaissent que les ségatiens du groupe mauricien Cassiya, André dénigre les artistes locaux et joue de la musique de chambre qu'il considère par ailleurs comme étant la seule « vraie musique » (29). Son jugement est celui de la civilisation contre l'inculture et il apparaît quelque peu – selon les fameux propos de Fanon – comme une 'peau noire' avec un 'masque blanc'. Or dans *Histoire d'Ashok*, ce contraste entre élitisme et culture populaire se présente avant tout par le biais de l'humour, comme on le voit quand André insiste sur son statut exceptionnel : « Moi et mes copains on est le seul groupe de musique de chambre du pays [...] Bach, Schuman, Liszt, Grieg, tout le paquet. On est les derniers des Mohicans. On garde la flamme intacte » (29). D'une part, l'idée de conserver ce genre musical menacé d'« extinction » sur une île tropicale rappelle encore les polémiques de décadence des Franco-Mauriciens ou des anciens colons par rapport aux évolutions socioculturelles. En même temps, la mise en scène de ces questions dans un moment festif – avec ses figures soûles, ses malentendus, son langage familial, ses dialogues de sourds, toute une esthétique de l'oralité qui crée un décalage avec le récit mesuré et soutenu du narrateur – ne laisse pas de doute sur la tonalité du texte. À l'instar de *La maison qui marchait vers le large* (1996) de De Souza, c'est à travers l'humour qu'une subtile dénonciation postcoloniale se fait.

¹²³⁹ Notons que nous trouvons dans *Histoire d'Ashok* aussi un autre personnage bourgeois en crise d'identité, l'artiste musulman Faisal, qui est au centre de la troisième trame du texte. Si ce drôle de type avec ses « nattes rastas blond carottes » (211) et en mal d'inspiration bute également sur la question des appartenances et de l'entre-deux identitaire, le roman n'y accorde pas la même attention qu'au cas d'André qui nous intéressera donc davantage ici.

Cela dit, au vu de ces citations, on se demande si André est différent d'un autre personnage du roman. Il s'agit d'un ancêtre indo-mauricien, qui, à l'époque coloniale, se caractérise par son mimétisme des habitudes et goûts des maîtres blancs, et qui est décrit ainsi :

On l'appelait le "petit roi" dans la région. Il était toujours en costume noir trois pièces. Il ne mettait jamais le dhoti. Il aimait imiter les Anglais, surtout qu'il avait été au Collège Royal. Il avait des chiens de chasse, une voiture... (54)

De toute évidence, la juxtaposition des deux figures (du passé et du présent) souligne l'idée de la longue durée de certaines dynamiques idéologiques et identitaires. Néanmoins, il est important de noter que la distinction élitiste et la volonté d'ascension sociale à travers l'imitation des voix dominantes dans le passage cité ne restent pas sans critiques dans le roman. Chez Sewtohul, en effet, la posture mimétique est non seulement reléguée au passé, mais aussi démythifiée par la nonchalance et le rire de la jeune génération. Une telle attitude se voit notamment à travers le personnage de Priya, l'amie d'Ashok, qui dit le passéisme de ses parents : « Ma mère, son problème c'est qu'elle croit toujours qu'on est de la haute » (54). Regretter le passé et vivre le présent par le prisme d'anciens privilèges socioéconomiques qui assuraient l'appartenance à la haute caste évoque bien évidemment des phénomènes similaires chez des figures franco-mauriciennes ou mulâtres, par exemple chez Humbert (1979), Collen (1991) et De Souza (1996). Chez Sewtohul toutefois, les jeunes adoptent un « amusement détaché » (56) vis-à-vis des rites et traditions, des conventions de religion et de rang, des mariages arrangés. Ailleurs dans la production romanesque à Maurice, on cherchera en vain des commentaires aussi décomplexés que : « Tu ne vas pas avoir des problèmes de haute caste, basse caste et toutes ces conneries ? – Non, on est à peu près du même troupeau. – Et ses vieux sont cool ?... » (40). Point de solennel et de gravité, point de détresse et de défaitisme, ni de résistance iconoclaste comme si souvent dans les mises en scène de ces questions : c'est par la plaisanterie et la dérision, l'ironie et la désinvolture que les jeunes personnages s'opposent au passéisme des générations antérieures.

Dans ce même sens, c'est aussi le mimétisme élitiste d'André qui est tourné en dérision. Nombreux sont les passages qui témoignent de son identification avec les hautes sphères de la société et de son désir d'un positionnement supérieur. Ainsi, Ashok constate qu'André « imit[e] la façon de parler des Blancs de Maurice » et s'offusque du fait qu'« [i]l se prend vraiment pour un Franco-Mauricien » (173). Son code de conduite hautain est dévoilé comme une supercherie et son attitude condescendante décrite avec une métaphore bien connue : « Toujours l'air du grand Blanc qui, faisant le tour de ses terres, bavarde aimablement avec un de ses laboureurs » (196). Cynique, le protagoniste réagit d'ailleurs par « Oui, missié » (*ibid.*) au paternalisme d'André, s'inscrivant dans les représentations d'une époque révolue et mimant ses rapports de domination ; voilà un cas particulier de la *mimicry* subversive dont parle Bhabha, adaptée à un

contexte contemporain. Au-delà de cette fine démythification, force est de constater qu'à travers la figure du bourgeois créole, le texte suggère que de vieilles affiliations identitaires sont manifestement perpétuées sous de nouvelles apparences. En même temps, grâce à l'utilisation fine du comique et de la satire, Sewtohul réussit avec brio à introduire des ambiguïtés dans sa mise en scène des questions d'identité. Car si le jeu du 'masque blanc' d'André est certes ridiculisé, non seulement la dérision est trop subtile pour constituer une sanction sociale pour le personnage, mais en plus, Ashok lui-même est jaloux de son collègue. Autrement dit, comme déjà pour le psychiatre indo-mauricien dans *There is a tide* (1991) de Collen qui critique les obsessions mimétiques chez son amante mulâtre, tout en ayant une fascination pour elle pour les mêmes raisons, les choses se présentent comme très ambiguës.

Une ambiguïté similaire se révèle également dans une autre scène qui nous paraît très significative pour une lecture idéologique. Quand André raconte à Ashok ses études à Aix-en-Provence et la rupture avec son amie française lors de son retour dans l'île, on lit les propos politiquement incorrects suivants :

Ses parents auraient sûrement été tout contents d'avoir une Blanche comme belle-fille. André connaissait bien des hindous qui revenaient de leurs études avec des Anglaises, des Françaises, des grosses Russes. Les familles n'étaient pas contentes au début, mais après tout, comme il s'agissait de Blanches, elles étaient le plus souvent acceptées. S'il s'était agi d'Africaines, on les aurait jetées à la rue. (91-92)

Les lignes non équivoques dévoilent un clair complexe d'infériorité insulaire par rapport au 'sanctuaire' racio-culturel de l'Europe ou des Blancs et font intimement écho au texte de Berthelot qui explicite également ces idées. Une fois de plus, l'ethnicité est donc au cœur des relations humaines et toutes les autres solidarités sont placées après la couleur de l'épiderme convoité et ses vieilles connotations : le désir de la blancheur et la promesse d'un statut socioéconomique élevé. On a l'impression que le « blanchiment », ce phénomène ascensionnel qui se développe tôt dans l'espace colonial mauricien (Arno & Orian 1986 : 84), n'est pas l'apanage du passé ; en d'autres mots, que l'idée de la « couleur comme maléfice » (Bonniol 1992) jouit d'une persistance indéniable. Un rapport de dominant/dominé, un refus du *même* insulaire et une survalorisation de l'*autre* européen émanent du passage cité qui s'avère *a priori* en contradiction totale avec la réappropriation identitaire d'une société postcoloniale, ses postulats émancipateurs d'une décolonisation de l'esprit, pour reprendre le terme de Ngũgĩ wa Thiong'o (1986). Notons, en passant, que l'extrait dévoile une fixation phénotypique sur la blancheur en général et, à ce titre, il n'est pas sans faire écho à un autre passage du roman où les parents bourgeois de Priya, censée étudier en Inde, refusent d'envoyer leur fille à Madras, de peur « qu'elle revienne avec un Tamoul noir aux cheveux frisés » (16).

Si cela suggère que les mentalités n'ont guère évolué, que le référent européen ou franco-mauricien exerce toujours un ascendant considérable, la situation est de nouveau bien plus complexe. On remarque en effet la jalousie d'Ashok et le fait qu'il fantasme la rupture dont il est question dans la citation d'une manière particulière. Car si la description de l'ex-petite-amie comme « trophée » ne paraît guère plus qu'une 'simple' attitude machiste, c'est l'idée de penser la rupture dans le schéma de « la Blanche conquise et rejetée » (92) qui introduit la question raciale dans le retournement du schéma colonial bien connu. Chez Sewtohul, ce n'est pas la femme des îles qui se voit exploitée par l'Européen, mais c'est l'homme du Sud qui domine la femme blanche. Une telle vengeance (fantasmée) serait-elle un au-delà du vieux rêve de la blanchitude, une contestation des hiérarchies raciales du passé toujours présentes ? Serait-ce par ailleurs véritablement un 'au-delà' ou juste une contre-attaque symbolique intimement liée aux vieux complexes d'infériorité ? Quoi qu'il en soit, l'idée d'un renversement de la relation dominateur-dominé à travers le genre rappelle encore une fois Fanon et son analyse du roman *Un homme pareil aux autres* (1947) de l'écrivain antillais René Maran dont il reprend l'extrait suivant :

...attiré par le désir de la chair blanche, qui nous est défendu à nous autres nègres depuis que les hommes blancs règnent sur le monde, je m'efforce obscurément de me venger sur une Européenne de tout ce que ses ancêtres ont fait subir aux miens au long des siècles.¹²⁴⁰

Il est vrai qu'une lecture 'raciale' similaire de l'extrait de Sewtohul peut paraître quelque peu poussée, notamment en raison des traits du protagoniste – un mélange entre désinvolture, apathie, laconisme –, ce qui, nous semble-t-il, désamorce des propos autrement plus lourds de sens. Cela dit, le passage montre que la psycho(patho)logie entre colonisateur et colonisé, anciens dominant et dominé, ainsi que la complexité de leurs rapports socioéconomiques et ethnoculturels ont bien laissé des traces et sont toujours ancrées dans l'imaginaire contemporain de l'île. Le présent est subtilement façonné, revisité par le passé, d'anciennes logiques identitaires et idéologiques n'ont pas disparues.

¹²⁴⁰ Cf. Fanon (1975 : 56). Notons que le psychiatre parle du phénomène aussi ailleurs : « Le regard que le colonisé jette sur la ville du colon est un regard de luxure, un regard d'envie. Rêves de possession. Tous les modes de possession : s'asseoir à la table du colon, coucher dans le lit du colon, avec sa femme si possible. Le colonisé est un envieux. » (Fanon 2002 : 43)

Limites de l'entre-deux des identités

Que le roman construise le personnage d'André d'une manière qui donne à lire ces questions d'identité dans toute leur complexité – leurs formes, enjeux et apories – un autre passage très saillant nous le montre. La figure du Créole blanc n'est en effet pas aussi unidimensionnelle que son mimétisme et élitisme laissent penser. Il se caractérise, au contraire, par des solidarités multiples et des contradictions internes, ce que montre son étonnant engagement politique pour le parti progressiste. Après son retour de France, mû par le désir d'apprendre davantage sur son île, ses compatriotes de toutes les classes sociales, il s'intéresse donc activement à la politique. Sans aucun doute, un tel engagement dévoile une identité pas tout à fait 'blanche' et témoigne d'un désir d'aller vers *l'autre*. Car dans le milieu d'où il vient, on fréquente le Rotary Club et la Jeune Chambre Économique et le parti que ses parents considèrent comme « une bande de brutes et de voyous marxistes » est, en effet, « si éloigné de sa culture familiale » (146). Or André a du mal à être accepté par les partisans ouvriers. Avec ses « origines bourgeoises », son « accent français qu'il affect[e] » (90) et ses manières autoritaires, il récolte plutôt de la méfiance. Les autres le traitent d'arrogant, de « prétentieux » (133), ne croient pas en son engagement en la cause travailliste et suspectent qu'il ferait de la politique non pas pour des idées et des idéaux, mais pour profiter des petites gens. N'oublions pas non plus le dilemme que constitue pour lui le fait que « la musique recommandée par le parti » est le séga engagé et non pas, bien entendu, la musique de chambre qu'il affectionne, ce que les autres trouvent « étrange » (89). Il y a même une bagarre avec des militants d'un quartier pauvre où André se fait complètement rejeter¹²⁴¹. Les clivages socio-ethniques sont trop grands pour être transcendés. De toute évidence, il y a un paradoxe et des ambiguïtés dans l'identité d'André qui paraissent indépassables.

Cela suscite deux interrogations : d'abord, la singularité de cette méfiance qu'il rencontre tient au fait qu'elle vient d'en bas de l'échelle socioéconomique qui est bien ancrée dans l'histoire mauricienne. Il s'agit d'un dédain de la part d'autres communautés et groupes sociaux par rapport aux Créoles éduqués puisque ces derniers s'orientent traditionnellement, à l'instar de notre personnage 'au masque blanc', vers l'univers élitiste des Franco-Mauriciens (^{Eriksen} 1998 : 9). Il semblerait qu'on ne pardonne pas à André d'être dans plusieurs camps à la fois. De plus, ses traits et goûts élitistes permettent de soulever la question du rôle de l'intellectuel qui lutte en faveur des démunis, des 'sans voix', ou dans notre cas, pour ceux d'une 'autre voix'. La contradiction entre l'engagement d'un côté, et les affiliations et les affinités culturelles

¹²⁴¹ Cf. « « Allé, fone ta, to pou gaigne baizé sinon. » Ils lui parlent comme à un étranger, lui qui a partagé trois nuits de campagne en leur compagnie. Il les regarde, et voit qu'ils ne l'aiment pas et ne veulent pas de lui. » (Sewtohol 2001 : 144)

personnelles de l'autre, donnent à lire un dilemme que nous retrouverons plus loin chez Bertrand De Robillard : l'intellectuel engagé peut-il vraiment parler pour autrui s'il ne parle pas le même langage, s'il vient d'une autre classe, à laquelle il s'identifie, dont il porte (et veut continuer de porter) les traits ? Avec son français maniéré, sa sophistication, sa culture savante et son dédain pour la musique populaire, André pourra-t-il réellement transcender les barrières socioéconomiques ? Doit-on relever là une incommensurabilité, une impossibilité de réconcilier des intérêts et de partager des valeurs et des investissements entre cultures dominantes et subalternes dont parle Floya Anthias (2001 : 630), en se référant bien évidemment aux travaux de Spivak et sa fameuse question "Can the subaltern speak?" ? Car ne retrouve-t-on pas les mêmes apories dans la représentation que celles, relevées par la déconstructiviste indo-américaine, qui émergent quand les universitaires et intellectuels veulent 'parler pour' les dominés du monde ? Quant à la fin de l'intrigue – qui ne constitue pas un véritable dénouement –, le roman semble suggérer une telle incommensurabilité. Rejeté, son « élan vague de mauricianisme » (147) semble voué à l'échec ; pour André le « rêve de communion avec les autres s'est brisé » (148). Une fois son idéalisme perdu, il paraît rentrer dans le moule des hautes sphères sociétales.

Enfin, peut-on dire que Sewtohul, ultimement, propose dans son texte même une réflexion subtile sur la question de la littérature engagée en général, sur le rôle de l'écrivain postcolonial aux allures postmodernistes en particulier ? *Histoire d'Ashok*, et encore davantage son deuxième roman, *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciennes Mondes* (2009) qui sera analysé ailleurs, sont, à notre avis, eux-mêmes des exemples qui s'inscrivent manifestement dans de telles interrogations, leurs ambivalences et ambiguïtés.

Discutons, pour finir, un dernier extrait qui pose avec vigueur, à travers la figure d'André, la question des contradictions et complexités identitaires. Sewtohul y donne à lire des problèmes d'appartenance qui ne sont pas dits ailleurs dans la production romanesque mauricienne, mais qui sont toutefois d'une grande actualité dans l'île. Il s'agit d'une scène où André raconte le retour des Mauriciens qui, comme lui-même, ont fait des études à l'étranger. Il se distancie d'eux à cause de leur faux cosmopolitisme. Le passage qui, nous semble-t-il, est un des plus réussis du texte mérite d'être cité en intégralité :

[Ils] critiquaient tout ce qu'ils voyaient, les mœurs si provinciales, la petitesse d'esprit des gens. [...Ils] se disaient tous « Mauriciens à part entière », des Mauriciens vrai de vrai, des êtres plus évolués, qui avaient « une plus grande ouverture d'esprit » puisqu'ils avaient vécu quelques années en Europe, sous le ciel républicain et laïque de la France. Mensonges pitoyables que tout ça, il n'avait qu'à parler politique avec eux pour le savoir : ils refusaient d'aborder les sujets brûlants par peur de s'offenser mutuellement, faisant comme si chacun ne savait pas que depuis qu'ils étaient retournés au pays, ils avaient tous été récupérés par leurs familles respectives, qu'ils avaient en leur for intérieur de nouveau juré loyauté absolue à leur clan dès le moment où ils étaient descendus de l'avion, et que ce ne serait pas eux qui

changerait le paysage social de Maurice, ah non, autre chose à faire, chercher du boulot, aménager l'étage du dessus pour avoir leur petit coin, dire : « Vraiment sa » quand l'oncle à qui on est allé rendre visite dit : « Tu as lu un peu les journaux depuis ton retour ici ? Tu as vu comment nous autres hindous/créoles/musulmans/tamouls (etc.) on se fait baiser dans ce foutu pays ? » Et puis les week-ends, sortir ensemble, toute la bande des copains d'Aix, encore une fois réunie, nation arc-en-ciel, unie dans sa diversité. André était devenu allergique à leur présence. (93-94)

Avec beaucoup d'humour et d'ironie, ces lignes démystifient les velléités engagées et les ambitions de 'changer les choses' bien connues des expatriés auto-déclarés comme émancipés qui retournent dans l'île. Pleines d'esprit, elles montrent – et dénoncent – la façon dont une jeune élite mauricienne, « la jeunesse dorée de l'île » (96), se laisse accaparer par les logiques de la consommation, la « société du regard », et ultimement par les mailles subtiles du communalisme. Et tout cela sur fond de *doxa* multiculturaliste de l'unité dans la diversité¹²⁴². L'extrait souligne enfin la réelle volonté de s'engager d'André, désireux d'« établir un pont entre lui et les autres » (96). Mais rappelons que cette critique sociale acerbe vient d'un personnage lui-même élitiste à sa manière, pour qui le séga n'est pas de la vraie musique et qui, à la fin du roman, semble quelque peu abandonner son idéalisme. À l'instar du protagoniste, le lecteur aura définitivement du mal à « cerner » (90) la figure d'André et les ambivalences et contradictions de son identité hybride.

Histoire d'Ashok, à travers son personnage du Créole bourgeois au profil difficilement saisissable révèle à la fois une continuité et une rupture vis-à-vis des enjeux et négociations identitaires prévalentes lors du passé insulaire. D'une part, les sirènes culturelles et linguistiques de l'Europe sont toujours présentes ainsi que nombre de schémas et stéréotypes racio-culturels et esthétiques, établis par les Européens pendant l'époque coloniale. Mais d'autre part, une certaine dérision et ironie s'exercent à l'encontre des traditionalismes et du mimétisme néocolonial, car à la grande différence des autres textes, c'est sur la subtilité de l'humour, de la plaisanterie fine, du politiquement incorrect, mais toujours comique que les dénonciations postcoloniales s'appuient chez Sewtohol. Une telle scénographie doit beaucoup à son narrateur satirique qui malgré (ou grâce à) la mesure de sa voix joue sur la proximité et la distance avec ses

¹²⁴² Notons que Sewtohol investit en même temps un certain contre-cliché, à savoir celui de la bohème européenne. Par exemple quand le personnage de Faisal – un de ceux qui résiste à être récupéré par le clanisme après son retour dans l'île – parle de la vie estudiantine en France et se rappelle sa scène suivante : « prendre une petite bière avec des copains socialistes tiers-mondistes, et, grisé par l'alcool, chacun refait le monde tout beau, élabore une grande stratégie pour lutter contre la globalisation-privatisation-spéculation-effémination, etc. » (2001 : 212). L'auteur entame ici une façon d'ironiser sur les stéréotypes culturels, clichés et contre-clichés qui deviendra un des leitmotivs dans son deuxième roman, *Les voyages de Sanjay* (2009).

figures ; un narrateur qui, toujours prêt à les ridiculiser *et* à prendre parti pour eux, est capable en même temps de juger ou critiquer et de louer ou flatter ses « personnages de moindre importance » pour lesquels il éprouve au fond une grande sympathie.

Le roman regorge de questionnements identitaires complexes et il interroge aussi leurs apories dont nous ne venons d’esquisser qu’une partie. L’ouvrage – nous l’avons déjà vu lors de la mise en scène complexe de la mémoire – se présente donc comme un exemple *postcolonial* de ces investissements identitaires contemporains, qui tentent de redéfinir les paradigmes de la décolonisation afin de subvertir tout processus simpliste d’assimilation. À travers la mise en scène de ses personnages hybrides, multiples, contradictoires – à l’image même de la narration et de la langue du roman – l’auteur donne donc à lire l’image d’une jeunesse mauricienne qui, alors qu’elle est en train de se construire et de trouver sa place dans la contemporanéité de l’île jingle – comme l’indique la dédicace du texte¹²⁴³ – entre tradition et modernité.

L’idée de rupture et de persistance par rapport aux phénomènes de solidarité ethnique d’autrefois joue aussi un rôle central dans *L’homme qui penche* (2003) de Bertrand De Robillard, comme nous allons le montrer par la suite. D’un style et d’une voix qui diffèrent beaucoup de la scénographie de Sewtohul, on trouvera dans ce roman à caractère autofictionnel toutefois des interrogations semblables : l’aliénation idéologique, l’idée de la transcender les barrières ethno-sociales, une forme de métissage conceptuel, les apories identitaires.

¹²⁴³ Cf. « À mon père, pour la tradition, à Sedley Richard Assonne, pour la modernité. »

VI.2.4 Déconstruire les taxonomies coloniales : la figure du Blanc pauvre chez Bertrand De Robillard

Nous avons vu chez Collen (1991) et Berthelot (et dans une moindre mesure chez Sewtohol 2001) une certaine persistance de paradigmes anciens : le mal-être et/ou le mimétisme de la figure du Mulâtre, les tendances vers l'esthétique blanche, le verrouillage de l'identité franco-mauricienne... Bertrand de Robillard nous livre une rupture avec ces catégories et témoigne d'un engagement identitaire postcolonial singulier. Dans *L'homme qui penche* (2003), l'homogénéité de la communauté blanche au sommet de la pyramide des hiérarchies ethniques est perturbée par la figure du Blanc pauvre.

Le roman, sans véritable commencement ni fin et avec une écriture dépouillée, décrit la quête de soi d'un Franco-Mauricien qui, fait rare, échappe à sa communauté d'origine. Sans ressources et à la recherche de reconnaissance artistique, cette figure quelque peu préfigurée¹²⁴⁴, mais novatrice dans la production romanesque mauricienne, a du mal à trouver sa place dans la société. Le monologue intérieur et le pronom 'vous' avec lequel le narrateur autodiégétique s'adresse à lui-même ne sont que les signes les plus saillants d'une aliénation et d'un détachement du monde, caractéristiques de son identité clivée. Cette stratégie narrative n'est donc pas sans rappeler la difficulté de s'exprimer en « je » que l'on connaît du poststructuralisme et paraît d'une certaine manière comme la marque paradoxale d'un décentrement et d'une dislocation du sujet. L'intrigue aux traits métafictionnels – le protagoniste s'aventure dans une laborieuse pratique d'écriture – dévoile un univers sobre et sombre caractérisé par la quasi-absence de communication qui rappelle dans son économie de style et d'action les œuvres de Barlen Pyamootoo¹²⁴⁵. Il règne une étrangeté, une incompréhension, une opacité pesante par rapport à lui-même et dans ses relations amoureuses échouées. Isolé, il cherche dans l'alcoolisme et la fréquentation d'un milieu différent une issue de sa solitude. Le repli identitaire dans l'errance mène ce protagoniste sans identité précise dans le monde des bars nocturnes de Maurice, de Paris, de La Réunion, voire une nuit en prison. Une isotopie de l'égaré et de l'abandon, de l'usure et de l'imbroglio, de la stagnation et de l'anesthésie peuple le récit et les expressions suivantes n'en sont qu'une sélection : « solitude obstinée » (71), « sensation de [se] désintégrer » (77), « incertain » (80), « pensées confuses », « détachement » (90), « confusion » (92), « errance qui ne devait jamais s'achever » (71), « comme des automates sans but » (81), « usé de l'intérieur », « interminable errance où vous

¹²⁴⁴ Les protagonistes mulâtres dans *À l'autre bout de moi* (1979) d'Humbert (1979), *There is a tide* (1991) de Collen, *La maison qui marchait vers le large* (1996) de De Souza, ou certains personnages dans "La Saison des pluies" (1989) de J.M.G. Le Clézio semblent préfigurer cette figure du Franco-Mauricien démuné chez De Robillard.

¹²⁴⁵ Notons par ailleurs les remerciements paratextuels de De Robillard à cet auteur pour son « soutien amical ».

cherchez en vain une issue » (95), « sentiment de doute, d'insécurité » (108), « air stagnant » (135). Mais si le Franco-Mauricien a échangé la sécurité et l'enfermement de son espace bourgeois pour une liberté douteuse, instable, voire aliénante, elle s'avère être aussi, ultimement, un espace de création.

Trois aspects majeurs du texte nous intéresseront ici : d'abord, nous discuterons de la façon dont le personnage du Blanc raté montre que les classifications ethniques traditionnelles, censées procurer stabilité et assurance, ne sont pas ou plus fixes. D'une perspective du dedans tout en étant dehors, il entreprend en effet une vive critique de son milieu, déconstruit ses caractéristiques dans une posture de contre-discours engagé, sachant que l'engagement qu'on trouve chez De Robillard concerne davantage le plan littéraire que le plan idéologique. Ensuite, il importe d'analyser l'exil de sa communauté et ses conséquences. Par le rejet, il aspire en effet à la construction d'autres solidarités plus individuelles, tentative qui s'avère précaire en raison de son nouveau statut d'entre-deux : appartenant phénotypiquement à la classe socio-économique aisée, sa réelle identité est celle d'un démuné, d'un pauvre poète. On verra qu'en quête d'autres liens, c'est surtout d'autres aliénations qu'il trouve. Enfin, nous examinerons la façon dont cet individu hybride s'émancipe lors de sa recherche de soi. Il semble que ce soit à travers l'entreprise douloureuse de la création littéraire qu'une lente évolution s'annonce, une évolution qui tend vers une sorte de 'créolisation' de la pensée et sa mise en écriture. Autrement dit, dans le roman écrire et errer sont intimement liés.

S'il est vrai que le regard très individualiste et quasi autobiographique ainsi que la focalisation sur l'art et la création distinguent nettement ce roman des autres textes discutés dans ce chapitre, la posture identitaire du personnage, avec ses ruptures, ses conflits et ses apories, nous semble le rallier à notre propos comparatiste. Car similaire au Créole blanc engagé de Sewtohu, le Blanc raté de De Robillard s'avère être une figure hybride, ambivalente, quelque peu comme un métis conceptuel.

Rejet et démystification d'un univers

Dès l'incipit, le lecteur est confronté à un personnage qui se méfie des autres autant qu'il se craint lui-même. L'environnement constitue pour lui quelque peu un « cercle hostile, menaçant » (13) et malgré cela, il ose l'errance nocturne, tel un vampire aux vêtements sombres, les lampadaires « ne donnant rien d'autre à voir de [lui] que la tache blanchâtre du visage » (15). Ce descriptif phénotypique peu valorisant n'est-il pas déjà une préfiguration du mal-être identitaire de cette figure qui déambule, « indifférent » (17, 18), dans une « obscurité »

qui fait penser aux « morts » et au « vide » (15) ? En tout cas, lors de son vagabondage introspectif, des retours en arrière dans les années 1970 reviennent sporadiquement, tel un travail de mémoire pour assumer son passé. Ce faisant, le milieu des Franco-Mauriciens dans lequel il a grandi est soumis à des critiques acerbes.

Le protagoniste dénonce ainsi les codes rigides et l'artifice de sa communauté, cet « univers d'Épinal [...] où se mêlaient l'intelligentsia francophile blanche de Curepipe et quelques coopérants français » (116). Il s'agit d'un monde de mise en scène et de représentation où la vieille association coloniale 'Europe = civilisation et culture' est omniprésente. Ironique, le narrateur démystifie ce simulacre luxueux et précieux avec ses règles de conduite, ses codes vestimentaires, ses « enfants modèles accoutrés de déguisements, de dentelle et de chiffons » (117). Toutes les étapes de vie sont prédéterminées dans ce « système » (55) rigide, ce « territoire déjà tracé » (120), décrit également comme « le tracé traditionnel mauricien » dont les caractéristiques sont énumérées d'un ton moqueur : « mariage avec une fille de bonne famille blanche –, maison à Grand Baie, enfants, ennui, le tout, il va sans dire, généreusement arrosé de whisky » (55).

Avec notre protagoniste, l'univers des Blancs à Maurice est dénigré de l'intérieur comme un lieu d'enfermement et d'exclusion, de fausse nostalgie, de traditionalisme suranné et de stagnation¹²⁴⁶. Univers aussi de la démesure et de la perte de sens pour les nouvelles réalités socioéconomiques, où la supposée grandeur et l'*hybris* se reflètent dans « la hauteur démesurée du plafond » de la « vaste maison postcoloniale » (111) de son enfance et les « vitrines suréclairées » (27, 67) du centre-ville qui exposent des répliques parfaites des salons bourgeois. Le foyer familial est discrédité comme une « assemblée silencieuse [...] où tout se voudrait parfaitement lisse et sécurisant », où les « portraits de famille » suggèrent la stabilité et donnent l'impression « de vivre leur deuxième, troisième ou dixième vie » (24-25). Il y règne une lourdeur (« chacun claquemuré dans sa pénombre », 111), une pérennité artificielle (« la douceur d'un ralenti ininterrompu », 24) et « un mutisme général » (112). Ordre, logiques du « regard », mise en scène du passé supposé glorieux, immobilisme, assurance des clichés des ancêtres : voilà des motifs et un imaginaire qui rappellent, presque littéralement, des extraits chez Humbert, Asgarally et De Souza (1996), ce qui soutient manifestement l'idée de la longue durée de certains dynamiques identitaires. Plus généralement, ils font aussi écho à des logiques de distinction et de contrôle social qu'on trouve chez Collen (1991) et Patel (2002).

¹²⁴⁶ Notons à cet endroit qu'un autre texte de fiction sur l'identité des Franco-Mauriciens en fait également un portrait accablant, cependant d'un style et d'une perspective narrative très différents par rapport à De Robillard. Il s'agit du *Bal du dodo* de l'écrivaine française Geneviève Dormann (1989) qui a reçu le Grand prix du roman de l'Académie Française.

L'univers dont le narrateur est issu est également un lieu qui se ferme parce qu'il va jusqu'à considérer la postcolonialité de l'île comme une « colonisation à rebours » (Lau Thi Keng 1991 : 118) de la part des autres communautés et la perte des privilèges que cela entraîne. Dans sa voix, ironie et dérision se trouvent côte à côte avec la critique explicite du passéisme de cette 'caste' qui, dans une félicité ignorante, tente de « perpétuer l'essence d'une civilisation ayant de moins en moins de prise sur les choses d'aujourd'hui » (25). Chez De Robillard, le contre-discours ouvertement accusateur s'emploie même à la subtile dérision langagière comme le montre l'extrait suivant :

Béatitude d'un instant, figée, prolongée et immortalisée par la main du peintre, ces visages contribuent, comme l'ingérence de l'ancien dans le nouveau, à perpétuer l'essence d'une civilisation [...] Et en dépit de cette assurance, qui pourrait même aller jusqu'à une ingénue arrogance, la présence de ces peintures trahit quelque chose d'une surestimation naïve de leur importance » (25, nous soulignons)

Les assonances et rimes intérieures donnent aux propos une certaine tonalité poétique, voire une préciosité. L'utilisation de tels procédés pour dénoncer un milieu arrogant et narcissique qui se caractérise lui-même traditionnellement par les belles lettres et le lyrisme nous semble intensifier la moquerie. On sent en effet ici une volonté de persiflage de l'intérieur du système.

De plus, dans les souvenirs du protagoniste revient la hantise du « regard impassible des quatre ancêtres, accrochés aux murs dans leurs cadres dont la dorure, émiettée par endroits, laissait apparaître un dessous blanchâtre » (112). Les mondanités et le protocole social à suivre « machinalement » (112) dans lesquels il ne se reconnaît pas deviennent une véritable aliénation. Quand il affirme avoir « l'impression d'être étranger à [lui]-même » (120), ce n'est pas pour dire la réalisation (et ultimement l'acceptation) de l'altérité intime, contrairement à ce qu'évoque Kristeva dans *Étrangers à nous-mêmes* (1988), le titre indiquant en germes les thèses qu'elle défend dans le livre. Pour le protagoniste, il y a en revanche impossibilité à « trouver une place acceptable » (De Robillard 2003 : 119) dans ce contexte. Il tourne alors le dos à la surveillance symbolique des aïeux, à ce sur-moi inhibant, intransigeant et castrateur. Il quitte ce cercle qui ne peut assumer son identité instable et hétérogène de Blanc contestataire des traditions, de fils « trop excessif, trop exclusif » (113) sorti du 'droit' chemin qui « introduit [...] le doute là où tout n'est que certitude » (25). Troubler les convictions et l'ordre établis : voilà le contre-discours de cette figure anticonformiste, excentrique dont la présence et l'identité s'avèrent 'impures', instables, ambiguës par rapport à la solidité et l'équilibre d'un milieu qui se fonde sur ses manichéismes rigides, une *doxa* qui « exclu[e] toute incertitude » (24). On pourrait

donc parler d'une 'peau blanche' qui visiblement refuse l'appel et la détermination du 'masque blanc'. Et l'idée du doute qu'il introduit le rapproche d'une pensée du métissage¹²⁴⁷.

Or, une fois (auto)propulsé hors du « champ magnétique » (24) de son milieu d'origine, la question de savoir comment il vit son identité se pose. Réussira-t-il à trouver un équilibre, à se débarrasser de sa démarche penchée, comme l'indique le titre – symbole à la fois de « quelqu'un qui cherche » et d'« un invisible fardeau » (126) ? Ce Blanc qui rejette les 'masques' de sa communauté, comment négocie-t-il les nouvelles allégeances et appartenances auxquelles il aspire ? Quel est cet « autre monde » dont il parle et auquel il a « confié [sa] destinée » (25) ? Lors de sa quête et au vu de son rejet de la 'peau blanche' est-il capable de se mettre pour autant dans une 'peau noire' pour reprendre le paradigme fanonien, métaphore qui, dans le contexte mauricien, rappelle quelque peu la désignation de Malcolm de Chazal comme « nègre blanc », mais également les aspirations politiques de la figure d'André que nous avons vu chez Sewtohul ?

Dans l'impasse des appartenances

En rejetant l'univers blanc, le protagoniste tente la construction d'autres solidarités et entreprend un vagabondage. Cette errance où sont amalgamées les questions existentielles du « *Qui suis-je ?* » et du « *Où suis-je ?* » se laisse lire à travers les réflexions sur l'abjection de Kristeva. La psychanalyste constate que « [c]elui par lequel l'abject existe est donc un *jeté* qui (se) place, (se) *sépare*, (se) situe et donc *erre*, au lieu de se reconnaître, de désirer, d'appartenir ou de refuser » (Kristeva 1980 : 15). Jeté en dehors de la matrice originelle, notre personnage, lui aussi, s'absorbe dans un processus de séparation, de positionnement, de lutte avec les appartenances et les reconnaissances. Replié sur lui-même, sans le sou, hanté par le passé – « une gêne mêlée de dédain à l'égard de [sa] vie d'avant » (58) –, il tente néanmoins de sortir de sa solitude et se dirige vers le monde des pauvres, des marges de la société, des créatures de la nuit qui sillonnent les débits de boisson et buvettes glauques. Les bars deviennent en effet son « havre » et son « échappatoire » (27). Cependant, cette nouvelle identité s'avère vite compliquée et des limites se dressent au cours des tentatives de dépasser les frontières

¹²⁴⁷ Cf. « Le doute est intrinsèquement lié au métissage, à la fois comme cause et comme effet : il agit comme cause et comme effet : il agit comme une thérapie du soupçon posé sur toute totalité homogène, y compris la personnalité individuelle. » (Laplantine & Nouss 1997 : 64)

socioéconomiques et ethniques. Son phénotype et son code vestimentaire font de lui un étranger dans ce nouvel univers :

Est-ce à cause de la blancheur de votre peau, d'habitude assimilée dans cette île à des lieux autrement respectables, ou à cause de votre accoutrement? Probablement les deux. En entrant, vous sentez tous les regards braqués sur vous. Déstabilisé, vous balayez du regard un panorama de quatre-vingt-dix degrés rempli d'yeux qui vous dévisagent (18-19)

Cette description est révélatrice. Il est effectivement perçu comme un élément étranger ce qui se manifeste, une fois de plus, à travers la logique d'un regard scrutateur. Il se sent *autre*, un *autre* instable qui, comme le dit Fanon, doit « demeurer sur le qui-vive, prêt à être répudié » (1975 : 61). S'il s'installe au début une certaine complicité avec ces marginaux, essentiellement des Créoles, l'alcool faisant office d'« une manière d'intégration à ce milieu » (20), un tel partage se voit vite entravé par le passé différent des acteurs en question. Avec ici un personnage d'une éducation bourgeoise – certes rejetée, mais bien présente – qui fréquente des conférences littéraires et écrit, et là des petites gens, ivrognes, joueurs, dealers, la disparité des mondes se fait sentir. Des expressions comme « l'insuccès de la communication », « des monosyllabes et des hochements de tête ponctués, pour meubler le vide » (20-21) disent le mutisme des milieux qui se confrontent. Son identification quelque peu naïve et idéaliste à un nouveau groupe s'avère donc impossible et ce sont surtout de nouvelles aliénations qu'il trouve, ce qui n'est pas sans renforcer l'isotopie de l'égaré, de l'abandon, de l'usure, de la stagnation et de la torpeur présente dans le récit dès les premières lignes. De nouveau, il semblerait que les solidarités interethniques ne peuvent se défaire des stéréotypes culturels, les cloisonnements sociaux contrariant ainsi une vision optimiste ou utopique de l'interculturel.

De plus, un tel clivage de langages et de codes qui semble difficile à dépasser fait écho au séjour parisien du narrateur qui lui permet certes d'échapper aux démons du passé mauricien, mais sans pour autant s'intégrer dans le nouveau lieu. Une fois de plus, en effet, entrer en relation échoue en raison du langage ; il rate ses avances amoureuses et finit par s'isoler à cause de son « gros accent créole » (94). Enfin, le langage avait déjà créé un conflit à l'occasion d'un flirt avec une femme bourgeoise dans son île. Car quand il utilise l'expression d'« argentée » (89) pour décrire les origines de la fille, cela dévoile de nouveau une identité à cheval entre les univers. Ce « terme désuet, un peu vieille France » apparaît comme « une contradiction » (*ibid.*) entre l'image du désinvolte contestataire qu'il veut donner de lui-même et la culture dans laquelle il a grandi.

La confusion, le rejet et le mal-être sont donc multiples : à Maurice, ni phénotype ni parler ne concordent avec les lieux d'intégration souhaités ou bien avec l'image qu'il projette de lui-même, dans la capitale française, il devient autrement étrange. Ici, trop associé à l'image du

maître où bien perçu comme étrangement rebelle, là, trop mis en lien avec la périphérie, il est inintelligible. À ce titre, sa situation ressemble aux silences qui, selon Kristeva, peuvent découler chez l'étranger pris dans l'entre-deux de la langue maternelle et la langue d'adoption. La chercheuse constate une certaine tension puisque le « langage d'autrefois qui se fane sans jamais [le] quitter » s'oppose pour l'étranger au langage de la terre d'accueil où on lui fait comprendre : « vous n'en serez jamais » (Kristeva 1988 : 27). Ce conflit du lieu interstitiel, de l'impossibilité de la parfaite assimilation langagière peut alors mener à un silence, un repli identitaire. Pour notre homme qui penche, une opposition similaire entre deux langages, codes, systèmes de référence ne mène-t-elle pas également au constat amer que « [n]e rien dire, rien n'est à dire, rien n'est dicible » (*ibid.* 29) ? Par extension, le motif du mutisme introduit également un autre aspect que nous avons déjà évoqué au sujet du personnage d'André chez Sewtohul : la question du partage, de la véritable entente (au sens propre du terme) au-delà des frontières à la fois de classe et de race ; et ainsi également la question, comme chez Sewtohul, de la capacité de l'écrivain (engagé) à véritablement parler pour autrui. On connaît le sujet à l'exemple de l'engagement complexe de l'intellectuel blanc pour la 'cause noire' en Afrique du Sud sous l'apartheid et pour le contexte mauricien, le positionnement politique de De Chazal vient à l'esprit. Il est certes vrai que De Robillard ne met pas en scène ce thème de la transgression des frontières dans une visée politique, militante ou idéologique, loin de là. C'est l'individu qui l'intéresse, l'homme non pas inscrit dans un quelconque combat collectif, mais l'homme dans sa singularité, son intimité, sa poéticité. Cela dit, contrairement à l'idéalisme bienheureux d'une certaine vulgate multi- ou interculturelle – cette « nouvelle internationale des idéologues de la culture tribale planétaire » (Toumson 1998 : 61) –, le roman donne à lire une possible incompatibilité des voix, susceptible de compromettre de nouvelles solidarités. Car la réalisation du protagoniste de se situer dans un espace transitoire, incertain, de l'entre-deux qui se révèle quelque peu comme une isotopie du roman est amère.

Les passages qui renvoient à un état intermédiaire et instable, à l'écart et la confusion, à un va-et-vient entre les pôles, sont en effet nombreux. Ainsi, une course à pied au collège devient comme une « chasse » (102) où le jeune protagoniste se trouve « comme dans un no man's land » (103) – par définition lieu interstitiel sans identité précise sinon une identité par défaut – tandis qu'à un autre moment, c'est « à mi-course » que les « vieux démons » (108) reviennent où qu'il a la sensation d'une « semi-surdité » (105). Ailleurs, le monde des bars est décrit comme « une sorte de nulle part » (124) et un de ces établissements donne symptomatiquement « l'illusion qu'on est à la fois à l'intérieur et à l'extérieur » (31). Le narrateur lui-même se perçoit comme au sein d'une « ombre [...] situé en deçà du monde visible » (35), derrière l'air qu'il se donne se dévoile une « fêlure secrète » (90), et à Paris, il vit une « transition » et le « passage d'une manière d'être à une autre » (96). L'alcool lui donne une « sensation, située à mi-chemin

entre sobriété et ivresse », « un équilibre précaire » qui le met dans un « état second », dans un « chaînon entre réel et irréel » (127-128). Enfin, le constat laconique que « [son] lieu véritable était nulle part » (59) est l'affirmation la plus manifeste d'une instabilité identitaire dans un espace indéfinissable.

On peut donc dire que si la démystification du milieu franco-mauricien a été efficace, la désillusion et l'isolation du personnage hybride suggèrent l'impossibilité d'une identité heureuse et assumée. Sa situation correspond intimement à la perception de l'espace de l'exilé, de l'errant, du jeté selon Kristeva :

[L]espace qui préoccupe le jeté, l'exclu, n'est jamais *un*, ni *homogène*, ni *totalisable*, mais essentiellement divisible, pliable, catastrophique. Constructeur de territoires, de langues, d'œuvres, le jeté n'arrête pas de délimiter son univers dont les confins fluides [...] remettent constamment en cause sa solidarité et le poussent à recommencer. (Kristeva 1980 : 15-16)

Pour notre protagoniste aussi, l'espace est fluide, insaisissable, il ne permet ni stabilité ni ancrage. Cela dit, chez Kristeva, la 'transformation' de l'exclu en égaré et errant signifie une errance consciente, une sorte de drogue à la fois attrayante et répulsive, un égarement en fin de compte bénéfique, voire jouissif comme le constate la psychanalyste : « plus il s'égare, plus il se sauve [...]. Car c'est de cet égarement en terrain exclu qu'il tire sa jouissance » (*ibid.*). D'une part, de telles réflexions semblent également s'appliquer au personnage chez De Robillard qui, conscient du terrain hostile, dit ouvertement son besoin d'errance : « Errer à sa guise – racler. À tâtons. Écumer au hasard le fond de la nuit : vous êtes ainsi fait [...qu']à un certain moment de la soirée, déterminé par un mécanisme qui vous échappe, il vous faut sortir » (23). Or, de l'autre côté, cette oscillation entre jouissance éphémère et crise existentielle est très problématique, un entre-deux précaire à la fois nécessaire et conflictuel. Il le dit lui-même : son « lieu véritable était nulle part » (59). Que cela soit tantôt « chéri » comme un état où il peut « flotter[] sans attache », tantôt appréhendé comme la « vraie » peur (59) ne peut qu'être l'expression d'une quête identitaire des plus contradictoires. Cette figure qui se compare à des personnes « ayant toujours l'air un peu déplacées où qu'elles se trouvent », à celles dans « l'incapacité [] à s'adapter à leur environnement » et qui, de par leur « différence », se trouvent toujours « en milieu défavorable » et « hostile » (63), où pourra-t-elle donc trouver une place ? Il semblerait que c'est l'écriture uniquement qui saura procurer cet équilibre le long de sa quête.

La catharsis dans l'écriture

On pourra difficilement dire que le texte introspectif offre une issue bienheureuse à la crise identitaire du protagoniste. Mal dans sa peau, oscillant entre des pôles auxquels il ne peut ou ne veut accéder, d'une hybridité identitaire inassimilable, il ne s'affranchira de ses aliénations qu'à travers l'écriture. Partant de l'idée selon laquelle l'art est la « catharsis par excellence » pour la « purification de l'abject » (Kristeva 1980 : 24), on trouvera chez De Robillard cet art purificateur dans les tentatives du dire le rapport conflictuel avec le monde par l'écrit. Le romancier semble ainsi en phase avec de nombreux romans contemporains mauriciens qui proposent des mises en scène métaphoriques de cette pratique scripturale et ses effets cathartiques, soit pour accompagner la sortie d'une situation de domination ou d'oppression, soit dans une perspective historiographique ou mémorielle¹²⁴⁸.

Dans *L'homme qui penche*, il y a une étroite parenté entre écriture et errance. Écrire est en effet à l'image de l'état d'esprit du protagoniste et dès l'incipit est dévoilée sa crise existentielle et artistique. « [V]ous n'avez pas écrit une ligne depuis des heures » (11) est ainsi le constat laconique pour dire la stagnation et la paralysie du personnage. Se voir enfermé dans le flou et l'entre-deux des identités coïncide avec les doutes et l'immobilisme créatif ce dont témoignent plusieurs passages¹²⁴⁹. De toute évidence, l'écriture fait office non pas d'un simple travail de revisiter le passé, mais d'une véritable thérapie, comme on le voit à l'exemple des mauvais souvenirs de sa jeunesse : « Une somme de souffrances [...] que vous vous remémorez encore parfois, le temps d'une évocation silencieuse ou, comme ici, écrite pour la première fois » (109). L'impossibilité de mettre en mots ses sentiments se double bien évidemment de cette crise douloureuse de la recherche d'une place. Ce n'est qu'à la fin que le personnage semble sortir de sa léthargie et son défaitisme à l'aide d'un projet d'écriture qui s'ébauche : l'histoire unissant un homme et une ville ; l'histoire d'un personnage « les yeux tournés en lui-même » (35)¹²⁵⁰. Cette mise en scène romanesque de la création littéraire à venir nous semble révélatrice : le narrateur fabule son écriture comme un « tracé, rattaché à rien, ni par son début ni par sa fin, flottant dans une sorte d'immensité. Un tracé sans pertinence. Sans logique ni calcul » (132). À jeter un regard

¹²⁴⁸ À titre d'exemple, on nommera ici les journaux respectifs du psychiatre et de Shyla dans *There is a tide* (1991) et l'engagement journalistique de Sita dans *The rape of Sita* (1993) de Collen ; les aveux de la protagoniste éponyme dans *Sensitive* (2003) de Shenaz Patel, du « petit artiste bourgeois » Faisal dans *Histoire d'Ashok* (2001) de Sewtohol, du personnage de Sad dans *Ève de ses décombres* (2006) de Devi. Ailleurs que chez De Robillard, on trouvera les figures de l'écrivain comme protagonistes dans *La noce d'Anna* (2005) d'Appannah et dans *Indian Tango* (2007) de Devi.

¹²⁴⁹ Cf. par exemple « aucun mot n'est venu s'ajouter à ceux qui s'y trouvaient déjà la veille. Et l'avant-veille. » et : « Est-ce que c'est une histoire racontable ? Est-ce même une histoire tout court ? » (De Robillard 2003 : 35, 42)

¹²⁵⁰ Notons que le projet d'écriture « d'un type et d'une ville qui lui colle à la peau, et dont il est incapable de s'échapper » (42) préfigure quelque peu le deuxième roman de De Robillard, *Une interminable distraction au monde* (2011).

en arrière, ceci évoque subtilement le « territoire déjà tracé » (120) et le « tracé traditionnel mauricien » (55) dont nous avons parlé ci-dessus et se positionne clairement en opposition à lui. Aux vieilles notions de cohérence, d'homogénéité, de sécurité, mais aussi de cloisonnement – à l'image de sa communauté d'origine – et à son incapacité à investir ces caractéristiques pour l'art et l'expression de son identité, il réplique par une visée d'écriture ouverte, spontanée, communicative, relationnelle. Ici, rien n'est 'tracé' d'avance, tout est à découvrir. Les lignes rappellent plutôt une logique du métissage qui n'est pas de l'ordre de l'accomplissement, de la symbiose, de la synthèse, de la réponse, mais qui dit la contradiction et la non-résolution : « Transitoire, imparfait, inachevé, insatisfait, le métissage est toujours dans l'aventure d'une migration, dans les transformations d'une activité de tissage et de tressage qui ne peut s'arrêter » (Laplantine & Nouss 1997 : 85). On pourrait donc parler d'une sorte d'écriture métisse et 'créolisée' qui se veut imprévisible, résistante aux essentialismes et fixations de la filiation homogène et planifiée ; une écriture qui saurait donner chair à son identité instable, flottante, multiple. C'est l'expression d'un désir de travailler l'hétérogène, l'imbroglio, l'équivoque, l'ambivalent, l'indéfini, l'incohérent ; autrement dit, une identité qui explore avant tout le doute vis-à-vis d'elle-même et de l'existence, ce par quoi elle est, nous l'avons vu, fortement liée à la pensée du métissage.

Avec De Robillard, le mot 'auteur', étant étymologiquement lié à 'autorité', prend toute sa dimension. Notre personnage est sur le chemin de l'engendrement artistique, de la création et de la possession d'un espace symbolique. Il entre dans l'autorité de la représentation de soi, de l'*autre*, de l'univers qui lui permettra de résoudre son conflit identitaire. Or, il ne s'agit pas d'une autorité qui étouffe avec ses directives, programmes et carcans, mais qui donne libre cours à l'inexploré, au hasard, au fortuit, au bricolage créatif ; autrement dit, à une quête qui lui permettra de trouver quelque chose qu'il n'aura même pas cherché. À la fin du roman, le lecteur aura donc fait le rapprochement avec la citation de René Char en épigraphe et son injonction artistique : « Enfonce-toi dans l'inconnu qui creuse. Oblige-toi à tourner ».

En lien avec cette subtile lueur d'espoir tournée vers un avenir moins conflictuel, on relève enfin un autre aspect révélateur qui nous semble permettre de lire une certaine ouverture positive. Il s'agit du symbolisme de couleur élaboré. Un important contraste chromatique oppose ainsi les vitrines – dont l'éclairage exagéré et « sans ombre » (24, 25) signifie bien évidemment la simulation d'un monde bourgeois parfait et harmonieux – et l'univers dans lequel plonge le protagoniste, avec ses obscurités, ses ombres, ses confusions. Or ce qui nous intéresse davantage n'est pas le heurt entre l'artifice faussement lumineux de ses origines et l'ambiance ténébreuse dans laquelle il se retrouve, mais les transformations qu'on constate au sujet du motif des couleurs qui s'avère être un parallèle avec la crise identitaire du personnage. À première vue, les couleurs traduisent en effet l'ambiance sombre. Le ciel gris de Curepipe

« tente de gommer l'arc-en-ciel d'un soleil pastel » (36) et c'est alors là un exemple parmi plusieurs pour dire un univers morne et austère. Or vers la fin du roman, ces colorations symboliques évoluent. C'est ici que le lecteur apprend que depuis quelque temps, le gris uniforme de l'existence du héros est métaphoriquement accompagné par un peu de couleur. Telle une image floue, mais perceptible, on évoque une « une vague traînée orange, comme un morceau d'arc-en-ciel usé » qui devient un « signe, un présage » (136). Il serait abusif de lire la double métaphore de l'arc-en-ciel – comme cela est possible dans d'autres textes de l'île –, comme une quelconque réflexion sur la nation mauricienne et son slogan officiel. Néanmoins, le phénomène lumineux donne l'image d'une réconciliation, un léger symbolisme qui finira par être investi de façon positive. Au terme de 140 pages, les vagabondages semblent effectivement avoir pris fin, « les bars ont perdu de leur attrait du début » (137) et le constat que « la pesanteur [...] s'est retirée peu à peu » (137) s'harmonise avec les dernières lignes du texte. Le narrateur se voit ainsi face au « mystère » de la « traînée orange sur fond gris à élucider » par laquelle il se laisse « accaparer tout entier » (138). Voilà des propos cryptiques et quasi mystiques qui disent une certaine évolution et sérénité – aussi faibles qu'elles soient – au terme de cette quête d'identité opaque, une quête qui culmine dans la prise de conscience émancipatrice qu'il n'y a pas vraiment de réponses définitives aux questions. À l'instar du « tracé sans pertinence » que le protagoniste s'imagine comme leitmotiv de son écriture, tout devra toujours rester en mouvement pour faire sens de l'immensité de l'existence.

Quel bilan peut-on tirer d'un excipit aussi laconique que sobre dégageant néanmoins une légère assurance et ouverture pour la figure du Blanc raté ? *L'homme qui penche* est le seul roman mauricien qui met en scène la relation problématique qu'on peut avoir d'une part avec un bagage culturel et linguistique dont on ne veut ni ne peut s'affranchir, de l'autre, avec un bagage qu'il est impossible de partager dans ses 'exils' choisis. De Robillard nous met face à un monde sombre et hermétique où le personnage à l'identité hybride a une fois de plus du mal à être situé, à se situer lui-même autrement que par rapport à la négation des origines, par la diatribe et l'abjection contre une partie de lui-même. Son projet de se rapprocher d'autres milieux, des pauvres Créoles, des femmes, de l'autre tout court échoue. Vivant « [!]e rejet d'un côté, l'inaccessible de l'autre » (Kristeva 1988 : 14), il est doublement étranger et ne réussit pas à assumer ses contradictions internes. Son apparente indifférence, qui ne fait finalement que

masquer une grande vulnérabilité¹²⁵¹, l'économie de parole et le repli identitaire ne sont ainsi pas sans rappeler sensiblement le Meursault de *L'étranger* (1942) de Camus. L'homme qui penche est en effet un véritable « voyageur dans une nuit à bout fuyant » (Kristeva 1980 : 16). Derrière sa neutralité, son détachement, son exil intérieur, il y a la blessure d'un permanent processus de deuil et la mélancolie d'un monde à venir. Finalement, c'est l'écriture seule qui saura proposer une sortie de son entre-deux conflictuel qui se vit dans la solitude, l'alcoolisme et l'errance. C'est à travers la force des mots que le potentiel syncrétique de la « pensée de la transformation » (Laplantine & Nouss 1997 : 82), avec son entremêlement entre identité et altérité, commence lentement à se profiler. Est-ce pour dire que le monde de l'écriture est l'unique espace cédé au Blanc raté dans le contexte mauricien ?

Car si cette faible catharsis de la création intime et solitaire indique un début de résolution des problématiques identitaires du narrateur, il reste pour le lecteur néanmoins l'impression que le processus douloureux et précaire de la quête de soi et d'un lieu social – ce « constant passage d'un état à un autre » (De Robillard 128) – ne peut, une fois de plus, se défaire des apories et des contradictions irréductibles dans la construction des appartenances. Aussi contestataire qu'elle puisse l'être, la figure de l'artiste blanc pauvre à Maurice montre que la logique coloniale des cloisons identitaires aussi bien réelles que psychologiques continue à exercer sa puissance jusqu'à nos jours.

Le métis conceptuel chez De Robillard se situe donc dans un entre-deux identitaire conflictuel et est quelque peu captif de ses ambivalences. Ce qu'on peut considérer comme son tiers-espace est en décalage total avec les célébrations d'une appartenance multiple et hybride chères à une certaine pensée cosmopolite, diasporique et nomade (Glissant, Rushdie, Bouraoui...). Il s'agit plutôt d'un lieu qui ressemble à la face intranquille et agitée de l'hybridité d'un Bhabha, ses discontinuités et sa permanente révolution des formes. Le vide et l'idée du défaut pèsent lourd sur l'investissement productif de cette identité interstitielle. Il nous semble possible de lire dans la trajectoire du personnage un parallèle avec Humbert, c'est-à-dire avec l'idée que les étapes douloureuses sont inévitables, que l'affranchissement des fardeaux identitaires doit passer par un processus émancipateur laborieux et violent. Cela dit, si c'est l'obsession de l'écriture qui propose une sortie de conflit dans l'univers irréel et cryptique de *L'homme qui penche*, si c'est elle qui promet un vague espoir de construction identitaire, il faut finalement se garder de faire une lecture trop idéaliste et engagée du texte. Car non seulement le protagoniste n'abandonnera pas sa démarche significative de l'homme qui penche, même si sa pesanteur finit par se retirer, mais en plus, avant de parler de solidarité avec *l'autre*, c'est surtout la paix avec le *même* qu'il devra faire. Pour reprendre les propos par lesquels Ananda Devi décrit son propre

¹²⁵¹ Cf. à ce sujet Kristeva : « L'indifférence est la carapace de l'étranger : insensible, distant, il semble, dans son fond, hors d'atteint des attaques et des rejets qu'il ressent cependant avec la vulnérabilité d'une méduse » (1988 : 17).

travail d'écrivaine : le projet littéraire de De Robillard s'inscrit avant tout dans l'idée de « ne pas résoudre le monde par l'écriture, mais de se résoudre soi-même »¹²⁵².

¹²⁵² Ananda DEVI, "Lignes de fuite, frontières solubles, identités glissantes", conférence au colloque international "Indicities/ Indices/ Índicios. L'hybridation dans les littératures indocéaniques", Universitat Autònoma de Barcelona, 23 avril 2009 [non publié]

Conclusion du chapitre VI

Après avoir discuté la mise en scène de la question des identités hybrides – et des thématiques associées – dans un certain nombre de romans contemporains, quelques remarques conclusives s'imposent. Abstraction faite de la singularité des auteurs et des œuvres analysés, les convergences au sujet de l'entre-deux des appartenances sont en effet nombreuses.

Nos écrivains semblent confirmer la position de Thomas Hylland Eriksen affirmant que l'ethnicité, malgré d'évidentes évolutions depuis 1968, reste à l'île Maurice une 'ontologie fondamentale' (1998 : 177, 186). Manifestement, l'idée *noubann ek bannla* ('nous et eux') continue à fonctionner comme une certaine « stabilité qui sécurise »¹²⁵³. La liste de penseurs et théoriciens est certes longue à investir le métissage ou la créolisation et leurs caractéristiques – dialogisme, anti-manichéisme, multiplicité, hétérogénéité... – comme symboles d'une politique d'émancipation, comme *loci* uniques et dynamiques d'une évolution sociale et culturelle. Le potentiel émancipateur et la force productrice de ces notions et des phénomènes qu'ils revêtissent sont indubitables et nous l'avons discuté en détail ailleurs. Or à la lumière de nos analyses, on doit suggérer une prudence par rapport à une exaltation du métissage comme émancipatrice, voire comme un énoncé prophétique, telle qu'on la trouve chez les auteurs de la *Créolité*, Glissant et d'autres. Car, au contraire, les écrivains mauriciens sont nombreux à suggérer que l'imaginaire colonial et les catégories racialistes persistent et que les dynamiques idéologiques d'hier continuent à agir sur les façons de penser. L'hybridité, pour reprendre les propos de Young, se dévoile donc souvent par le prisme des ramifications troublantes et problématiques de son passé complexe et oublié¹²⁵⁴ ; de ses connotations et dénominations négatives.

Nos auteurs construisent en effet des univers littéraires où des personnages hybrides sont tiraillés entre diverses allégeances, où ils vivent difficilement leur appartenance, où émanent des espaces ambivalents et contradictoires avec leurs accumulations, juxtapositions, croisements et transitions qui brouillent les perspectives habituelles de manière plus conflictuelle que productrice. Dans ces œuvres, les apories et impasses qui peuvent caractériser l'identité et l'identification hybrides, la condition de l'entre-deux sont parfois indépassables. On peut donc dire que le constat d'ordre général de Kristeva – « Étrangement, l'étranger nous habite : il est la face cachée de notre identité » (1988 : 9) – prend chez nos figures métisses une dimension

¹²⁵³ Beniamino (2005 : 63) cite K. MOOTOOSAMY, "Prisonnier du passé, le roman mauricien attend sa libération" (in *Culture et pédagogie*, 1984 : 19).

¹²⁵⁴ Cf. « the strange and disquieting ramifications of its complex, forgotten past » (Young 1995 : 27)

problématique, car celles-ci n'arrivent souvent pas à exploiter le potentiel syncrétique de leur identité qu'elles voient déchirée par des antagonismes insurmontables. L'exemple des Mulâtres, considérés chez Humbert comme des 'apatrides' qu'il est compliqué de catégoriser dans les vieilles entités 'homogènes' de l'histoire de l'île, montre la force des filiations extrainsulaires et la difficulté d'investir le lieu de par son identité plurielle et métisse. Leur statut s'avère particulièrement inconfortable – à certains égards peut-être même plus que pour d'autres Métis ou la population créole – à cause de la proximité sentie et réelle avec les Franco-Mauriciens, un lien qui est cependant vécu uniquement sur le mode de la défaillance.

Nos romans montrent donc que les relations ethniques dans l'île continuent parfois à être déterminées par le modèle des oppositions manichéennes coloniales et leurs extensions allégoriques. Cela implique une pensée de la 'pureté' et de l'authenticité et ses logiques de l'homogène, de l'identique et de la 'plénitude' ontologique, autrement dit des fantasmes modernistes où le métissage et ses connotations – l'hétérogène, l'ambivalent, l'indéfini, l'équivoque... – est condamné et relégué à la marge 'anormale', douteuse, incohérente, chaotique et anarchique. Comme concomitante à cette discrimination de l'impur s'avère bien évidemment la glorification du 'pur', incarnée dans le contexte mauricien par les Franco-Mauriciens, monopolisant esthétique, éthique et prestige en leur faveur, comme le montrent Humbert, Asgarally, Collen et De Robillard. Cela dit, l'obsession du phénotype blanc et clair et des fictions d'homogénéité qui caractérisent le groupe se retrouvent chez d'autres communautés de l'île, comme on le voit chez Patel, Parmessur, Berthelot et Sewtohol.

Nous avons vu une production romanesque où des phénomènes racistes, des dichotomies naïves, des pathologies phénotypiques, des pratiques d'abjection ne sont pas seulement l'apanage de l'époque coloniale, mais ont laissé un héritage de longue durée et se retrouvent, à différents degrés, dans la modernité de l'île. (Auto)dépréciation, (auto)négation, désillusionnement identitaire, mimétisme compensatoire sont autant d'indices que les observations de Fanon, Caillois, Douglas, Kristeva, Young, Boswell, Toumson et d'autres sont toujours d'actualité pour dire une hybridité conflictuelle ; à Maurice (comme ailleurs), la couleur de la peau ne s'est pas défaite de ses connotations « maléfiques » (Bonniol). Outre les textes analysés, on peut retrouver l'idée de l'idéalisation du phénotype blanc, autant chez les petites gens que dans les hautes sphères, par exemple dans *Blue Bay Palace* (2004) d'Appanah-Mouriquand¹²⁵⁵. Enfin, qu'il soit toujours monnaie courante dans l'île d'amalgamer la classe

¹²⁵⁵ Ainsi, la protagoniste Maya souligne que dans l'île, « les critères de beauté se rapprochent beaucoup du profil du touriste » et au sujet d'un mariage arrangé hindou, on énumère les critères suivants : « la bonne caste, l'argent, l'âge, la couleur de peau » (Appanah-Mouriquand 2004 : 36-37 et 48).

socioéconomique, l'appartenance ethnique et le physique est visible dans l'une des publications les plus récentes du roman mauricien, *Une destinée bohémienne* (2011) de Sylvestre Le Bon¹²⁵⁶.

Cela étant dit, au-delà de ce tableau d'une anthropologie négative, des ouvertures sont nombreuses à apparaître dans nos textes. Les romanciers donnent en effet à lire d'une part l'hétérogénéité et la 'faille' inhérentes dans les fictions identitaires puristes et les verrouillages ethnicistes. Car les logiques métisses sont une manifestation par excellence que ces systèmes identitaires sont 'en guerre avec eux-mêmes' pour reprendre l'expression douglasienne. À travers l'exemple des Mulâtres, Métis, 'presque-blancs', 'faux' Blancs, Créoles bourgeois, Franco-Mauriciens pauvres, ils problématissent des notions totalisantes de l'identité, disent le caractère dynamique de l'appartenance socioéconomique et ethnique ainsi que « la relativité des phénomènes d'identification » (Amselle 1990 : 37). Les textes montrent que les multiples communautés en coprésence à Maurice sont, malgré une certaine homogénéité et fixité, des « constructions historiques qui sont perpétuellement en reconstruction » (Wallerstein 1997c : 304). Parmi ces évolutions compte certainement aussi le fait que la hiérarchisation et les classifications racio-culturelles avec le Blanc franco-mauricien en tête sont dépassées quoique la persistance de certains phénomènes mimétiques continue à leur accorder une valeur symbolique forte. D'autre part, il y a également des figures hybrides et de l'entre-deux, des personnages choisissant ou portant en eux des appartenances multiples qui arrivent à investir et valoriser leur identité métisse. Le métissage fonctionne ici simultanément comme subversion et création. Force est certes de constater qu'il s'agit souvent davantage de 'simples' transgressions des logiques identitaires que de véritables propositions d'ouverture au dialogue interculturel. Or, s'ils n'exploitent que de manière subtile le potentiel de leurs identités syncrétiques, ils contribuent néanmoins à cette « restructuration du monde » que Fanon (1975 : 66) appelle de ses vœux où la couleur de la peau ne joue plus de rôle déterminant. Les identités hybrides ont ainsi un rôle singulier dans la mise en relation interculturelle et se font avocates d'une pensée où l'horizontalité et la transition entre les communautés l'emporte sur leur verticalité et leur séparation hermétique.

La discussion sur le métissage dans nos textes romanesques a révélé avant tout la complexité considérable d'un sujet qui ne se laisse résumer autrement que par une certaine synthèse métisse elle-même. En d'autres termes, ni condamnation ou glorification du phénomène, ni les seules grilles de l'ethnicisme ici ou de l'antiracisme là ne sauront témoigner des problématiques

¹²⁵⁶ Cf. Sylvestre LE BON, *Une destinée bohémienne* (Paris, L'Harmattan, 2011). Ainsi, pour une intrigue qui se déroule en 2000, le père du narrateur est décrit en incipit comme appartenant à « cette classe d'homme d'affaires bourgeois qui se faisaient respecter avant tout pour la couleur de leur peau... » (10). De plus, ce sont « le favoritisme fondé sur l'appartenance à une communauté particulière et l'attribut physique de la couleur de l'épiderme » (23) qui sont considérés parmi les facteurs principaux de la promotion sociale. Le Bon utilise d'ailleurs, en écho à Humbert, l'expression des « presque-blancs » pour désigner la bourgeoisie créole (12).

en jeu. Pour finir, esquissons donc quelques éléments de réflexion afin de voir quelles subtilités, limites et apories nous devons prendre en considération pour saisir ces questions identitaires et dynamiques idéologiques. D’abord, il est certes vrai que les identités hybrides mettent à mal la pensée classificatrice qui, à cet égard – et à juste titre –, se voit vite vouée aux gémonies de nos jours. Les figures hybrides sont donc des exemples par excellence qui permettent d’abandonner ce que Spivak appelle le moralisme essentialisant ‘colonisateur’ vs ‘colonisé’, ‘Blanc’ vs ‘Noir’¹²⁵⁷ et d’autres dichotomies de ce genre. Or, un philosophe comme Balibar souligne par exemple la difficulté de déconstruire l’idée des classifications, car l’acte de catégoriser contient à la fois deux possibles positions et orientations : « [l]a catégorisation est enceinte de la connaissance comme de l’oppression »¹²⁵⁸. Le philosophe suggère que, dans le complexe du racisme, ces deux fonctions se trouvent amalgamées : d’un côté, une « fonction cruciale de *méconnaissance* », qui légitime par exemple la violence exercée, et de l’autre, un « violent *désir de connaissance* immédiate des rapports sociaux » (Balibar 1997b : 30). L’entremêlement permanent des deux fonctions complique la lutte contre les stéréotypes et les racismes. Dans quels contextes, les classifications et catégorisations sont-elles normales, voire nécessaires et utiles ?¹²⁵⁹ Où, en revanche, sont-elles utilisées à des fins de hiérarchisation, pour des logiques de subalternation ? Où exactement se trouve la ligne de démarcation entre les deux activités ? Autant de questions qui posent problème et n’aboutissent pas toujours à une réponse. Et même chez Collen, un des personnages contestataires des verrouillages identitaires avoue une certaine impossibilité d’échapper aux logiques de la catégorisation : « I too have created and recreated every day and still create and recreate every day this web of categories, of mindless divisions which insult myself and you and every human on this earth » (Collen 1997 : 94-95).

Le sujet du métissage, nous l’avons vu, entretient également un lien souvent conflictuel avec cette problématique de la pensée classificatrice qu’il est donc trop facile de rejeter depuis la perspective privilégiée d’une certaine vulgate interculturelle. Nos auteurs sont en effet nombreux à mettre plus ou moins subtilement en scène ces logiques taxonomiques et leur pouvoir rassurant que, pour une réelle compréhension du sujet et au-delà des polémiques, nous ne devons pas discréditer aveuglement. La pertinence des propos de Douglas cités en exergue de ce chapitre – rappelant que la plupart d’entre nous se sentiraient plus en sécurité si nos expériences étaient fixes, fermes, non équivoques, transparentes – n’est à nos yeux pas à sous-

¹²⁵⁷ Cf. « the essentializing moralism of Colonizer/Colonized, White/Black » (Spivak 1999 : 377)

¹²⁵⁸ Balibar (1997b : 30) cite Colette GUILLAUMIN, *L’idéologie raciste. Genèse et langage actuel* (Paris, Mouton, 1972).

¹²⁵⁹ On peut rappeler à ce sujet les propos pertinents de Georges Perec : « Tellement tentant de vouloir distribuer le monde entier selon un code unique ; une loi universelle régirait l’ensemble des phénomènes : deux hémisphères, cinq continents, masculin et féminin, animal et végétal, singulier et pluriel, droite gauche, quatre saisons, cinq sens, six voyelles, sept jours, douze mois, vingt-six lettres. Malheureusement ça ne marche pas, ça n’a même jamais commencé à marcher, ça ne marchera jamais. N’empêche qu’on continuera encore longtemps à catégoriser tel ou tel animal selon qu’il a un nombre impair de doigts ou des cornes creuses. » (*Penser/Classer*, Paris, Seuil, 2003 [1985] : 153)

estimer. Que même un penseur postcolonial comme Gilroy souligne le caractère hautement problématique de l'entre-deux identitaire ne fait que confirmer ces idées. Il dit :

New hatreds and violence arise not, as they did in the past, from supposedly reliable anthropological knowledge of the identity and difference of the Other but from the novel problem of not being able to locate the Other's difference in the common-sense lexicon of alterity. Different people are certainly hated and feared, but the timely antipathy against them is nothing compared with the hatreds turned toward the greater menace of the half-different and the partially familiar. *To have mixed is to have been party to a great betrayal.* (Gilroy 2001 : 105-106, nous soulignons)

Que la localisation de l'*autre* ou de soi-même en dehors des taxonomies habituelles, dans leurs interstices, dans leur brouillement, puisse effectivement avoir des effets troublants, que le fait de s'être mélangé puisse signifier la trahison, c'est ce que disent avec puissance la majorité de nos romans.

On répondrait alors – de nouveau avec justesse – que c'est avant tout au niveau individuel que cette pensée classificatrice semble pouvoir être assouplie, subvertie, transcendée. Or que faire dans une île où, pour reprendre les propos de l'oncle dans *Le Portrait Chamarel*, « il vaut mieux être solidaire de sa communauté, pour pouvoir faire face aux autres communautés » (Patel 2002 : 46) ? Que fait l'individu transgressif dans un contexte où « [s]eul, on n'est rien. Ou peut-être trop. Trop difficile à digérer. Trop impossible à réduire » (*ibid.* 46-47). L'extrait montre qu'une fois de plus, la grille de lecture 'simpliste' de l'*agency* individualiste doit être interrogée, à moins qu'on veuille interpréter l'isolement et la mise au ban sociétale où se retrouvent nombre d'individus transgressifs de nos textes comme une réelle émancipation. Une véritable pensée émancipatrice doit être capable d'articuler ethnicité et post-ethnicité, de ne pas exclure du dialogue ni individualisme ni formes d'identification collectives.

Dans ce sens, notre interprétation diachronique du métissage appelle à être vigilant sinon sceptique par rapport à une simple célébration de l'hybridité et sa position privilégiée dans le discours théorique contemporain. Rappelons à ce sujet les propos de Wallerstein affirmant qu'il « nous est devenu traditionnel de voir un contraste fondamental entre l'esprit borné, "moyenâgeux", de nos clochers révolus et l'esprit ouvert et humanisant de la modernité »¹²⁶⁰. Comme le racisme est loin d'être un phénomène du passé – de même qu'il n'est aucunement « un simple délire des sujets racistes » (Balibar 1997c : 59) –, le métissage ne s'est pas entièrement défait des représentations traditionnelles et les classifications socio-ethniques continuent à exercer leur pouvoir antagonique. Avoir évolué de nos jours des essentialismes du biologisme et du scientisme vers une certaine 'sécurité' du culturalisme ne doit donc pas cacher

¹²⁶⁰ Immanuel WALLERSTEIN, "Postface" (in Balibar & Wallerstein 1997c : 304)

la longue durée de l'idéologie anti-métisse (Young 1995). Cela dit, même si les comportements racistes n'ont pas disparu, ni même changé de nos jours, les discours qui leur servent de légitimation ne sont plus les mêmes et malgré le fait que la *doxa* multiculturaliste du 'droit à la différence' peut facilement mener à des formes de néo-racisme, des ouvertures interculturelles s'installent forcément en son sein.

Conscients de ces complexités, les romans analysés correspondent donc à la quête de redéfinition *postcoloniale* des identités. Malgré leurs scénographies différentes – qu'il s'agisse d'une esthétique violente et sombre, d'un registre pathétique, d'un style dépouillé ou, au contraire, d'une écriture comique ; qu'il s'agisse de postures narratives intimistes et introspectives, détachées ou polyphoniques –, ils donnent à lire les nuances des relations intercommunautaires et les failles, ambiguïtés et ambivalences à l'intérieur des systèmes idéologiques, coloniaux et post-coloniaux. En d'autres mots, les discours anciens supposés fixes et intransigeants sont déjà contradictoires, disruptifs, déconstruits par leur instabilité intérieure tandis que les discours contemporains supposés subversifs et anti-essentialistes ne sont pas entièrement affranchis de vieilles structures idéologiques. Pour l'époque coloniale (Blackburn, Asgarally, Humbert), ils illustrent la possible hétérogénéité derrière la supposée homogénéité raciale dans les configurations ethniques. Quant au regard plus contemporain (Parmessur, Patel, Berthelot, Collen, Sewtohul, De Souza, De Robillard), il révèle d'un côté que de nouvelles solidarités et ouvertures interculturelles pour un réel affranchissement identitaire des dialectiques coloniales sont en cours. On constate des moments d'opposition et des paradigmes alternatifs à l'assimilation culturelle qui ne deviennent pas pour autant de simples contre-idéologies. Mais de l'autre côté, les mentalités d'hier jouissent toujours d'une certaine présence et les anciennes logiques psychologiques complexes entre colonisateur et colonisé, entre dominant et dominé persistent subtilement, même si la cohérence des dynamiques et des esthétiques coloniales est fortement subvertie.

En mettant en récit des postures identitaires avec leurs propres limites, paradoxes et contradictions, mais aussi leurs possibles évolutions interculturelles, nos auteurs ouvrent un espace littéraire de négociation, très vivant et très actuel ; un espace où verticalités et horizontalités peuvent se mélanger. Ils nous invitent à poser la question des appartenances par rapport aux logiques coloniales dans une optique à la fois de rupture et de continuité ; une optique où le présent éclaire le passé autant que le passé éclaire le présent. S'il n'est certes pas sûr qu'on puisse véritablement dépasser les stéréotypes ethnicistes, comme le disent bon nombre de nos textes, cela n'empêche pas les auteurs de creuser le sujet et de chercher, à travers leurs univers littéraires, un espace des possibles pour contribuer à cette recherche d'un au-delà de la ligne de couleur. Dans *Le Portrait Chamarel* de Patel, on trouve la dédicace suivante : « être libre est une quête, inlassable, exigeante, douloureuse parfois, si

essentielle, toujours... ». Les dynamiques métisses de nos romans témoignent exactement d'un tel processus émancipateur, d'une telle quête de liberté ; une quête qu'il est essentiel de mener dans le savoir des complexités identitaires impliquées.

Chapitre VII

Identités de genre : antagonismes entre les sexes

« Deux sexes : le monde aurait été bien plus facile à organiser s'il n'y en avait eu qu'un seul. »

(Françoise Héritier)

Parmi les catégories les plus anciennes de l'humanité, la différence des sexes est sans doute la plus importante¹²⁶¹. Dans l'entremêlement des déclinaisons identitaires majeures, dans la logique des principales dominations et hiérarchies symboliques et matérielles dans l'espace social, tels que nous les avons analysés jusqu'à présent pour le lieu mauricien et ses discours romanesques contemporains, il manque un élément central : il s'agit bien entendu du genre. L'identité de genre s'articule en effet de manière hautement complexe en relation avec la 'race' et la 'classe'. Cet aspect a déjà été problématisé à plusieurs reprises lors des analyses textuelles, mais n'était pas au centre de la discussion sur la représentation de l'histoire/la mémoire (ch. V) et des identités hybrides (ch. VI). Rappelons aussi que toute la partie théorique sur la violence et l'interculturalité (ch. III) ainsi que la conceptualisation autour du *post-colonial* et du *postcolonial* (ch. IV) en font l'économie, à quelques réflexions près. Enfin, la mise en contexte sur les complexités identitaires et langagières (ch. I) ne prête également guère attention au genre et le sujet ne revient que de manière rudimentaire dans les débats topologiques sur l'espace littéraire (ch. II).

Cette économie ne s'explique bien entendu nullement par un quelconque ordre de priorité qui relèguerait, comme trop souvent, l'identité des femmes à un rang inférieur. Force est plutôt de constater qu'une grande partie des théories et concepts discutés jusqu'alors – autour de l'ethnicité, du communalisme, des langues, de la nation, du politique, du socio-économique, de la créolisation, de la mémoire, du postmodernisme, de la globalisation –, peu importe leurs complexités, se laissent toujours¹²⁶² réduire à cette différence fondamentale entre les sexes/genres. Du coup, par un automatisme quelque peu compréhensible, mais souvent réducteur, le genre n'est fréquemment pas objet d'une attention particulière dans la discussion sur ces négociations identitaires et idéologiques.

¹²⁶¹ Françoise HERITIER, *Masculin-féminin. II : Dissoudre la hiérarchie* (Paris, Odile Jacob, 2002 : 195)

¹²⁶² Notons que l'idée de la différence sexuelle comme étant plus primitive et plus fondamentale que d'autres sortes de différences ne reste pas sans critiques, venant notamment de Judith Butler.

On pourrait dire, non sans raison par ailleurs, que certains de ces éléments – la langue, l’ethnicité, les considérations esthétiques... – ne nécessitent pas *a priori* d’être articulés avec la question du genre. Or quand il s’agit du politique, du socio-économique, de la nation ou de la mondialisation, par exemple, les choses se compliquent, car les rapports de force qui sous-tendent ces domaines sont intimement liés aux rapports de force genrés. Sur fond d’une discussion de ces thématiques qui concerneraient avant tout la constitution de l’être humain en société, on a donc tendance à oublier que ce prétendu être représentatif, normatif, référentiel, mètre étalon dont il est question n’est personne d’autre que l’homme et que la « domination masculine »¹²⁶³ structure tous les champs de pouvoir sociétaux, y compris épistémologiques. La jeune nation postcoloniale qu’est Maurice n’échappe évidemment pas à cette règle de l’organisation patriarcale profondément inscrite dans son histoire et sa contemporanéité. Cela dit, et pour revenir sur une dernière raison de l’absence de considération du genre jusqu’à présent dans ce travail, il importe de souligner que la production littéraire du pays, comme ailleurs, est traditionnellement dominée par des voix masculines. Or notre perspective, étant focalisée sur la création romanesque ultra-contemporaine, doit constater l’entrée en force d’un certain nombre de romancières sur la scène littéraire de l’île au point que leurs œuvres ont pris une place représentative des lettres mauriciennes. Le présent chapitre VII se consacrera donc à ces voix dynamiques qui mettent en scène l’identité féminine et la relation souvent antagoniste avec les hommes, le phallocentrisme social, les traditions patriarcales.

Tout logiquement, cette littérature se constitue d’abord comme réaction au regard masculin et sa violence symbolique qui cantonnent les femmes depuis toujours dans des représentations archétypiques, des rôles fixes assignés, une place qui quelque valorisée qu’elle soit selon les circonstances demeure inférieure à celle de l’homme. Cela montre déjà que l’objet/sujet *féminin* et l’objet/sujet *(post)colonial* partagent un certain nombre de traits caractéristiques qui les définissent dans leurs rapports à l’instance normative et dominante, l’homme (occidental). Malgré sa spécificité, la question des genres témoigne en effet de certains parallèles avec la situation coloniale et un dialogue théorique à ce sujet s’avère très fécond, nous le verrons.

Mais si l’écriture des femmes doit être perçue comme une réappropriation de la parole et sexualité féminines, une émancipation de leur altérité dépréciée par le moyen d’une contre-attaque symbolique, des interprétations reposant sur la seule notion de résistance sont réductrices. L’engagement artistique et littéraire consiste aussi en un combat intérieur, comme l’affirment Lucie Lequin et Catherine Mavrikakis :

¹²⁶³ Pierre BOURDIEU, *La domination masculine* (Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998b)

L'écriture des femmes est une tension entre soi et l'autre, mais aussi à l'intérieur de sa propre identité. C'est un acte d'appropriation et de désappropriation de soi, de son passé, de sa culture, un acte de mémoire, en même temps qu'un acte d'oubli, un jeu sur les frontières du moi.¹²⁶⁴

Le présent chapitre se propose donc d'examiner la mise en scène de l'identité féminine chez quatre romancières de l'île. Une première partie pensera la question du genre, de l'engagement féminin et féministe d'un point de vue théorique, et retracera les grandes lignes de la pensée des théoricien(ne)s majeur(e)s du domaine, avec une focalisation notamment sur les perspectives postcoloniales. Dans la deuxième partie, l'analyse des textes s'interrogera sur la thématique du corps qui est dite chez ces auteures de manière très complexe, ce qui permettra un comparatisme fructueux. On verra ici comment le corps est investi pour leurs affirmations identitaires, comment il devient un symbole puissant pour leur engagement esthétique et éthique.

VII.1 Préliminaires théoriques : penser les genres, l'identité féminine, le corps

« Les formes exigent de nombreuses exclusions. Elles sont et se reproduisent à travers ce qu'elles excluent, que ce soit l'animal, la femme ou l'esclave »

(Judith Butler)

« Women can never be defined »

(Trinh T. Minh-ha)

Les courants et mouvements sociaux, politiques philosophiques ainsi que les écoles de pensée pour promouvoir et théoriser les droits, les intérêts, les rôles des femmes sont aussi multiples que divers. Pour qualifier les phases successives du féminisme moderne, on parlera de 'première vague' pour désigner les engagements égalitaristes à partir du début du XX^e siècle, de 'deuxième vague' pour un renouvellement différentialiste à partir des années 1960 et 70 et de 'troisième vague' pour désigner l'engagement depuis les années 1980 en faveur des groupes minoritaires susceptibles de

¹²⁶⁴ Lucie LEQUIN & Catherine MAVRIKAKIS, "La francophonie comme cacophonie" (in *La francophonie sans frontière. Une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2001 : 22)

souffrir de diverses discriminations¹²⁶⁵. C'est à ce moment qu'on entendra également l'expression controversée de 'post-féminisme' et plus généralement des *gender studies*, discipline désormais fortement ancrée dans l'université américaine en particulier. Viennent alors à l'esprit des noms tels que Simone de Beauvoir, Hélène Cixous, Julia Kristeva, Luce Irigaray, Monique Wittig, Teresa de Lauretis, Virginie Despentes de même que les représentants majeurs de la *French Theory*, à savoir Lacan, Derrida, Deleuze et Foucault. De l'autre côté de l'Atlantique, on rencontre des figures comme Gloria Steinem, Angela Davis, Adrienne Rich, Elaine Showalter, Donna Haraway, Toril Moi, Judith Butler et parmi les auteurs du féminisme dit postcolonial, on comptera Gloria Anzaldúa, bell hooks, Audre Lorde, Gayatri Spivak, Chandra Talpade Mohanty, Trinh T. Minh-ha, Uma Narayan, Anne McClintock, Sara Suleri, Kumari Jayawardena, Uma Narayan, Avtar Brah. Ces noms représentatifs ne doivent pas faire oublier les nombreuses écrivaines qui ont réfléchi au-delà de leurs fictions sur l'identité féminine et sont désormais indissociables du grand canon des lettres¹²⁶⁶ ainsi que des figures postcoloniales nouvellement consacrées¹²⁶⁷.

On l'aura vu, une telle énumération rapide est bien évidemment hautement réductrice d'un large, complexe et disparate ensemble de théoriciens, militants et groupes dont les revendications politiques et idéologiques, les pratiques artistiques, les investissements épistémologiques portent sur la question de l'identité féminine et le domaine du genre. La théorie féministe et du genre n'est pas en effet un corps de spéculation et d'argumentation unique et homogène et comme dans d'autres domaines, les labels et dénominations se multiplient. 'Libéral', 'socialiste', 'conservateur', 'culturel', 'anarchiste', 'matérialiste', 'anti-impérial', 'noir', 'lesbien', 'islamique', 'womanism', 'queer' sont autant de mots qui se conjuguent avec le féminisme et qui diversifient un mouvement dominé originellement par des femmes blanches, occidentales, hétérosexuelles de la classe moyenne. Ces différentes variantes tantôt convergent, tantôt divergent, voire s'opposent quant à leurs investissements et les clivages peuvent être grands entre des perspectives comme une praxis sociale et un féminisme académique souvent accusé d'élitisme. On ne peut donc que suivre Linda Hutcheon qui affirme qu'il vaudrait mieux mettre le terme 'féminisme' au pluriel pour témoigner, malgré les dénominateurs communs quant à la politique des représentations, de la multiplicité des positions et points de vue¹²⁶⁸. Bien évidemment, cette diversité n'empêche pas de dégager et discuter les grandes lignes et quelques idées-clés des dynamiques idéologiques de ces mouvements qui pensent

¹²⁶⁵ À titre d'exemple, le '*third wave feminism*' en Angleterre milite pour un dépassement des politiques identitaires et du multiculturalisme libéral, postulant une résistance radicale à des néo-racismes, nationalismes et fondamentalismes (Gayatri SPIVAK, "Feminism 2000: One Step beyond?", in *Feminist Review*, n° 64, Spring 2000 : 114).

¹²⁶⁶ Parmi quelques noms incontournables, on citera Mary Wollstonecraft, Madame de Staël, Virginia Woolf, Georges Sand, Anne et Charlotte Brontë, George Eliot, Gertrude Stein, Jane Austen, Colette, Katherine Mansfield, Zora Neale Hurston, Marguerite Duras, Isabelle Allende, Marguerite Yourcenar, Jamaica Kincaid, Doris Lessing, Margaret Atwood, Karen Blixen, Tony Morrison, Christa Wolf, Maryse Condé, Nathalie Sarraute, Elfriede Jelinek, Herta Müller, Assia Djebar.

¹²⁶⁷ On pense à des écrivaines comme Keri Hulme, Nawal El Saadawi, Calixte Beyala, Tanella Boni, Arundhati Roy, Kiran Desai, Linda Lê, Zadie Smith, Marie Ndiaye, Ananda Devi.

¹²⁶⁸ Cf. « As a verbal sign of difference and plurality, 'feminisms' would appear to be the best term to use to designate, not a consensus, but a multiplicity of points of view which nevertheless possess as least some common denominators when it comes to the notion of the *politics* of representation. » (Hutcheon 2005 : 137)

et œuvrent en faveur des identités féminines et qui se retrouvent également, de manière plus ou moins directe, au centre des préoccupations de l'écriture fictionnelle.

Nos réflexions théoriques s'articuleront en quatre étapes : d'abord des approches féministes 'traditionnelles', souvent à forte valeur identitaire ; ensuite, des nouvelles dynamiques, de type postmoderne ; puis, la spécificité des débats sur l'identité féminine dans l'espace post-colonial et Maurice ; enfin, quelques réflexions sur la particularité de la mise en scène de la violence, en particulier la violence sexuelle. Nous verrons lors de cette partie théorique que notre grille d'interprétation du *post-colonial* et du *postcolonial* trouve ici, de par les logiques qui sous-tendent ces concepts, son pendant en termes de genre. Cette analogie tient bien évidemment au fait que les systèmes d'identification majeurs que sont le genre et l'ethnicité/la race révèlent, au-delà de leurs particularismes propres, de nombreuses similarités, aspect qui sera abordé à plusieurs reprises. Notons enfin qu'au-delà de l'hétérogénéité des approches féministes, il existe, comme dans les *postcolonial studies* et d'autres domaines épistémologiques, *grosso modo* le schisme principal entre théoriciens et pragmatiques, entre postmodernistes et matérialistes. Un extrait de *The rape of Sita* de Collen donne à lire, certes de manière quelque peu caricaturale, cette dichotomie qui semble apparaître en permanences :

The Conference [...was] rather trying. Half of it was academics being very competitive with one another about their women's studies and theories and research, all very clever and also very boring, and the other half was rather mindless pragmatism, going on and on about what had to be done for the sake of it having been done. (Collen 1993 : 55)

VII.1.1 Questions de genre : perspectives identitaires et au-delà

À poser la question des investissements féminins et féministes, on fait état d'une part d'un combat contre les rapports de domination, abus et violences au détriment des femmes et contre l'oppression sexiste dans l'organisation matérielle et pratique de structures économiques, sociales, politiques et médicales. D'autre part, tout pouvoir étant disséminé discursivement, comme on le sait notamment depuis la pensée gramscienne et foucauldienne, il importe aussi d'abroger les fondations et l'ordre phallogocentriques du *logos* : savoirs, discours, représentations, constructions de sens. Les positions à ce sujet sont non équivoques. Cixous (1975 : 42) soutient que presque toute l'histoire de la raison et de l'écriture est tributaire de la tradition phallogocentrique et Spivak souligne la mise à l'écart de la femme du discours philosophique : « the Woman is put outside of Philosophy by the Master Subject » (1999 : 112). La théoricienne indo-américaine relève également l'idéologie sexuellement réactionnaire de même que les traditions et conventions sexistes des productions

artistiques¹²⁶⁹. Dans ce sens, la critique littéraire féministe exige de relire 'à contre-courant' (« against the grain ») le canon et ses représentations de la féminité qui proviennent traditionnellement de la part d'artistes masculins qui tendent à proposer des scénographies stéréotypées caricaturant, réifiant, fétichisant la femme et notamment son corps. On pense aux figures archétypiques de la mère, la sainte, la vierge, la pute, la femme fatale... On connaît les mythes patriarcaux de la sexualité qui paraissent en palimpseste dans de nombreux contes de fées. Que l'image masculine de la femme se fasse dans un discours utopique – idéalisation fantasmatique de la femme sur le plan collectif et individuel – ou bien dans une dimension réaliste – dénonciation des inégalités, des préjugés, de la discrimination patriarcaux –, comme le dit Mouralis, il s'agit généralement d'un regard simplificateur et polarisant¹²⁷⁰.

Le domaine de l'histoire est un bon exemple pour constater ce silence traditionnel des femmes qui s'explique selon l'historienne féministe Michelle Perrot par trois raisons intimement liées : d'abord, leur absence de la sphère publique et la considération de leurs occupations comme moins importantes que celles des hommes, ce qui mène à une « invisibilité réelle de la vie des femmes » (1998 : 69). Puis, d'une part un manque de sources et d'informations concrètes et circonstanciées par rapport à une surabondance de discours et images caricaturales les concernant ; de l'autre une traditionnelle « tendance à intérioriser le silence qui les nie » par « pudeur ou autodévalorisation » (70). Enfin, l'absence chez les femmes d'une « expression d'une volonté de savoir, qui est au fondement du récit historique » (71), est fortement liée à la pensée symbolique différentielle entre les sexes qui traditionnellement confère aux femmes le seul rôle de « la reproduction, non de l'action et de la transformation du monde » (72). Comme pour d'autres domaines, c'est donc à partir des années 1970 que de nouveaux champs de savoir sur l'histoire des femmes et la différenciation des sexes se sont développés. Une exigence programmatique comme celle venant de l'écrivaine féministe québécoise Madeleine Gagnon – « Je revendique ma place de sujet dans l'histoire. Je revendique mon pouvoir de représentation et de nomination »¹²⁷¹ – est exemplaire pour les générations de féministes jusqu'aux années 1970.

Le féminisme en occident doit notamment être considéré comme l'accès des femmes à l'individualisme¹²⁷², un aspect qui sera d'une importance considérable dans la discussion de la question féministe postcoloniale. La pensée féministe exige donc des évolutions dans le

¹²⁶⁹ Cf. « reactionary sexual ideology of high art » et : « the traditions and conventions of art [are...] brutally sexist » (Gayatri Chakravorty SPIVAK, "Finding feminist readings: Dante-Yeats", in *Social Text*, n° 3, Autumn, 1980 : 84, 85)

¹²⁷⁰ Bernard MOURALIS, "La parole des femmes. D'Aoua Keita à Marie N'Diaye" (in Mouralis 2007 : 319-320)

¹²⁷¹ Madeleine GAGNON, "Mon corps dans l'écriture" (in Hélène CIXOUS, Madeleine GAGNON & Annie LECLERC, *La venue à l'écriture*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », 1977 : 63-64)

¹²⁷² Cf. « to define the historical moment of feminism in the West in terms of female access to individualism » (Spivak 1999 : 119)

« contrat socio-symbolique »¹²⁷³ traditionnel qui attribue des rôles et fonctions spécifiques aux femmes et c'est ici qu'on trouvera, au-delà des particularismes des courants et mouvements, *grosso modo* deux tendances. Alors que les demandes féministes majeures jusqu'aux années 1960 concernent l'*égalité* économique, politique et professionnelle, le combat des années 1970 porte essentiellement sur la *différence* et la *spécificité* sexuelles ainsi que les nombreux tabous liés à ce domaine. Autrement dit, le contrat *social* se voit ici fortement rejoint par une dimension *symbolique*. C'est également ici que le féminisme, approches déconstructivistes à l'appui, revisite d'un œil critique les tendances anti-féminines dans la théorie psychanalytique traditionnelle. Dans la dichotomie 'masculin' vs 'féminin', l'homme est (ou plutôt devient) généralement *le* modèle primordial, *la* référence positive et normative face à laquelle la femme se voit attribuée une place du manque, de la défaillance, de l'incomplétude : « the woman is viewed by the man as his opposite, that is to say his other, the negative of the positive, and not, in her own right, different, other, otherness itself »¹²⁷⁴. Comme le dit Butler (2005a : 98), certaines féministes 'différentialistes' vont jusqu'à voir dans le langage et ses structures automatiquement la marque du genre et donc de la domination phallogénique, tandis que pour les féministes matérialistes, cette marque est contingente, c'est-à-dire que le langage ne devient misogyne qu'à travers un usage misogyne.

Il n'est pas étonnant que la perspective féministe accorde une grande importance au corps, car celui-ci est à la base de la formation de subjectivité et d'identité ; en d'autres termes, les identités sociales, sexuelles et psychiques sont inscrites sur et produites par le corps. Ainsi, on peut penser au corps maternel et aux nombreuses tentatives de revalorisation dans le but de le détacher de son statut invisible et dégradé. En même temps, on trouvera dans la théorie de l'abjection de Kristeva (1980) le corps maternel comme symbole d'un pouvoir génératif perturbant et d'une fécondité répulsive au sein des systèmes de pensée phallogéniques. De manière générale, le corps féminin est un lieu très ambivalent étant donné qu'il est à la fois source de l'oppression des femmes et locus d'un pouvoir spécifique féminin¹²⁷⁵. Les différents éléments de la corporalité – reproduction, sexualité, menstruation, grossesse, allaitement, ménopause – peuvent être vus comme rendant les femmes vulnérables aussi bien de manière directe, donc par la force physique, que de manière indirecte, donc par des discours et représentations. Or, en même temps, l'affirmation positive et la valorisation de cette corporalité féminine fait courir le risque de fixer les femmes comme *autres* et intrinsèquement différentes des hommes. Se pose donc un problème similaire à celui des différentialistes sur le plan multiculturel, c'est-à-dire la difficulté d'affirmer une spécificité féminine corporelle sans tomber

¹²⁷³ Julia KRISTEVA, "Women's Time" (1979) (in Belsey & Moore 1997 : 206)

¹²⁷⁴ Felman (1997 : 119) développe ici la pensée de Luce Irigaray dans *Spéculum de l'autre femme* (1974).

¹²⁷⁵ Sonya ANDERMAHR, Terry LOVELL & Carol WOLKOWITZ, *A Glossary of Feminist Theory* (London, Arnold, 2000 : 25)

dans les pièges de l'essentialisme. Notons que cette exigence différentielle et le risque potentiel de l'essentialisme qu'elle comporte concerne d'autres domaines, comme celui de l'historiographie. Selon Perrot, on y constate tantôt une « affirmation identitaire justificatrice de soi-même et réductrice de l'autre », tantôt une « simplification de l'intrigue historique » (1998 : 75) ; autrement dit, il s'agit de nouveau de la problématique d'une mémoire exclusive et déformée, comme nous l'avons discuté ailleurs. Si l'on retourne à la question de la corporalité, on voit que les corps féminin et maternel peuvent s'avérer comme des métaphores puissantes dans la critique littéraire et l'écriture des femmes. On pourra donc faire entrer en jeu la question de l'esthétique, c'est-à-dire la relation entre le sexe et la production discursive.

Selon de nombreuses auteures, en effet, la multiplicité de la différence féminine s'exprimerait par une écriture et un style particuliers, une subversion esthétique sans contenu définitif valorisée dans l'avant-garde en France notamment à partir de 1975. Nous avons vu qu'à travers les tendances 'égalitaristes' et 'différentialistes' qui s'affrontent, il n'y pas seulement une opposition au monopole masculin de détenir les canons esthétiques, mais des antagonismes et concurrences entre femmes qui n'envisagent pas la lutte féminine et la définition du 'féminin' sous le même angle. La question de ladite 'écriture féminine' s'inscrit dans ces dynamiques et c'est Delphine Naudier qui montre comment certaines auteures ont investi une telle écriture 'différentielle' pour la transformer en emblème d'une innovation esthétique¹²⁷⁶. Ainsi, tandis que De Beauvoir par exemple s'oppose au marquage sexué, en raison d'une exclusion de la littérature universelle¹²⁷⁷, des écrivaines telles que Cixous, Irigaray, Chantal Chawaf et Annie Leclerc jouissent au contraire de cette différence sexuée et affirment une position esthétique et théorique¹²⁷⁸. Naît alors un style littéraire qui « puise son caractère inédit dans l'expression de tout ce qui a trait au corps féminin : jouissance sexuelle, grossesse, accouchement, menstruations » (Naudier 2002 : 62). Une auteure comme Irma Garcia tente de cerner cette écriture féminine, ses particularités stylistiques et thématiques dans deux tomes avec pas moins de 600 pages¹²⁷⁹. Dans "Le Rire de la méduse" (1975) de Cixous, cette prise de parole différentialiste se voit conceptualisée dans la notion de « sexte » (1975 : 47), néologisme

¹²⁷⁶ Delphine NAUDIER, "L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique" (in *Sociétés Contemporaines* n° 44, 2002 : 57-73)

¹²⁷⁷ Cf. par exemple : « Nous rejetons la notion de littérature féminine parce que nous voulions parler à égalité avec les hommes de l'univers tout entier » (A. OPHIR, "Préface", in *Regards féminins*, Paris, Denoël-Gonthier, 1976, citée par Naudier 2002 : 61)

¹²⁷⁸ Dans l'ouvrage-clé de Leclerc, au titre programmatique *Parole de femme* (1974), on lit l'objectif « d'inventer une parole de femme » ainsi que l'affirmation différentialiste non ambiguë suivante : « Un homme parle au nom des hommes. Une femme, au nom des femmes » (Annie LECLERC, *Parole de femme*, Paris, Grasset, 1974 : 8, 12, citée par Naudier 2002 : 62). Voilà un écho quasi littéral à l'affirmation de Cixous : « J'écris femme : il faut que la femme écrive la femme. Et l'homme l'homme » (1975 : 40).

¹²⁷⁹ Irma GARCIA, *Promenade femmilière ? Recherches sur l'écriture féminine*, tome I et tome II (Paris, Editions des femmes, 1981). Référence sera faite à 'Garcia 1981a' et 'Garcia 1981b'.

amalgamant 'sexe' et 'texte'. Cet article-clé devient un véritable manifeste pour la promotion d'une littérature identitaire avant-gardiste fondée sur l'appartenance sexuée ; une littérature qui transforme le 'handicap' du féminin en atout subversif et prône une authenticité féminine afin de marquer un territoire symbolique¹²⁸⁰. L'injonction « Écris ! L'écriture est pour toi, tu es pour toi, ton corps est à toi, prends-le » (*ibid.* 40) est un exemple saillant de cette 'écriture du corps' ou de l'idée d' 'écrire corporellement'. Cixous chante l'éloge d'une écriture féminine d'où « jailliront les immenses ressources de l'inconscient », qui porte toujours des traces du chant, cette « première musique, celle de la première voix d'amour, que toute femme préserve vivante » (*ibid.* 43, 44), autrement dit, une écriture où esprit et corps fusionnent. Elle soutient que le discours de la femme, « même « théorique » ou politique n'est jamais simple ou linéaire, ou « objectivé » généralisé », contrairement à la traditionnelle logique du texte et « son antique rapport asservissant, calculateur, à la maîtrise » (*ibid.* 44). Dans ce sens, la femme, investissant à la fois force tranquille maternelle et impétuosité, « écrit à l'encre blanche » en même temps qu'elle libère le pulsionnel et « sa part indisciplinable et passionnée » (*ibid.*). De manière générale, un emploi langagier lyrique et émotif, une disruption de la syntaxe conventionnelle censée subvertir l'ordre symbolique phallogocentrique, l'utilisation de certains motifs et symboles (grossesse, maternité, sexualité, nature nourricière, temps cyclique), la prolixité, l'usage de la digression, l'itération, la non-fermeture peuvent être parmi les marques d'une telle esthétique, d'un tel « parler femme » pour reprendre la notion-clé que déploie Irigaray dans *Ce sexe qui n'en est pas un* (1977).

Or affirmer que le produit culturel (le livre) porte des traces distinctes du sexe du producteur (l'écrivaine) contient une fois de plus le risque d'essentialiser et de mythifier. Une notion telle que la « féminie » chez Garcia (1981), décrite comme « l'ensemble des femmes, les habitudes des femmes », à savoir un monde féminin spécifique doté d'une écriture originale, n'est en effet pas loin d'un certain déterminisme naturaliste. Biologie et morphologie féminines généreraient ainsi une parole et écriture particulières et uniques. Par conséquent, non seulement s'accroche-t-on à une fatalité biologique dont on inverse les connotations négatives ; mais de plus, on peut avoir l'impression que *le* féminin est universellement et en tout temps le même. Par ailleurs, selon Trinh T. Minh-ha qui remet en question le rôle subversif traditionnel de l'écriture féminine, il est quasi impossible pour les femmes de *reconquérir* le langage, mais uniquement de le *redéfinir* tout en étant définies par lui¹²⁸¹. En outre, souvent l'idée d'une écriture féminine est

¹²⁸⁰ Cf. par exemple : « Il faut tuer la fausse femme qui empêche la vivante de respirer » (Cixous 1975 : 43)

¹²⁸¹ Cf. « Woman as subject can only redefine while being defined by language. What-ever the position taken [...], the love-hate, inside-outside, subject-of-subject-to relation between woman and language is inevitably always at work [...] since language cannot free itself from the male-is-norm ideology and its subsuming masculine terms. » (Trinh T. MINH-HA, *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1989 : 44)

tout simplement incorrecte et ne correspond pas à la réalité, car comme le dit la critique littéraire britannique Gillian Beer, de nombreuses écrivaines évitent justement ces caractéristiques qu'on leur prête¹²⁸². Si l'écriture-femme' comme projet programmatique reste associée à la décennie 1975 à 1985 et n'a pas connu la postérité escomptée (Naudier 2002 : 70), certains traits de cette esthétique continuent sans aucun doute à être utilisés par des femmes. Une théoricienne comme Kristeva, nonobstant du fait qu'elle trouve la notion d'écriture féminine' problématique, parle ainsi d'une expression artistique de la part des femmes qui brise avec les codes établis et bouleverse le langage afin de trouver un discours spécifique plus près du corps, des émotions et de l'innommable, bref de tout ce qui est réprimé par le contrat socio-symbolique¹²⁸³. La création littéraire féminine peut donc bel et bien se servir de traits esthétiques de cette 'écriture-femme' sans pour autant s'inscrire dans son cadre particulier et programmatique. Les œuvres de nos romancières mauriciennes témoignent aussi d'une telle esthétique, nous le verrons.

Finalement, un certain nombre de féministes, dont Kristeva, postulent un dépassement des conceptions féministes tant égalitaristes que différentialistes. Dans son article "Women's Time" (1979), la psychanalyste explore le rapport du mouvement féministe à la temporalité et fait état de deux temps : une conception historique et linéaire d'une part, une conception cyclique (répétitive, 'naturelle') ou monumentale (éternelle, mythique, voire atemporelle) de l'autre. Si Kristeva ne nie évidemment pas les nombreux effets bénéfiques des politiques identitaires féministes – contraception, avortement, salaire égal, reconnaissance professionnelle et politique... –, elle rejette aussi bien les approches universalistes (par exemple Beauvoir) qui négligent les différences sexuelles que la conception d'un langage féminin unique qu'elle considère impossible. Selon la théoricienne, un féminisme abouti et véritablement révolutionnaire ne se complait pas dans la consolidation du conformisme et une identification avec le pouvoir ou se pose comme une contresociété fétichiste – on court le risque du sexisme inversé (« inverted sexism », 1997 : 207) ; il n'investit pas non plus une quelconque mythologisation. En d'autres mots, les objectifs égalitaristes acquis (au moins en partie), Kristeva postule un dépassement des logiques de la spécificité féminine. Il s'agit plutôt d'affirmer un nouvel espace signifiant, une espace au-delà de l'unique pensée de la différence des sexes. Elle s' imagine cet espace ainsi :

[a] feminism [which] will be able to break free of its belief in Woman. Her power. Her writing, so as to channel this demand for difference into each and every element of the

¹²⁸² Gillian BEER, "Representing Women: Re-presenting the Past" (1987) (in Belsey & Moore 1997 : 75)

¹²⁸³ Cf. « to break the code, to shatter language, to find a specific discourse closer to the body and emotions, to the unnamable repressed by the social contract. » (Kristeva 1997 : 206)

female whole, and finally, to bring out the singularity of each woman, and beyond this, her multiplicities, her plural languages, beyond the horizon, beyond sight, beyond faith (*ibid.* 214)

Ces propos ne traduisent rien d'autre que le souhait de faire évoluer la pensée féministe vers les potentialités d'une subjectivité fluide ; vers l'idée d'une singularité et multiplicité de toute personne et la relativité de son existence symbolique et biologique ; c'est-à-dire vers une postmodernité qui ne tourne toutefois pas son dos à des questions sociales et qui reste à ce titre profondément tributaire de l'éthique. À la faveur du caractère possiblement multiple de l'identité du genre et en désaccord avec un code artificiel d'un langage féminin unifié, la théoricienne structuraliste est bien en avance par rapport à son temps. Nous verrons que son influence sur des perspectives déconstructivistes plus récentes est de taille.

Étant donné qu'au centre des luttes identitaires contre les inégalités, dévalorisations, sous-estimations et exclusions sexuées du champ politique et de la parole se trouve le combat sur le contrôle du corps féminin, il est intéressant d'avoir une perspective plus précise au sujet. Ce sont les travaux de Françoise Héritier – notamment ses deux œuvres majeures consacrées à la différence des sexes¹²⁸⁴ – dont un des principaux apports est d'avoir introduit la thématique du corps dans la réflexion anthropologique qui peuvent nous éclairer sur la question.

La question du corps : la différence des sexes et comment dissoudre les hiérarchies

S'opposant autant à une atomisation culturaliste qu'à un universalisme abstrait, l'ethno-anthropologue matérialiste soutient l'idée d'un certain nombre de « mécanismes invariants sous-jacents » (1996 : 36) qui font partie intégrante de la diversité de l'homme social. La différence des sexes qu'elle désigne comme « ce que le corps humain, donc la nature humaine, a de plus irréductible » (*ibid.* 254) est un de ces invariants universels. Héritier, pour qui le *social* n'est jamais réductible au *biologique* mais en découle (*ibid.* 275), observe que cette différence des sexes est « au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique » (*ibid.* 19). Le problème surgit donc quand le 'fait de nature' de la différence sexuée mène à ce qu'elle appelé « la valence différentielle des sexes », un artéfact qui exprime « un rapport conceptuel

¹²⁸⁴ Françoise HERITIER, *Masculin-féminin. I : La pensée de la différence* (Paris, Odile Jacob, 1996) et *Masculin-féminin. II : Dissoudre la hiérarchie* (Paris, Odile Jacob, 2002)

orienté, sinon toujours hiérarchique, entre le masculin et le féminin, traduisible en termes de poids, de temporalité [...], de valeur » (*ibid.* 24). En d'autres mots, il s'agit du pouvoir d'un sexe sur l'autre et de la valorisation de l'un et la dévalorisation de l'autre, établie dans une taxonomie du 'masculin' et du 'féminin' et ses correspondances suivantes : 'antérieur' vs 'postérieur', 'haut' vs 'bas', 'pur' vs 'impur', 'clair' vs 'sombre', 'fort' vs 'faible', 'majeur' vs 'mineur', 'actif' vs 'passif', 'ordre' vs 'désordre', 'ouverture' vs 'fermeture', 'mobile' vs 'sédentaire', 'droite' vs 'gauche', 'dense' vs 'vide', 'lourd' vs 'léger', 'sain' vs 'malsain', 'supérieur' vs 'inférieur', 'autorité' vs 'soumission', 'esprit' vs 'corps', 'culture' vs 'nature', 'abstrait' vs 'concret', 'transcendant' vs 'immanent'... Ce langage dualiste et antithétique, cette armature fondamentale d'oppositions, est selon Héritier « un des constituants élémentaires de tout système de représentation, de toute idéologie envisagée comme la traduction des rapports de forces », et *toujours*¹²⁸⁵ il exprimerait « la suprématie du masculin, c'est-à-dire du pouvoir » (*ibid.* 70). Celui-ci s'exprime par un corps de jugements de valeur en termes de 'qualités' ou de 'défauts' qui présente des caractéristiques différentielles comme irrémédiables et marque le féminin comme négatif. Il renvoie à une 'nature' morphologique, biologique, psychologique 'faible' des femmes qui légitimerait enfin leur assujettissement (*ibid.* 205-208). Une des rares valorisations à cet égard, la maternité, confine néanmoins les femmes *ipso facto* dans l'espace domestique et ses contraintes¹²⁸⁶.

Ces oppositions binaires doivent bien évidemment être considérées comme signes culturels et non comme porteurs d'un sens universel : « *le sens réside dans l'existence même de ces oppositions et non dans leur contenu, c'est le langage du jeu social et du pouvoir* » (*ibid.* 222). Or s'il est certes moins question de réalités tangibles que d'une pensée et d'un discours symboliques réducteurs, toute étude idéologique de quelque genre que soit connaît la solidité des mentalités et doctrines.

Après ces constats, Héritier en vient aux enjeux et programmes dans le tome II et la question se pose : est-il possible de dissoudre la hiérarchie des sexes ? Si le déséquilibre et la hiérarchisation du rapport masculin/féminin proviennent de l'appropriation de la fécondité féminine et sa répartition entre les hommes – « les hommes considèrent les femmes comme une *ressource* qui leur appartient pour qu'ils puissent se reproduire » (*idem* 2002 : 129) –, et si cet engrenage mène à la valence différentielle phallocentrique et patriarcale, il y a un levier crucial

¹²⁸⁵ Si Héritier ne peut pas rejeter entièrement le reproche d'un « double biais, ethnocentré et androcentré » (1996 : 208), elle en atténue toutefois la portée, et affirme la domination masculine comme étant une constante anthropologique.

¹²⁸⁶ Cf. « De même que la sexualité des femmes a été et est encore confisquée souvent violemment par les hommes dans la majeure partie du monde, le deuxième aspect de leur être qui les constitue dans leur spécificité, à savoir la maternité, est devenu le verrou dont la manipulation experte, tant intellectuelle que prosaïque dans le cadre de la domination masculine, les conduit à l'enlisement et à l'effacement de toutes leurs autres potentialités. » (Héritier 2002 : 355-356)

pour soulever le poids de la domination : permettre aux femmes de (re)prendre le contrôle de leur corps et de leur fécondité, ne plus être simple 'ressource'. Autrement dit, ce qui est en jeu c'est le droit à la contraception et tout ce que cela implique en amont (libre choix du conjoint, âge minimum au mariage, droit au divorce, reconnaissance juridique du viol conjugal...) ou en aval (droit à l'avortement...). Les autres éléments de la cause féminine (accès égal à l'éducation, parité politique, égalité professionnelle et salariale, partage de tâches dans les esprits et les mœurs...) ne peuvent avoir d'effet significatif sans ce premier levier essentiel.

Mais selon Héritier, c'est notamment sur le plan des mentalités que la lutte ardue de l'émancipation se situe : la transformation du regard, des comportements, des habitudes mentales, de la valeur sémantique des mots, bref des soubassements idéologiques primordiaux. Tout en étant libéré de nombreuses contraintes des temps anciens, l'héritage de l'évolution reste inchangé et la grille de lecture avec laquelle fonctionne la vie sociale moderne demeure souvent celle des catégories archaïques hiérarchisées immuables. Mise en place par une manipulation interprétative de données asymétriques concrètes et visibles (qui peuvent difficilement être niées), l'inégalité et la valence différentielle des sexes sont toujours d'une grande actualité dans l'imaginaire collectif, même dans les sociétés les plus développées¹²⁸⁷. Or on le sait, la modification des systèmes permanents et implicites de pensée est chose difficile : « les représentations ont la vie dure, et de plus elles fonctionnent dans nos pensées sans que nous ayons besoin de les convoquer et d'y réfléchir » (*ibid.* 14). Voilà des réflexions qui peuvent à notre avis être mises en lien avec l'*habitus* bourdieusien et les travaux du sociologue sur la domination masculine qui est l'exemple par excellence de la violence symbolique¹²⁸⁸.

Afin de dissoudre la hiérarchie, Héritier postule d'abroger la « volonté différentialiste absolue », parce que celle-ci « nie qu'il puisse y avoir compréhension, échange, complémentarité, coopération ». L'enjeu ne consiste donc pas d'aboutir à « un renversement qui reproduirait un système d'inégalité », mais à une « situation plus juste et plus cohérente avec

¹²⁸⁷ Héritier évoque par exemple l'écrasante majorité de petites filles dans des orphelinats en France et le grand déficit des naissances féminines dans de nombreux pays, sans parler de phénomènes plus graves, mais non moins répandus : le viol comme arme de guerre, l'imputation qu'est fait aux femmes en Afrique de la contamination du virus du sida, l'exclusion communautaire dont souffrent des veuves et des femmes ménopausées dans de nombreuses cultures...

¹²⁸⁸ Dans *La domination masculine* (1998b), Bourdieu parle de la permanence de la domination des hommes sur les femmes dans toutes les sociétés qui se met en place subtilement à travers un long mécanisme collectif de « socialisation du biologique et de biologisation du social » (9). À travers un processus de « déhistoricisation » (90), des différences d'ordre culturel – activités, préférences, habitudes... – s'intériorisent, se perpétuent et font apparaître ce qui est culturel, subjectif et acquis sous les traits du naturel, de l'objectif, de l'inné. La violence symbolique – « douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes » (7) – qui s'exerce à travers cet *habitus*, confère aux hommes et aux femmes un rôle fixe et prédéterminé. La domination est donc incorporée, en de termes bourdieusiens, il s'agit d'une « *somatization des rapports sociaux de domination* » (29). Déployant toute sa puissance dans l'implicite et l'inconscient, qui s'installe donc non pas à travers une idéologie ouverte, mais une pratique vécue, l'*habitus* sexuée androcentrique crée des conditions pour d'autres formes de violences plus explicites, sur le plan physique et économique.

nos savoirs » (*ibid.* 207). Un meilleur équilibre entre les sexes, une nouvelle répartition qui n'amalgame pas automatiquement le 'féminin' avec le 'néгатif' et un partage des responsabilités seraient la base d'une confiance réciproque et d'une plus grande harmonie.

Les freins sont évidemment nombreux et les évolutions majeures des dernières décennies concernent juste une partie de l'humanité tandis que pour l'autre, la mainmise sur la sexualité et la fécondité des femmes demeure le moteur de l'oppression (*ibid.* 393). Malgré les succès des engagements féministes et féminins, de nombreuses sociétés considèrent en effet toujours les femmes comme faisant partie de la propriété des hommes (*ibid.* 294). De manière générale, force est de voir que « la notion d'équilibre est une notion abstraite, qui n'existe pas dans la nature [...], les catégories dualistes sont toujours inégales en valeur » (*ibid.* 18-19). C'est donc bien non pas l'équilibre, mais un *meilleur* équilibre qu'il faut viser lors du combat des représentations. De plus, le corps (et donc la différence sexuée inscrite sur lui) reste « la matière première du symbolique » (*idem* 1996 : 234), car l'explication à tout problème complexe bute ultimement sur des évidences élémentaires. Par conséquent, le corps ne peut échapper à la représentation. À la force incontournable du symbolisme du corps s'ajoute le fait que la sexualité – avec ses pulsions, ses désirs ambigus, ses tabous, ses peurs, ses multiples rapports de domination symboliques et concrets –, reste un domaine des plus conflictuels, nonobstant l'émancipation des esprits. Enfin, malgré ces objections et malgré le fait que la connaissance ne saura certainement pas toujours influencer sur la politique, pour Héritier l'action est possible en raison du caractère même des systèmes de représentations, leurs non-clôture, leur dynamique, leurs failles¹²⁸⁹.

Comme le montre Butler, la différence sexuelle est produite à partir de la loi structuraliste (2005a : 118-126). La pensée d'Héritier est non seulement profondément matérialiste, mais aussi très ancrée dans l'anthropologie structuraliste lévi-straussienne. À travers un comparatisme qui vise théoriquement à la généralisation, elle s'intéresse donc davantage aux invariants et opère avec une traditionnelle distinction entre 'nature' et 'culture'. La question de l'homosexualité, entre autres, n'apparaît qu'en passant, car celle-ci se trouve à l'écart de l'ordre 'naturalisé' des choses dans les limites duquel s'exerce la vie sociale¹²⁹⁰. Or une telle pensée

¹²⁸⁹ Cf. « L'action est possible parce que le réel n'est pas entièrement déterminé, certes, mais aussi parce que aucun système de représentation n'est clos totalement sur lui-même. Tous présentent des béances, des failles, et négocient au coup par coup avec le réel. Aucun ne va jusqu'au bout de sa logique ; tous supportent des exceptions. » (Héritier 1996 : 12)

¹²⁹⁰ Cf. par exemple : « Tout ce [...] qui introduit des court-circuits ou des contaminations entre genres qui doivent être tenus séparés, est dangereux pour l'individu et pour la collectivité. Cet ordre limité des choses a des en deçà :

structurale dualiste paraît problématique dans des perspectives poststructuralistes qui soutiennent qu'elle naturalise et entérine des hiérarchies de genre et réifie les relations de subordination qui y sont liées. Ces nouvelles optiques tentent en effet d'ébranler le cadre fonctionnaliste dans lequel la théorie féministe s'est développée en politique identitaire (Butler 2005a : 275). Étant donné que nous situons notre travail dans les *postcolonial studies* qui doit beaucoup à la pensée poststructuraliste, rappelons que cette dernière a aussi fortement influencé lesdits *gender studies*. Il nous semble donc indispensable de discuter comment des approches postmodernes théorisent le féminin et le genre. On verra par la suite que sur le plan conceptuel, celles-ci correspondent moins aux revendications identitaires de ce que nous avons pensé ailleurs sous le label de *post-colonial* qu'aux dynamiques du *postcolonial*.

VII.1.2 Questions de genre : postmodernités

« For difference must not be merely tolerated, but seen as a fund of necessary polarities between which our creativity can spark. »

(Audre Lorde)

À comparer le féminisme (au pluriel) et le postmodernisme, un certain nombre de similitudes se dévoilent entre ces systèmes de pensée qui participent de la crise générale de l'autorité culturelle. Selon Linda Hutcheon¹²⁹¹, leur plus grand dénominateur commun est l'importance qu'ils accordent à la représentation vue comme un processus non pas neutre, mais porteur de divers soubassements doxologiques que les deux courants déconstruisent en termes d'idéologie. Il y a aussi des convergences certaines quant à la problématisation du corps, du désir et de la sexualité. En plus de ce partage de traits et d'investissements, on parlera d'influences réciproques. D'une part, le féminisme propose au postmodernisme d'inclure la notion de genre dans sa subversion de l'Homme universel. Il le fait réfléchir sur le corps féminin, notamment dans le domaine des arts visuels et des performances. En outre, il le soutient dans son entreprise de repenser les problèmes de l'(auto)représentation historique ainsi que le rapport traditionnel

l'inceste, l'homosexualité, l'autosexualité, et des au-delà : le monde surréel des divinités... » (Héritier 1996 : 124-125)

¹²⁹¹ Linda HUTCHEON, "Postmodernism and feminisms" (ch. 6 in Hutcheon 2005 : 137-164)

entre le personnel et le politique¹²⁹². D'autre part, les stratégies subversives postmodernistes – par exemple la parodie, les contre-représentations – peuvent être déployées par des artistes féministes à des fins déconstructivistes¹²⁹³.

Cependant les deux courants présentent des différences substantielles et ne doivent pas être confondus. D'une part, le postmodernisme décentre le sujet autonome et unitaire et de ce fait il n'a pas de position privilégiée et non problématique d'où s'énoncer. Il ne s'attaque en effet pas à une seule 'Vérité' ou un seul 'Récit universel' (Humanisme, Histoire, Religion, Progrès...). Ambivalent sur le plan politique, car à la fois complice de et contestataire des dominances culturelles, il agit de l'intérieur d'un système dont il fait la critique. Il manipule, mais ne transforme pas la signification, il disperse, mais ne (re)construit pas les structures de la subjectivité. Comme il ne théorise pas l'*agency*, le postmodernisme a donc seulement le *potentiel* d'être politique. Le féminisme d'autre part, va bien au-delà du 'seul' processus de rendre explicite et de déconstruire l'Idéologie. Par son discours où désir et politique sont entremêlés, il dévoile derrière les positions idéologiques communes de tous les 'Grands récits' le patriarcat. Comprendre les pratiques esthétiques et sociales dans le contexte des relations homme-femme à l'aide d'une telle 'vérité' est considéré comme étant la force et aussi, nécessairement, la limite des courants féministes¹²⁹⁴.

Si le postmodernisme peut permettre de poser des questions multiples et ainsi déconstruire les processus de signification, il n'échappe jamais au double codage : il est toujours conscient de l'interdépendance mutuelle du dominant et du contestataire¹²⁹⁵. Le féminisme en revanche est porteur de projets politiques de résistance non ambigus et ne se contente pas de 'simplement' exposer, car dans son éthos, les modes et formes artistiques ne changent que si les pratiques sociales changent. Il ne lui suffit donc pas de *dé-doxifier* les systèmes, mais il lui faut aussi les

¹²⁹² Hutcheon souligne en effet que le féminisme, lors du questionnement 'Qu'est ce qui constitue une narrative historique valide?', donne une nouvelle valeur emphatique aux notions d'expérience' et de 'personnel'. De ce fait, il aide le postmodernisme à 'dénaturaliser' la séparation conventionnelle entre le privé et le public. La théoricienne donne l'exemple des métafictiones historiographiques où, par des stratégies synecdoctiques, la fiction du registre personnel devient l'histoire ou le politique du registre public (« historiographic metafictiones in which the fictively personal becomes the historically – and thus politically – public in a kind of synecdochic fashion », 2005 : 156). En d'autres mots, une seule histoire devient l'histoire microcosmique de tout un peuple, communauté, race, sexe...

¹²⁹³ Cf. « postmodern strategies can be deployed by feminist artists to deconstructive ends – that is in order to *begin* the move towards change (a move that is not, in itself, part of the postmodern) » (Hutcheon 2005 : 145)

¹²⁹⁴ Cf. « feminisms [...] never suffer from this confusion of political agenda, partly because they have a position and a 'truth' that offer ways of understanding aesthetic and social practices in the light of the production of – and challenge to – gender relations. This is their strength and, in some people's eyes, their necessary limitation. » (Hutcheon 2005 : 149)

¹²⁹⁵ Cf. « the postmodern may offer art as the site of political struggle by its posing of multiple and deconstructing questions, but it does not seem able to make the move into political agenda. [...]it deconstructs the processes of signification. But it never escapes its double encoding: it is always aware of the mutual interdependence of the dominant and the contestatory. » (Hutcheon 2005 : 153)

modifier¹²⁹⁶. On l'aura vu, avec au centre la question politique (des représentations), cette brève comparaison entre féminisme et postmodernisme rappelle le débat épineux entre théoriciens matérialistes et poststructuralistes au sein des *postcolonial studies*.

* * *

Les deux mouvements prétendument contradictoires que sont le féminisme et la déconstruction peuvent néanmoins articuler entre eux – sur un mode de *liens disruptifs* – le travail de Diane Elam en apporte la démonstration. Pour la critique anglaise, les femmes sont à la fois déterminées et dans un processus permanent d'(auto)détermination, idée rendue dans le titre de son ouvrage¹²⁹⁷ qui transforme le terme de la 'mise en abyme' en celui de 'Ms. en abyme'. Elle exprime ses doutes quant à un langage féminin commun et exige du féminisme de se remettre en question lui-même, car sans interroger ses propres pratiques d'exclusion, il court le risque de conduire à des injustices sociales au nom de la libération¹²⁹⁸. Dans ce même sens, elle soutient que le féminisme ne devrait pas avoir peur de s'interdire une autorité épistémologique et dire ses propres incertitudes et incohérences. Une doctrine qui prétend savoir ce qu'est *une* ou *la* femme serait réductrice et interpréterait mal les multiples formes d'injustices sociales¹²⁹⁹. Selon Elam, la différence sexuelle est une différence parmi plusieurs et non pas automatiquement la marque absolue d'altérité : « feminism needs to remain open to the fact that sexual difference is one difference among many – not the only or always the most important difference, not the absolute mark of otherness » (1994 : 118). Une telle perspective est sensiblement tributaire de la pensée de Judith Butler, nom désormais incontournable pour la problématique du genre et qu'il nous semble capital d'introduire à cet endroit.

¹²⁹⁶ Cf. « feminisms want to go beyond this [exposition] to work to change those systems, not just 'de-doxify them » (Hutcheon 2005 : 148)

¹²⁹⁷ Diane ELAM, *Feminism and Deconstruction – Ms. en Abyeme* (London & New York, Routledge, 1994)

¹²⁹⁸ Cf. « Feminism must be wary of its appeals to the common oppression of women or even to a common language of women. For if feminists think that it has all the answers about women, if it never questions its own composition and exclusionary practices, it is destined to practise some of the worst forms of social injustice in the name of liberation. » (Elam 1994 : 31-32)

¹²⁹⁹ Cf. « a feminism that believes it knows what a woman is and what she can do both forecloses the limitless possibilities of women and misrepresents the various forms that social injustice can take. » (Elam 1994 : 32)

VII.1.2.1 Une pensée ‘troublante’ : la question du genre selon Judith Butler

Figure centrale des *queer studies* et du féminisme contemporain, Butler s’intéresse aussi bien à la déconstruction du genre qu’à celle des normes en général, notamment dans ses deux ouvrages majeurs, *Gender Trouble* (1990) et *Bodies that Matter* (1993)¹³⁰⁰. Articulant conjointement féminisme, psychanalyse et poststructuralisme, la philosophe américaine se situe entre théorie critique et *cultural studies*, au croisement entre le formel et le thématique, le monde académique et les mouvements sociaux. Elle se distancie d’un ‘simple’ jeu discursif postmoderne de même qu’elle réfute le label ‘post-féministe’, mais inscrit sa critique du féminisme et des catégories identitaires à l’intérieur des champs de pouvoirs concernés – « dans l’esprit de la critique interne » (2005a : 25) – élaborant autant sur Beauvoir, Irigaray et Wittig que sur Kristeva et Foucault. Si toute sa pensée porte sur « la possibilité de subvertir et déstabiliser les notions naturalisées et réifiées du genre » (110), la question centrale qui se pose est celle de savoir comment définir une politique féministe qui ne soit pas fondée sur l’identité de ‘la femme’. Mais plus largement, le trouble qu’elle introduit concerne autant notre manière de penser l’ordre sexuel que tout ordre symbolique et toute pédagogie identitaire. Quels sont donc les piliers de la pensée butlerienne ?

Butler engage une sérieuse critique de la théorie féministe conventionnelle. Fondée sur le constat d’un rapport « troublant » (30) entre lesbianisme et féminisme, elle souligne que celui-ci tend à « idéaliser certaines expressions du genre qui produisent en retour de nouvelles formes de hiérarchie et d’exclusion » (26). En d’autres termes, il érigerait en son sein le genre en norme exclusive avec pour résultat l’homophobie. Pour la philosophe, la différence sexuée prônée par le féminisme équivaut en effet à l’hétérosexisme. Ainsi non seulement l’homosexualité, mais aussi d’autres phénomènes *queer* – transsexualité, homoparentalité, pratiques ‘transgenres’ – ‘troublent’ le tableau d’un discours qui, quelque émancipateur qu’il se veuille, s’inscrit dans les limites de la *doxa* culturelle hégémonique exclusivement fondée sur un modèle *straight*, à savoir les structures genrées et sexuées binaires. S’opposant aux idées d’un « patriarcat universel » ou d’une sororité (subalterne) globale, la théoricienne affirme que « le « nous » féministe n’est jamais qu’une construction fantasmatique qui poursuit ses propres fins, sans reconnaître la complexité interne et l’indétermination du terme » (267). Même à des fins émancipatrices, elle

¹³⁰⁰ Judith BUTLER, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l’identité* ([orig. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990], Paris, La Découverte, 2005a) et : *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* ([orig. *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of “Sex”*, 1993] Paris, Éditions Amsterdam, 2009)

se prononce contre une essentialisation stratégique de *la* femme et ses implications coercitives et régulatrices¹³⁰¹.

Suivant une approche nietzschéenne et foucauldienne de la généalogie de la domination, Butler fait donc appel à « *une généalogie féministe* de la catégorie « femme » » qui saurait d'une part dévoiler la « matrice hétérosexuelle » (66) derrière les desseins féministes, de l'autre déstabiliser « le phallogentrisme et l'hétérosexualité obligatoire » (53) qu'elle comprend comme des « régimes de discours/pouvoir » (54). Elle tente alors de « dénaturer » les genres pour mettre à nu les présupposés les plus tenaces concernant leur caractère naturel ou évident et pour contrer la violence des normes qui les gouvernent, c'est-à-dire « une violence implicite au niveau des morphologies idéales du sexe » (43). En d'autres termes, elle veut montrer que les catégories fondamentales de sexe et de genre sont les *effets* et non pas la *cause* d'une certaine formation du pouvoir ; qu'elles ne peuvent exister sans les actes qui le constituent. Car selon la pensée butlerienne, « il n'y a pas d'identité préexistante à l'aune de laquelle jauger un acte ou un attribut » (266). L'identité est non pas un fait originel, mais un *effet* ; elle est toujours construite, produite, constituée, créée, provenant de divers discours de pouvoir. Quels sont alors les outils déployés pour une telle déconstruction ?

La phrase de Beauvoir « On ne naît pas femme, on le devient » du *Deuxième Sexe* (1949) est bien connue pour dire que l'appartenance de genre ne relève pas de l'inné, mais de l'acquis, que 'femme' est un accomplissement culturel dépendant, pour ses variations, du contexte spatio-temporel. Voilà ce qui rappelle la conception des « genres » en tant qu'*habitus* sexués selon Bourdieu (1998b). Or si l'idée du *devenir* est également l'argument central chez Butler, cela se manifeste différemment, par exemple à travers sa notion de « performativité ». Ce concept-clé lui permet de remettre en cause l'acceptation du 'genre' comme un 'simple' processus culturel qui ne fait que donner *un sens précis* à *un* sexe. La « performativité du genre » répond donc à la question de savoir par quel mécanisme est construit le genre. Elle est conçue afin de montrer que ce qu'on voit généralement dans le genre comme « une essence intérieure » est au contraire fabriqué à travers « une série ininterrompue d'actes » et surtout que « cette essence est posée en tant que telle dans et par la stylisation genrée du corps » (36). Mais Butler réfute l'idée qu'« un genre découle d'un sexe d'une manière et d'une seule » (67) ainsi que « le rapport mimétique entre le genre et le sexe où le genre est le parfait reflet du sexe » (68). Autrement dit, elle conteste le paradigme hétérosexuel où *le* 'féminin' ne peut être entendu comme attribut exprimant *le* 'femelle' et où *le* 'masculin' est le produit obligé *du* 'mâle'. D'une part, « [d]ire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des

¹³⁰¹ Cf. « On ne résout guère ce problème [de la représentation de la femme] en recourant à la catégorie « femme » à des fins purement « stratégiques », puisque les stratégies charrient toujours des significations qui excèdent les objectifs prévus » (Butler 2005a : 64)

différents actes qui constituent sa réalité » (259) ; de l'autre que le genre « constitue l'identité qu'il est censé être » (96). Le terme 'censé' souligne sans équivoque qu'il s'agit d'une supposition, admission, voire injonction venant d'un régime de pouvoir qui émet des normes, édicte des préceptes, érige des cadres auxquels l'identité est *censée* – donc *doit* – correspondre. Ce qui concerne surtout l'homosexualité se complique bien évidemment davantage au moment où la stabilité interne et la dualité des sexes ne sont plus données, donc dans le cas de la transsexualité, la bisexualité, de l'hermaphrodite (décrit symptomatiquement comme « intersexuel », 202). À s'interroger sur les résistances et subversions qu'une telle analyse peut permettre, il y a une figure centrale de la pensée butlerienne qui entre en jeu : celle du *drag*.

On le sait, le *drag* ou travesti détourne et retourne l'assignation normative des genres. Mais contrairement aux idées reçues sur les spectacles de travestissement, le genre n'est pas une simple invention de soi ou performance théâtrale¹³⁰². La philosophe s'oppose à l'objection qu'il s'agirait là juste d'une esthétique, mais parle d'une véritable résistance identitaire. En même temps, elle n'exalte pas la contre-culture du travesti ni ne romantise sa subversion¹³⁰³. Elle n'en fait pas un *exemplum*, mais se sert de son cas 'extra-ordinaire' et 'exceptionnel pour penser la 'norme' et la 'règle', c'est-à-dire pour dévoiler les mécanismes de la domination.

Butler soutient en effet que dans notre perception 'normale' le *drag* est interprété comme « une apparence trompeuse [...], un simple artifice, un jeu, une fausseté et une illusion d'optique », comme une « non-réalité » grâce à laquelle nous pensons savoir ce que nous sommes, ce qu'est « la réalité » (45). Or le travesti n'est pas une simple imitation d'un original ou la copie d'une identité primaire ; c'est plutôt une copie de la copie. « La répétition parodique de l'« original » dit-elle, « révèle que l'original n'est rien d'autre qu'une parodie de l'*idée* de nature et d'original » (107). Il s'agit donc d'« une imitation sans original » (261). De ce fait, le *drag* dévoile que la « cohérence hétérosexuelle » est une « fiction régulatrice », car « [*e*]n imitant le genre, le *drag* révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même – ainsi que sa contingence » (261). Son jeu mimique révèle ainsi que « nous ne faisons tous que nous travestir », c'est-à-dire nous conformer à des normes et au jeu social, sachant que cette « hétéronormativité ne fonctionne jamais parfaitement »¹³⁰⁴, que nul ne saura jamais entièrement la satisfaire.

¹³⁰² Cf. « [L]e genre n'est pas un artifice que l'on pourrait assumer ou enlever à volonté [...et] il n'est pas, par conséquent, l'effet d'un choix » (Butler 2009 : 12)

¹³⁰³ Cf. « Il serait erroné de voir le *drag* comme le paradigme de l'action subversive ou encore comme un modèle pour la capacité d'agir en politique » (Butler 2005a : 45)

¹³⁰⁴ Éric FASSIN, "Trouble-genre" (préface à l'édition française, 2005) in Butler 2005a : 16, 17). Notons qu'« hétéronormativité » est le terme qu'utilise Kraus (2005 : 24) pour traduire l'expression 'normative heterosexuality' de Butler.

À travers le *drag*, nous comprenons que ce qui est habituellement jugé comme *le 'réel' est, de facto*, une réalité qui peut être changée et transformée (Butler 2005a : 46). Son cas nous montre « comment le savoir naturalisé sur le genre circonscrit, préventivement et violemment, la réalité » (47). Finalement, les normes de genre, souvent en combinaison avec d'autres catégories 'normatives', ne font rien de moins que d'« établi[r] ce qui sera intelligiblement humain ou ne sera pas, ce qui sera considéré ou non comme « réel » » (47). La subversion du *drag* – au-delà d'un éloge aveugle¹³⁰⁵ – repose dans le fait que sa « déstabilisation permanente des identités les rend fluides et leur permet d'être signifiées et contextualisées de manière nouvelle » (261). Car la prolifération parodique des identités fait qu'il n'est plus possible aux voix dominantes d'invoquer des identités naturalisées ou essentielles. C'est à l'aide d'une telle déconstruction qu'on pourra « contrer la violence qu'exercent [*perform*] les normes de genre » (47). De manière générale, l'exemple du travesti sert à montrer que la supposée 'réalité' n'est pas aussi fixe que nous le pensons. Il donne à voir « combien l'effet fantasmatique de l'identité durable est une construction politiquement vulnérable » (265). Théoriser la figure du *drag* a donc une double signification qu'on pourra appliquer pour bien d'autres dynamiques identitaires : d'une part, dénoncer des souffrances bien réelles de ceux placés par la 'norme' dans l'« anormal », l'« irréel » et l'« inhumain » ; de l'autre, révéler comment fonctionne la domination et fournir des instruments pour agir contre ses logiques. Avec un constructivisme pareil, comment peut s'aborder la question de l'*agency* ?

Selon Butler, « si le sujet est culturellement construit, il n'en perd pas pour autant sa capacité d'agir » (268). On peut agir sans un « je » pré-discursif et être *constitué* par le discours ne signifie pas être *assigné* ou *fixé* par lui au point d'être condamné à l'immobilisme. Elle soutient que « [l]e sujet n'est pas *déterminé* par les règles qui le créent, parce que la signification n'est *pas un acte fondateur, mais un processus régulé de répétition* » (271). Et c'est à ce niveau de la répétition subversive et du jeu avec des représentations que l'*agency* se situe. De plus, malgré sa critique radicale des catégories de l'identité et tout en étant consciente des limites inhérentes aux politiques identitaires, la théoricienne se prononce en faveur d'une reconnaissance du statut de minorité sexuelle qu'elle considère comme une « nécessité vitale » (49). Elle ne refuse donc pas entièrement l'emploi de l'identité dans la politique¹³⁰⁶. Car non seulement « [i]l n'y a pas de position politique qui soit pure de tout pouvoir » (50), mais le pouvoir, loin d'être une simple

¹³⁰⁵ Cf. « En soi, la parodie n'est pas subversive il faut encore chercher à comprendre comment certaines répétitions parodiques sont vraiment perturbantes, sèment réellement le trouble, et lesquelles finissent pas être domestiquées et circuler de nouveau comme des instruments de la domination culturelle » (Butler 2005a : 262). Dans *Bodies that Matter*, l'auteure revient sur l'ambivalence du *drag* pour élaborer sur le fait que le travestissement peut être autant une subversion et dénaturalisation des normes de genre dominantes que de leur réidéologie (2009 : 132-144). Quoi qu'il en soit, on est impliqué dans les régimes de pouvoir qu'on affronte.

¹³⁰⁶ Cf. « Mobiliser des catégories identitaires à des fins de politisation, c'est toujours courir le risque imminent de voir l'identité devenir l'instrument du pouvoir auquel on s'oppose. Ce n'est pas une raison pour ne pas l'utiliser, ou être utilisé-e par, l'identité. » (Butler 2005a : 49-50)

affaire d'hierarchies, se caractérise aussi par « ses dimensions politiquement productives » (49) ; il ne se résume pas à la répression, mais est producteur de sujets.

Objections, réserves

Il n'est pas étonnant que la pensée butlerienne soit objet de critiques. On s'interroge sur son constructivisme et notamment sur de la matérialité du corps, de même que sur le champ d'application d'une telle théorie féministe. Or, d'une part, son idée centrale que le genre et le sexe sont construits et qu'il s'agit de pratiques discursives ininterrompues (108) ne signifie pas qu'on a affaire à des illusions ou de purs artifices. Elle nous aide plutôt à comprendre que certaines configurations du genre – l'hétérosexualité – obtiennent un statut hégémonique, prennent la place du 'réel', et parviennent, à travers des processus performatifs constamment répétés, à naturaliser leur logique, leur métaphysique, leur ontologie (109). Loin d'être une seule intellectualisation à l'écart des réalités sociales, une telle théorie est pleinement politique parce qu'elle peut révéler la production des normes, des catégories, de l'ordre symbolique par des relations de pouvoir, ses logiques et injonctions normatives, son appareil régulateur. Et comme le dit Fassin, cette conscience de « l'emprise des normes » peut nous pousser vers une « prise sur les normes » (2005a : 15). Notons par ailleurs que si Butler propose la possibilité de faire de la politique sans un sujet stable, certaines féministes postmodernes vont encore plus loin, à l'instar d'Elam¹³⁰⁷.

Une autre réserve majeure concerne le corps. Peut-on démentir sa matérialité ? En fait, si la « dénaturalisation » du genre qu'opère Butler refuse l'idée de la liberté du sujet souverain, elle ne nie pas pour autant la matière ou la nature ni ne les rend moins réelles. Pour la philosophe, le

¹³⁰⁷ Elam (1994) qui se situe à l'interstice de la déconstruction, du féminisme et de l'éthique, postule une politique sans le sujet qu'elle théorise sous la notion d'« activisme éthique » (« ethical activism »). Elle s'oppose aux critiques qui considèrent que l'accent mis par la déconstruction sur l'indécision (« undecidability ») ou l'indétermination (« indeterminacy ») rend la politique impossible. Au contraire, considérant la politique comme une tentative de gérer les différences (« the attempt to handle differences »), il ne pourrait y avoir une signification déterminée ce qui n'équivaudrait pas à un relativisme nihiliste, mais permettrait d'imaginer des espaces politiques *autres* : « imagine other political spaces – spaces of political otherness » (84). Selon Elam, les décisions – par exemple concernant l'avortement, le viol – ne peuvent donc être prises ni par avance ni pour tous les individus. Son 'activisme éthique' exige que les jugements soient faits sans légitimation par des vérités transcendantales, des droits naturels ou l'assurance par des sujets (« self-present subjects », 88) et repose sur trois piliers : d'abord, un abandon de l'*agency* subjective ; puis, une prise de distance par rapport à des logiques pragmatiques ; enfin, une non-fermeture des jugements. Fortement tributaire de la pensée derridienne, il y a un sens de la communauté de la 'solidarité sans fondement' (« groundless solidarity », 108) qui équivaut au respect total de la différence, à la frontière floue entre individu et groupe, au refus d'une totalité organique et stable ainsi que d'une 'vérité' présociale, au rejet d'*a priori* moraux et d'universels, à la négociation continue, enfin à une action politique contingente et sans fin. Selon une telle conception, le genre – loin d'être l'unique facteur d'altérité s'inscrit dans un réseau complexe de dynamiques identitaires.

corps n'est pas une réalité préalable et préexistante, il n'est pas « pré-discursif » (249). Il est en revanche l'*effet* de régulations sociales, d'assignations et d'injonctions normatives ; autrement dit, le corps et la matière existent, mais ils sont les produits d'une histoire et d'un contexte sociaux. Cette problématique du corps est clarifiée dans *Bodies that Matter* (1993)¹³⁰⁸.

Enfin, depuis notre perspective postcoloniale, on doit bien évidemment se demander si la théorie radicale du (trouble dans le) genre peut trouver son acceptation au-delà des contextes socioculturels et historiques à partir desquels elle est énoncée. Ne serait-ce pas quelque chose qui concerne davantage les sociétés démocratiques du monde occidental avec son « surcroît de liberté » (Fassin 2005 : 19) ? C'est là une réserve qui ne peut être ignorée et nous reviendrons sur les débats d'une spécificité du féminisme ou de l'identité féminine dans le lieu post-colonial. Or soulignons d'ores et déjà que si le 'trouble dans le genre' a bel et bien plus d'espace pour s'exprimer dans l'espace démocratique, cela ne veut pas dire que de tels phénomènes n'existent pas ailleurs, mais juste que les assignations sexuelles normatives – comme d'autres normes souvent – y sont (au moins officiellement) plus figées. S'il est vrai qu'on voit mal à l'heure actuelle une *Love Parade* ou un *Gay Pride* à Dakar, Nairobi, Antananarivo ou au Caire, on constate que de telles manifestations ont lieu depuis longtemps dans certaines villes du Sud, par exemple à Johannesburg, et ont fait récemment des premières ailleurs (Jakarta, Shanghai, Delhi, La Havane...). En même temps, on connaît l'argument que dans des pays où la domination patriarcale demeure très forte, les luttes contre les discriminations liées au genre ne pourraient pas encore se faire pour les droits des *queer* et d'autres sujets fragmentés. Une sorte de logique de préséance voudrait donc qu'on doive penser prioritairement aux sujets dits 'stables et à la libération des femmes et on souligne qu'il serait normal que le débat sur le mariage homosexuel – épineux et loin d'être cause gagnée dans de nombreux pays occidentaux – n'est pas d'actualité pour des espaces où le mariage arrangé est monnaie courante et le divorce et bien d'autres droits civils sont interdit aux femmes. Historiquement, un tel raisonnement est logique si l'on pense au fait que les courants *queer* se sont développés bien après certaines victoires

¹³⁰⁸ Selon Butler, la matière est toujours quelque chose qui est devenue matière, qui s'est stabilisée comme telle au fil du temps, par des processus de répétition, de sédimentation, de solidification. L'apparence de la fixité, de la durabilité et de l'irréductibilité est donc un *effet* de pouvoir. En réitérant et en re-citant en permanence certaines normes régulatrices, le discours crée ce qu'il ne semble que nommer, ce par quoi la notion de la *performativité* entre en jeu. La performativité n'est pas « un acte par lequel un sujet fait advenir à l'existence ce qu'elle/il nomme, mais plutôt comme le pouvoir réitératif du discours de produire les phénomènes qu'il régule et impose » (2009 : 16-17). La matérialité doit ainsi être comprise comme « l'effet le plus productif du pouvoir » (16). Autrement dit, la matérialité du corps est une matérialisation d'une norme régulatrice qui se constitue incessamment dans sa spécificité historique. En conséquence, penser le corps comme étant construit n'a rien à voir avec l'arbitraire ou le volontarisme. Le corps naît toujours au sein de certaines contraintes, limites, normes, exclusions, abjections, au sein d'une matrice genrée. En d'autres termes, nous n'aurons jamais accès au réel du sexe – et d'autres catégories identitaires fondamentales – que médiatement, à travers nos schèmes culturels. Le sexe, comme le genre constituent une catégorie normative, « une norme culturelle », donc historique, « qui gouverne la matérialisation des corps » (17). Et c'est justement dans le fait que « ces schémas régulateurs ne sont pas des structures intemporelles », mais, à travers les processus de réitération, des « critères d'intelligibilité historiquement révisables » (28) que des failles et des fissures apparaissent et peuvent être investies.

féministes. Or, non seulement avons-nous vu d'une part avec Butler que l'engagement féministe s'inscrit souvent dans une logique d'hétéronormativité et ne pense pas le sexe et le genre au-delà de ses schémas habituels. De manière générale, la théoricienne constate d'ailleurs une nouvelle orthodoxie de gauche qui, hostile à la déconstruction et invoquant faussement une unité marxiste, relègue des interrogations sur la race et le genre à la marge 'culturelle'¹³⁰⁹ ; une réflexion qui vise *a priori* la gauche conservatrice aux États-Unis, mais qui a une portée bien plus grande. Mais d'autre part, force est de souligner que dans la contemporanéité multiple du monde post-colonial, les ouvertures ne se font plus toujours de manière successive, mais doivent être négociées et articulées conjointement et/ou parallèlement. En d'autres mots, le combat anti-patriarcal devrait s'inscrire dans une discussion plus large concernant les violences sur le plan des genres. Sans aucun doute, la pensée de Butler peut être utile ici.

Se situant dans le dépassement d'approches identitaires conventionnelles, sa déconstruction n'est pas une quelconque « annonce d'un monde gynocentrique » (30) et aucunement prescriptive. Désireuse « d'ouvrir le champ des possibles en matière de genre sans dicter ce qu'il fallait réaliser » (26), elle théorise l'au-delà du binaire et de l'unitaire et elle postule de faire de « l'incomplétude » (81) une caractéristique essentielle de la catégorie de 'femme' ce par quoi celle-ci devient « un site de significations toujours ouvertes à la contestation » (82). Il est symptomatique que la figure de la lesbienne et de l'homosexuel deviennent ici « une sorte de troisième genre susceptible de transcender la réduction binaire du sexe imposée par le système de l'hétérosexualité » (87). Une telle pensée est hautement émancipatrice dans le domaine de la construction, la réification et l'instrumentalisation des normes, qu'il s'agisse du genre, de la sexualité et d'autres déclinaisons de l'identité.

¹³⁰⁹ Dans un article intitulé "Merely Cultural" (in *Social Text*, n° 52/53, « Queer Transexions of Race, Nation, and Gender » 1997 : 265-277), Butler critique sévèrement certains courants néoconservateurs de la gauche qui font appel à une unification comme toute discriminatrice. Basés sur la présomption – que la théoricienne rejette – que le poststructuralisme, avec sa paralysie politique et son relativisme, serait un obstacle aux propositions systématiques et universalistes du marxisme, ces courants opèrent en effet sur une distinction anachronique entre le 'matériel'/'économique' et le 'culturel' et excluent les dynamiques raciales et genrées de leurs investissements. Notamment des luttes d'homosexuels et de lesbiennes sont généralement écartées comme seulement culturelles et donc situées au bout du spectre politique : « Considered inessential to what is most pressing in material life, queer politics is regularly figured by the orthodoxy as the cultural extreme of politicization » (270). La critique de Butler est alors sans équivoque : « How does the new orthodoxy on the Left work in tandem with a social and sexual conservatism that seeks to make questions of race and sexuality secondary to the "real" business of politics, producing a new and eerie political formation of neoconservative Marxisms? » (268)

Outils pour théoriser au-delà du genre

Si Butler nous fournit des instruments pour réfléchir sur les normes et taxonomies qui contribuent à établir ce qu'est l'identité dite éternelle et la frontière qui sépare l'humain de l'inhumain, on peut se demander quels analogies et parallèles épistémologiques sont possibles avec d'autres champs du pouvoir et des systèmes symboliques. Qu'en est-il notamment de la question de l'ethnicité et de la race ?

Tout d'abord, force est de souligner que la philosophe s'engage ouvertement contre le racisme et dans ses apparitions publiques, elle soutient que l'homophobie va souvent de pair avec les discriminations raciales, de même qu'elle prévient que le *mainstream* de la pensée *queer* n'est pas exempt de xénophobie. Il peut donc être question de marginalisations multiples à ce sujet et le cas de la féministe américaine Audre Lorde et ses identités discriminées – femme, lesbienne, noire – peuvent en être exemplaires. Mais retournons à la pensée butlerienne.

Il nous semble que son constructivisme n'est pas sans rappeler les travaux de Bonniol (1992) et de Benoist (1992) sur des généalogies raciales et le métissage aux Antilles. Sans aucun doute, le *trouble* qu'elle introduit dans le genre afin de déminer des discours détenteurs de 'vérité' et des pédagogies excluant des minorités peut être mis en lien avec le paradigme du *performatif* de Bhabha et d'autres de ses concepts. Penser l'au-delà de la grille de l'hétérosexualité obligée comme un *tiers espace*, le *queer* comme manifestation de l'*hybride* permet à notre avis un comparatisme complexe et fructueux avec des rapprochements (mais aussi des différences) intéressants. Butler elle-même montre par ailleurs son affinité avec les travaux du théoricien indo-américain, notamment sur les problématiques mimétiques du sujet postcolonial (2005a : 37), fait référence au matérialisme culturel de Spivak et évoque *Peau noire, masques blancs* (1952) de Fanon. Or même si la race n'est pas au centre de *Gender Trouble*, la philosophe est plus explicite que cela. Elle constate en effet une « intersection décisive » (38) entre le genre et la race et affirme que beaucoup de normes de genre « se trouvent renforcés par des codes de pureté raciale et des tabous sur le métissage » (47). Parlant de la sexualité racialisée, elle affirme que ces tabous sont « essentiels aux formes naturalisées et dénaturalisées que prend le genre » (49). Si on voit donc que ces deux catégories fondamentales de l'identité peuvent s'articuler conjointement chez Butler – une perspective qui fait des émules dans la recherche actuelle¹³¹⁰ –, elle est toutefois contre une simple analogie et appelle à plus d'une théorie constructiviste du

¹³¹⁰ Nous pensons ici à Elsa Dorlin qui s'intéresse à la production des normes sexuelles et raciales et met en relation les pensées fanoniennes à la théorie de Butler (cf. "Défaire le genre, défaire la race", communication au colloque international "Questions à Judith Butler", 14 mars 2008, Université de Poitiers, [en ligne] : < <http://uptv.univ-poitiers.fr/web/canal/61/theme/28/manif/176/video/1570/index.html> >).

pouvoir ainsi que leur articulation. Dans *Bodies that Matter* (1993), le lien entre race et genre/sexe est encore davantage développé¹³¹¹.

Réfléchir avec ce bagage conceptuel qui semble à notre avis s'harmoniser particulièrement avec certaines perspectives postcoloniales sur le cas mauricien autrement qu'en termes de genre serait sans aucun doute fécond. Les analyses au chapitre VI par exemple, – quant aux 'presque-blancs' et d'autres figures de l'hybride – ont bel et bien montré la puissance des présupposés normatifs en termes de race et de couleur de peau, les normes corporelles restrictives et les hantises de la discontinuité et de l'incohérence identitaires. Certains romanciers ont également mis en scène la possibilité et l'importance de démystifier et subvertir ces dynamiques idéologiques manichéennes et ethnicistes par des identités et conceptions métisses. Car nous l'avons vu, certains corps sont valorisés par les assignations normatives (blancs, mâles, hétérosexuels) tandis que d'autres sont produits comme objets, rejetés dans un dehors invivable, parce que non-conforme aux schémas naturalisés et fantasmés. Ces écrivains et leurs personnages sèment donc le 'trouble' comme le fait Butler ce qui est quelque peu l'équivalent du 'désordre', ce terme normatif qu'on relève souvent dans les textes littéraires de l'île¹³¹². Il suffit de penser à l'univers « para-naturel » d'Ananda Devi qui, à travers la mise en scène d'« êtres socialement "impossibles", illisibles, irréalisables, irréels et illégitimes » (Butler 2005a : 26) s'engage en faveur d'identités (féminines) qui ne se laissent pas concevoir en de termes stables ou permanents. De manière générale, dans la terminologie de la philosophe, le communalisme peut se lire comme une « fiction sociale prédominante et contraignante » (264). Il nous semble également que sa théorie de la productivité du pouvoir s'applique au système de représentation politique en vigueur à Maurice et dévoile comment le discours officiel produit des classifications multiculturalistes qui correspondent à une logique diasporique

¹³¹¹ Butler développe en effet le lien de ces deux vecteurs du pouvoir à plusieurs endroits de *Bodies that Matter* tout en se référant en partie à un certain nombre de chercheurs des *postcolonial studies* (notamment Anzaldúa, Spivak, Mohanty et Bhabha, mais aussi hooks, Gilroy, Fanon et JanMohamed). Elle soutient l'idée que la 'race', à l'instar du 'sexe', peut acquérir, à travers des pratiques répétitives et rituelles, un « effet naturalisé » (2009 : 24) avec tout ce que cela comporte en termes de performativité du pouvoir et des processus de (dé)construction identitaire. Butler considère également la blanchitude et l'hétérosexualité pareillement comme des « positions subjectives hégémoniques » (122) et souligne que le l'homosexualité et le mélange racial convergent dans le fait d'être respectivement extérieur à une hétérosexualité normative et une reproduction raciale 'pure' qui s'opère par diverses « injonctions raciales » (171). Quant aux catégories de la 'race' et de la 'différence sexuelle', la philosophe dit qu'il faut « lire non seulement leur convergence, mais [investir] les sites où l'une ne peut se constituer qu'au travers de l'autre » (172). Cela est essentiel selon Butler pour lire des phénomènes tels que la « racialisation de la sexualité » (185). Enfin, elle se pare contre le malentendu du purement discursif, car « affirmer que la race est produite, qu'elle est construite, ou même qu'elle a le statut d'une fiction, ce n'est pas suggérer qu'elle soit artificielle ou qu'on puisse s'en passer [...], cela ne prive en aucune manière le terme de sa force dans la vie » (32-33).

¹³¹² Cela est particulièrement saillant sur le plan de l'identité féminine : « Le concept de l'ordre est d'une importance primordiale dans le roman mauricien d'expression française car il est le garant du statu quo prôné par le patriarcat » (Boolell & Cuniah 2000 : 132).

conservatrice¹³¹³. Son appel à « étendre [la] légitimité à des corps qu'on a jusque-là considérés comme faux, irréels et inintelligibles » (2005a : 47) concerne tout autant la question du métissage et des 'déviations' de la grille communaliste mauricienne. Dans un sens plus vaste, cet élargissement du 'légitime', du 'tolérable' et de la 'marge de manœuvre' est exactement ce que postule la perspective de l'interculturalité.

Certes ciblée avant tout sur les minorités sexuelles, la pensée de Butler qui vise « à mettre en question des vérités *a priori* évidentes, et par là même oppressantes » (2005a : 41) donne des outils conceptuels pour combattre les soubassements idéologiques des discriminations contre toutes les minorités. Elle nous pousse à interroger « le champ sédimenté et réifié de la « réalité » » et que cette 'réalité' n'est ni fixe ni éternelle, mais « pourrait être construite autrement » (46). En d'autres mots, elle nous sensibilise à la violence symbolique qu'exerce la savoir naturalisé sur la réalité. Que tenons-nous pour *le 'naturel', la 'vérité', l'original', l'authentique', la 'norme'* dans les catégories fondamentales de l'identité ? La philosophe déconstruit ces supposées 'vérités' intérieures et se prononce contre la prétention et le geste totalisants des politiques identitaires qui, souvent, ne sont que l'inversion de l'argument de la stratégie de l'opresseur, et donc forcément limitées. Butler nous permet de réfléchir sur une

¹³¹³ Pour cette théorie sur la productivité du pouvoir, appliquée notamment au domaine juridique, Butler élabore sur une lecture que Derrida fait d'une parabole de Kafka, *Devant La Loi*, fragment du *Procès* (1925). Butler soutient l'idée que le pouvoir « produit » incontestablement ce qu'il prétend simplement représenter » (2005a : 61). En analogie, on pourra dire que la matrice multiculturaliste ne fait pas seulement 'représenter' l'idée des groupes éthiques distincts – selon son discours officiel –, mais produit et consolide cette idée comme naturelle ; autrement dit « la loi » – c'est-à-dire la pédagogie différentialiste – produit l'idée d'une pureté raciale originelle, 'naturelle', mythique... « avant la loi » afin de s'assurer, à travers cette fabrication des origines, de « légitimer en retour l'hégémonie régulatrice de cette même loi » (*ibid.* 61). L'hypothèse que le « sujet » – en l'occurrence le sujet qui correspond à la catégorie communautariste stable – soit « érigé par la loi en fondement fictif de sa propre visée à la légitimité » (*ibid.* 62) est donc très révélatrice. Force est en effet de voir que « cet « avant » porte toujours déjà la marque de fabrication autojustificative des intérêts présents et futurs » (*ibid.* 115). Une telle pensée nous montre comment les catégories sont construites et contenues dans des structures de pouvoir à des fins culturelles conservatrices. Car il n'est pas rare que le discours diasporique dominant invoque l'identité d'un sujet antérieur anhistorique homogène, cohérent, unique, permanent, continu, stable, intègre, intelligible... qui servira de prémisses fondatrices d'une ontologie de la pureté raciale. Or, selon Butler, l'ontologie n'est pas un fondement, mais « une injonction normative qui opère insidieusement en se faisant passer dans le discours politique pour son fondement nécessaire » (*ibid.* 275). Ainsi, dans la matrice communaliste, 'Franco-', 'Sino-', 'Indo-Mauricien', 'Créole', 'Musulman' sont supposés respectivement dénoter une *seule* et *même* identité, un signifiant stable. En d'autres termes, les ambiguïtés, les discontinuités et les incohérences dans les réalités métisses et les pratiques hybrides tendent à être gommées et redécrites dans le cadre homogène et réifié de la grille ethniciste. En conséquence, les recensements par exemple doivent être considérés comme des pratiques régulatrices – dont la force réside dans leur capacité à réduire à travers un appareil d'exclusions les différents sens possibles de l'identité – qui cherchent à uniformiser l'appartenance ethnique à travers la matrice communaliste obligatoire. Face à cela, la pensée butlerienne permet de proposer comme « idéal normatif, la contrainte en moins » ce qu'elle appelle « l'incomplétude définitionnelle de la catégorie » (*ibid.* 82), donc d'admettre certaines formes de fragmentation et non 'idéales', être conscient de phénomènes de la différenciation, s'opposer aux clôtures définitionnelles, ouvrir l'horizon des possibilités pour les configurations de race et d'ethnicité.

forme d'engagement « qui ferait de la variabilité dans la construction de l'identité une exigence tant méthodologique que normative, pour ne pas dire un but politique » (66). Enfin – et on notera ici sa proximité avec la philosophie politique radicale d'Ernesto Laclau et de Slavoj Žižek –, cette posture dynamique et autocritique s'inscrit dans rien de moins que l'idéal d'une démocratie plus juste¹³¹⁴.

Avec Butler, nous voyons que marxisme, déconstruction et féminisme peuvent trouver une articulation, une approche qui rappelle celle de ces théoriciens postcoloniaux qui travaillent dans l'au-delà des frontières disciplinaires – on pense entre autres au *cultural materialism* de Hall, Gilroy et Spivak, mais aussi à Bhabha. Cette indispensable (et difficile) mise en relation entre les écoles de pensée concernera aussi le débat sur le genre dans l'espace post-colonial.

VII.1.3 Questions de genre : postcolonialités

« Women are constituted as women through the complex interaction between class, culture, religion and other ideological institutions and frameworks. They are not “women” – a coherent group – solely on the basis of a particular economic system or policy. »

(Chandra Talpade Mohanty)

La pensée et l'engagement féministes sont d'une grande importance depuis la perspective postcoloniale, sachant que l'étiquette 'féminisme postcolonial' regroupe en lui un grand nombre de courants et d'orientations critiques différents. La relation intime entre le 'postcolonial' et le 'féministe' vient du fait que d'une part, on retrouve des analogies dans les rapports de force et les schémas de dominations patriarcaux et (post)coloniaux ; que de l'autre de nombreux débats ont posé la question des priorités des politiques dans l'espace (post-)colonial. La question de savoir si le facteur socio-économique et ethno-racial ou le rapport de genre joue le rôle central dans la domination de ces femmes – et lequel des deux, par conséquent, doit être adressé en

¹³¹⁴ Cf. « La compréhension dialogique implique aussi en partie d'accepter la divergence, la fracture, le séparatisme et la fragmentation comme des éléments constitutifs du processus, souvent sinueux, de démocratisation » (Butler 2005a : 81). Chez Laclau par exemple, on lira le constat d'une ambiguïté inhérente dans toute relation antagoniste d'où il déduit le postulat qu'un particularisme ne peut être réellement porté vers une évolution qu'en rejetant à la fois ce qui dénie son identité que cette identité elle-même : « a particularism really committed to change can only do so by rejecting both what denies its own identity and that identity itself. [...]the rejection of the other cannot be radical elimination [...] but constant renegotiation of the forms of his present » (2007a : 30).

premier pour des investissements identitaires – a fait couler beaucoup d’encre et provoqué une scission entre certaines féministes occidentales et postcoloniales.

VII.1.3.1 Féminisme et postcolonialisme : à la croisée des marginalités ?

Dans un article de 1989, Bill Ashcroft trace le parallèle et les intérêts communs entre la théorie postcoloniale et le discours féministe et parle de *‘intersecting marginalities’*¹³¹⁵, donc de courants et mouvements identitaires qui convergent de par leur position à la marge des discours dominants et qui partageant un certain nombre de stratégies d’affirmation et de résistance. Les deux écoles de pensée et les activités militantes qui en émanent interagissent effectivement à plusieurs niveaux.

D’abord, le colonialisme et l’impérialisme exercent aussi bien que le patriarcat des formes analogues de domination, de marginalisation, de relégation à la position de *l’autre*, bien entendu avec des vecteurs et des cibles différents. Ce qui représente ici le rapport entre le colonisateur et le colonisé en général correspond là à la relation entre hommes et femmes. Il n’est par ailleurs pas rare d’entendre l’idée du viol comme métaphore par excellence de l’acte colonisateur. On pourrait dire *grosso modo* que le postcolonialisme rejette la colonisation politique et économique tandis que la pensée féministe se positionne contre la ‘colonisation’ sur le plan sexuel. Une autre métaphore-clé partagée est celle du *regard* dominant, bien connu notamment des travaux fanoniens – développés, nous l’avons vu, chez Mbembe (2007) sous la notion de « (pou)voir » – et ce que la théorie postcoloniale conceptualise sous le terme de *‘colonial gaze’*¹³¹⁶. De manière similaire, la domination concerne donc non seulement des violences physiques (militaires, matérielles, corporelles...), mais aussi, et notamment, le domaine idéologico-discursif qui, en général, sert de base pour légitimer les actes oppressifs et répressifs. On connaît la logique des représentations ‘exogènes’, construites par le dominant et propageant des généralisations et stéréotypes (*la femme, l’indigène, le Noir...*) gommant l’hétérogénéité et la complexité de la réalité. C’est ici que la féminisation du colonisé telle que Said l’analyse dans

¹³¹⁵ Bill ASHCROFT, “Intersecting marginalities: post-colonialism and feminism” (in *Kunapipi*, vol. XI, n° 2, 1989 : 23-35)

¹³¹⁶ Une des stratégies les plus puissantes de la domination coloniale, ce ‘gaze’ correspond au regard du *‘grand-autre’* avec lequel l’identification, l’objectification et l’assujettissement sont instaurés : « the imperial gaze defines the identity of the subject, objectifies it within the identifying system of power relations and confirms its subalternity and powerlessness » (Ashcroft *et al.* 2000 : 226).

Orientalisme (1978) prend toute son ampleur¹³¹⁷. On pourra donc voir sans aucun doute des parallèles entre le rapport conceptuel orienté, idéologique et hiérarchisé de « la valence différentielle des sexes » développée par Héritier (1996, 2002) et la notion d'« allégorie manichéenne coloniale » selon JanMohamed (1985). C'est ce que montre Gilman qui affirme dans ses travaux sur la production de stéréotypes racialisés au XIX^e siècle dont nous avons parlé au chapitre précédent que l'altérité raciale et sexuelle provient de la même structure profonde. Par ailleurs, comme le dit Charles Taylor en 1990, le féminisme contemporain, à l'instar des discussions sur le multiculturalisme et les relations de race, est « sous-tendu[] par le postulat que le déni de reconnaissance peut être une forme d'oppression (2009 : 55). Que les appartenances de genre et d'ethnicité soient similairement marquées par le stigmate de l'exclusion montre le cas de la perception du sida dans l'imaginaire collectif de certains pays africains où sexisme et xénophobie se serrent la main¹³¹⁸.

Le postcolonialisme et le féminisme doivent donc faire état des nombreuses similarités quant aux formes de domination face aux groupes et populations qu'ils représentent, et il n'est pas étonnant de retrouver des analogies également sur le plan de l'appropriation identitaire et de l'*agency*. Si l'on se rappelle la fameuse formule rushdienne (1981) selon laquelle il importe de « contre-attaquer par l'écriture » – notion qui s'est désormais diversifiée –, ou bien celle de Said (1994) d'une interprétation « en contre-point » (« *contrapuntal* »), pour lutter sur le plan discursif contre les violences symboliques et matérielles (post)coloniales, de tels appels concernent similairement l'expression des femmes. Un ouvrage au titre programmatique comme *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (1989) de bell hooks est typique d'une telle rhétorique. Les luttes d'émancipation et d'égalité s'opèrent, bien évidemment, aussi au niveau de l'imaginaire. De nouveau, on peut donner l'exemple de hooks qui parle d'un « oppositional gaze »¹³¹⁹, métaphore pour dire le retournement du *regard* dominant que nous venons d'évoquer. De plus, postcolonialisme et féminisme sont tous les deux concernés par

¹³¹⁷ Cf. « the Orientals were viewed in a framework constructed out of biological determinism and moral-political admonishment [and...] linked thus to elements of Western society (delinquents, the insane, *women*, the poor) having in common *an identity* best described as *lamentably alien*. » (Said 2003 : 207, nous soulignons). Notons qu'Anne McClintock affirme de son côté que le discours colonial a tendance à conjurer – comme contrepartie de son trope principal évolutionniste du 'Progrès' – l'image d'une régression en arrière d'un âge adulte viril et blanc vers une 'dégénérescence' noire et efféminée : « regression backwards from (white, male) adulthood to a primordial, black "degeneracy" usually incarnated in women » (1992 : 84-85).

¹³¹⁸ Cf. « Les *femmes* sont perçues comme dangereuses, *au même titre* que les migrants, les *étrangers*, les nomades, que tous les porteurs potentiels de mobilité, d'étrangeté et de transgression, tous ceux qui peuvent franchir les limites du corps, du territoire ou des règles sociales. » (Héritier 2002 : 68, nous soulignons)

¹³¹⁹ Cf. notamment chapitre 7, in bell hooks, *Black Looks: Race and Representation* (Boston, South End Press, 1992 : 115-131). La féministe afro-américaine s'appuie, entre autres, sur la force corrective et à l'autorité du regard selon Foucault et l'interpellation althussérienne, pour souligner que la faculté de manipuler son regard ouvre des possibilités d'action et des marges de manœuvre même dans les pires situations de domination : « Even in the worst circumstances of domination, the ability to manipulate one's gaze in the face of structures of domination that would contain it, opens up the possibility of agency » (116).

l'importance centrale de la représentation de soi-même et de l'*autre* et par la portée déterminante du langage dans l'affirmation identitaire et la construction de la subjectivité. Ils deviennent leurs propres référents 'endogènes', donnant ainsi corps à leurs divers espaces-temps à travers une désarticulation face au langage et à ses pratiques signifiantes qui sont traditionnellement du domaine du dominant. Or cette appropriation et adaptation à une situation d'énonciation propre est tout sauf chose facile et toujours d'actualité, comme le souligne Thomas Hylland Eriksen (2002 : 172) qui observe dans certaines sociétés des difficultés similaires chez les femmes et les communautés minoritaires ou indigènes opprimées pour définir leurs discours et pour utiliser le langage du dominant afin d'exprimer leurs intérêts.

On constate également une ressemblance historique concernant les étapes successives des investissements postcoloniaux et féministes. Les résistances et oppositions anticoloniales de la première heure postulant une inversion radicale des relations de pouvoir en place sont bien connues – on pense à des perspectives aussi différentes que la Négritude et au Fanon des *Damnés de la terre* (1961). On sait également que certains de ces engagements – Fanon exclu –, dans leur renversement drastique des imaginaires, leur substitution d'une tradition propre au canon dominant, ont pu mener à des glorifications de ce qui a auparavant été minoré et péjoré, et de ce fait investir des essentialismes que, par principe, on voulait initialement combattre. Il nous semble donc possible de voir dans la mythification féministe à l'œuvre dans l'idéalisation matriarcale et matrilineaire, mais aussi dans celle d'une féminité pré-patriarcale authentique et originelle l'équivalent du nativisme et sa nostalgie précoloniale. Comme le dit Butler : « Certaines féministes ont lu dans le passé préjuridique les présages d'une utopie, une promesse de subversion ou d'insurrection annonçant la disparition de la loi et l'avènement d'un ordre nouveau » (2005a : 115). Bien entendu, les deux écoles de pensée et mouvements idéologiques ont évolué, de nouveau de manière similaire. Car au-delà de la violence (stratégique) des prises de positions identitaires initiales pour subvertir des systèmes et imaginaires figés, il est évident que les perspectives postcoloniales et féministes se sont désormais complexifiées. Les rôles et représentations traditionnels prétendument uniformes et monologiques *du* dominant et *du* ou de *la* dominé(e) sont davantage perçus et analysés dans leurs hétérogénéités, leurs dépendances mutuelles, leurs interactions multifactorielles plutôt que dans leur 'simple' opposition. Il est par ailleurs symptomatique que McClintock (1992 : 86) appuie son appel à une diversification de la notion de 'post-colonial' sur l'exemple du discrédit qu'on avait jeté sur la catégorie de *la* femme universelle au singulier. On pourra donc voir une correspondance conceptuelle entre notre grille d'analyse '*postcolonial*' vs '*post-colonial*' d'une part, 'nouvelles tendances (post)fémnistes' vs 'vagues féministes identitaires', de l'autre.

En outre, les perspectives postcoloniales et féministes peuvent opérer selon des stratégies similaires pour s'affirmer et se construire au sein du contexte symbolique du discours dominant

et hégémonique. Ainsi des tactiques d'écrivaines parodiant le style féminin qu'on leur a assigné pour dévoiler les mécanismes avec lesquels ce style les exploite rappellent bien évidemment la posture subversive du sujet colonial de copier imparfaitement le pouvoir colonial, théorisée par exemple chez Bhabha à travers le concept de 'mimicry'. Si l'on reste avec le penseur indo-américain, il est intéressant de noter qu'il est influencé pour sa philosophie et psychologie postcoloniale par "Women's Time" (1979) de Kristeva dont nous avons parlé plus haut, et qu'il articule, sur fond de discussion nationale, la temporalité féminine développée par la sémioticienne avec Fanon. Bhabha (2008 : 117-126) juxtapose en effet le nouveau temps multiple de la femme – à la fois linéaire, cursif et monumental – de Kristeva avec le moment du « déséquilibre occulte où se tient le peuple » du temps fanonien (2002 : 215) qui remet en question les traditions téléologiques et historicistes du passé et du présent, de l'archaïque et du moderne. Selon Bhabha, les temporalités postcoloniales et féministes nous lancent le défi de penser la question de la communauté et de la communication *sans* le moment de la transcendance, en prenant en compte des formes de contradiction sociale, le pluralisme du signe national. Il inscrit par ailleurs cette temporalité multiple dans son paradigme de l'ambivalence entre le *pédagogique* et le *performatif*.

Si nous retournons aux stratégies d'écriture, mais restons avec Fanon, il nous semble possible de trouver un autre parallèle entre la quête d'une expression féminine d'une part et, de l'autre, la voix de l'intellectuel colonisé et son style libérateur susceptible d'exorciser les démons tels qu'ils apparaissent chez le psychiatre martiniquais. La femme qui vient à l'écriture n'est-elle pas similairement effrayée comme l'intellectuel colonisé par la violence de l'histoire écrite du dominant et le vide de sa propre histoire ? N'est-elle pas similairement nourrie de la matrice culturelle qui n'est pas entièrement la sienne ? Ne doit-elle pas s'en éloigner et chercher ailleurs, malgré sa fascination envers lui ? Et n'est-ce pas le cas pour les deux sujets en voie d'émancipation – la femme, le colonisé – que cette situation de quête identitaire « très souvent va refluer sur des positions passionnelles et développera une psychologie dominée par une sensibilité, une sensibilité, une susceptibilité exceptionnelles » (2002 : 209) comme le dit Fanon ? Voici ses propos pour décrire le style de cet intellectuel et son identité instable et déchirée :

Style heurté, fortement imagé, car l'image est le pont-levis qui permet aux énergies inconscientes de s'éparpiller dans les prairies environnantes. Style nerveux, animé de rythmes, de part en part habité par une vie éruptive. Coloré aussi, bronzé, ensoleillé et violent. (*ibid.*)

Il est clair que d'une affirmation discursive aussi violente que décrite ici correspond à une situation bien précise ; cela dit, un certain nombre de traits de ce style heurté, imagé, rythmé,

corporel, tellurique... n'est à notre avis pas sans rappeler les caractéristiques de l'écriture féminine.

Un autre parallèle très intéressant nous vient des obstacles et apories que peuvent rencontrer les tentatives d'affirmation artistiques féministes et postcoloniales quant à leur *locus* identitaire fondamentale, c'est-à-dire respectivement du concept d'écrire *le corps* et d'écrire *le lieu* (Ashcroft 1989 : 27-31). L'appropriation complexe de la représentation du corps féminin par les femmes elles-mêmes peut servir d'exemple ici. Mettre en scène depuis une perspective de l'«intérieur» le corps féminin fertile et pleinement conscient de sa sexualité peut en effet s'avérer une critique radicale du monopole et de la mystification traditionnellement venant depuis l'«extérieur». Mais cela peut également être porteur d'une ambivalence inhérente, notamment dans des représentations parodiques, comme le montrent les propos suivants au sujet de portraits nus :

The depiction of women *by women* [...] in this quasi-sexist manner as a political statement grows potentially more powerful as it approaches actual exploitation but then, within an ace of it, collapses into ambiguity and confusion. The more attractive the women, the higher the risk, since the more closely they approach conventional stereotype in the first place.¹³²⁰

Ne sommes-nous pas ici dans une logique très similaire à celle de Confiant et sa difficulté pour dire le lieu antillais depuis une perspective endogène ? Confiant, nous l'avons vu ailleurs, parle de l'impossibilité de réellement se défaire du regard réifiant et exotisant de l'Occident, par exemple lors de la mise en scène de *realia* (plage, cocotier...) qui ne sont néanmoins nullement exotiques pour le regard intérieur. Dans le cas des femmes, force est certes de constater que les représentations de corps féminins comme vulnérables, malades, blessés ou expérimentant du plaisir peuvent être investies comme contre-discours face à l'objectivation de ce même corps par les hommes et à leur regard érotique et fétichisant. Or que faire pour le corps 'objectivement' attrayant et érotique – comme le palmier 'objectivement' beau chez Confiant ? Comment réellement le *dé-doxifier*, le faire signifier sans le bagage idéologique du regard dominant ? Car échapper aux archétypes féminins – de quelque genre que ce soit – n'est pas chose facile. Il y a en effet toujours le risque, par rapport aux structures conventionnelles de l'imaginaire collectif, non seulement de ne pas finir *sujet*, mais aussi d'avoir été toujours, dès le départ, *objet* du désir. Voilà peut-être des apories dans la politique des représentations, des moments où, entre bien d'autres, les esthétiques et postures ambiguës et 'confuses' de la mimicry selon Bhabha et Butler prendront toute leur ampleur.

¹³²⁰ Hutcheon (2005 : 154) cite Lisa TICKNER, "Sexuality and/in representation: five British artists" (in *Difference*, 1984 : 273).

Un dernier moment de comparaison pourra enfin se trouver au niveau topologique. Ainsi il est possible de voir des parallèles quant à une esthétisation de la spécificité identitaire tant féminine que postcoloniale. Selon les mécanismes des champs et espaces littéraires et leurs violences implicites qu'exercent les logiques éditoriales, une éventuelle mobilisation de la différence sexuée trouvera son équivalent dans les esthétiques de l'exotisme postcolonial (Huggan 2001).

Or bien évidemment, il faut le souligner, que les phénomènes, configurations et concepts que nous venons de discuter sont de l'ordre d'intersections, de similarités, de parallèles, d'influences, mais non pas de l'identité entre les investissements postcoloniaux et le féminisme, entre la race/l'ethnicité et le genre.

Il importe en effet d'être conscient d'une différenciation fondamentale entre les systèmes de genre et d'autres systèmes d'identification, y inclus l'ethnicité, malgré d'éventuelles ressemblances concernant la position des femmes et du colonisé (et de communautés ethniquement minorisées) quant à leur relégation à une altérité essentielle et un manque de pouvoir formel et de dispositifs d'affirmation. Car comme nous le dit Eriksen (2002 : 173), dans l'idéologie de toute société humaine il existe l'idée de la complémentarité entre hommes et femmes, que les deux ont besoin l'un(e) de l'autre pour la continuité sociétale. Si dans l'interaction sociale, les femmes s'inscrivent certes souvent dans la grille 'public' vs 'privé' et d'autres schémas de séparation – on pense aux espaces structurés dans des régimes religieux fondamentalistes –, il ne peut y avoir les mêmes logiques d'exclusion comme au niveau de l'ethnicité (ignorance, ségrégation, expulsion, extermination...). Les travaux d'Héritier soutiennent également cette idée. Chez l'anthropologue, nous l'avons vu plus haut, la différence sexuée est une constante ni maniable ni récusable de toutes les espèces (2002 : 15), autrement dit, le dualisme homme-femme est un système de classification selon l'identique et le différent encore plus englobant que celui des races. Si le concept des dominations concerne un grand nombre de critères – couleur de peau, statut économique, appartenance religieuse... –, le clivage hommes/femmes diffère donc fondamentalement de ces dominations, car comme le dit Héritier, d'une certaine manière, « [i]l les subsume tous » (2002 : 93). Les conclusions à tirer de cette évidence ne vont pas de soi. Car une telle constatation n'est-elle pas également au cœur de la justification d'une sororité universelle ? N'est-ce pas le cheval de bataille par excellence de propositions féministes qui gomment des différences internes et réduisent la complexité et

multiplicité de l'identité féminine ? Les propositions anti-doxiques de Butler, entre autres, l'ont montré.

Après avoir passé en revue les similarités entre dominés de genre et de race, venons-en aux différences. Il suffira de mentionner à ce sujet que le « (pou)voir » sur les femmes est un regard d'appropriation, celui sur le colonisé ou l'*autre* racialement est un regard de stigmatisation, sachant bien entendu que la combinaison des deux statuts 'subalternes' – femme, noire – peut mener à des phénomènes relationnels complexes, voire pathologiques dans la matrice de la domination, nous l'avons vu ailleurs. Enfin, les engagements centraux féministes et postcoloniaux dans l'affirmation identitaire pour (re)dire ici le *corps*, là le *lieu* impliquent des stratégies distinctes et particulières. On ne pourra donc que se faire sien l'appel de Butler qui soutient qu'« on ne devrait pas penser la race et le genre comme s'il s'agissait de simples analogues » ; en revanche, « ces catégories travaillent toujours en arrière-plan l'une de l'autre, et [...] elles produisent tout leur effet lorsqu'elles s'articulent l'une à l'autre » (2005a : 38).

Nous revoilà au centre de l'interaction et de l'entremêlement des systèmes d'identification. Car les schématisations qui donnent, selon la place d'énonciation, priorité à certains facteurs identitaires et idéologiques – la race/l'ethnicité selon l'analyse postcoloniale, le sexe et le genre selon une lecture féministe, la classe selon l'interprétation marxiste – ne peuvent témoigner séparément de la complexité des rapports de domination, notamment dans des espaces de fort contact de populations. Plutôt que de parler de préséance d'une de ces trois déclinaisons identitaires majeures, il faudrait prendre en compte un paradigme dynamique d'imbrications de pouvoirs, de taxonomies et d'hierarchies, un paradigme qui saura donner justice au fait que l'identité n'est ni naturelle ni stable, mais une production et un processus qui n'est jamais complété et qui est constitué à l'intérieur des représentations (*cf.* Hall) ; sans oublier enfin la question cruciale des ambivalences, ambiguïtés, fluidités impliquées dans les situations de domination en général (*cf.* Bhabha, McClintock...), dans les relations de genre en particulier (*cf.* Butler). La question de savoir si une lesbienne noire est d'abord noire, lesbienne et puis femme ou si cet ordre d'identités/identifications change, ne peut trouver de réponse claire et fixée une fois pour toutes dans la complexité des rapports sociaux. C'est également à ce niveau que se déroulent les débats autour d'un féminisme spécifiquement postcolonial vers lesquels nous nous tournerons maintenant.

VII.1.3.2 Spécificités d'un féminisme postcolonial

« Which comes first, gender or race? »

(Sara Suleri)

« Who is the other woman? How am I
naming her? How does she name me? »

(Gayatri Spivak)

Si la tendance à décontextualiser les théories et concepts – tant du postcolonialisme que du féminisme – nés dans un espace-temps précis est certes légitime et fructueuse, la prudence s'impose. Le débat sur les identités de genres est en effet particulièrement susceptible d'être biaisé, voire faussé par une généralisation abusive des catégories d'analyse et par un gommage des différences et priorités en jeu, notamment en ce qui concerne les femmes dudit premier et tiers monde. Au-delà des multiples convergences, il faut donc à ce titre prendre en compte – en plus d'une différenciation interne quant à la question de classe – une distinction selon le lieu d'énonciation. Car la féminité universelle et métaphysique – aussi bien que son pendant masculin – est une chimère. Autrement dit, d'une part les préoccupations identitaires d'une bourgeoise ne sont souvent pas les mêmes que celles d'une ouvrière, où que ce soit ; de l'autre, une femme de classe moyenne américaine n'a probablement que très peu en commun avec sa pendante en Somalie. Il s'agit là certes d'une caricature. Or c'est autour de ce même sujet que, dans les années 1980, un certain nombre de voix postcoloniales commencent à critiquer les assertions universalistes du féminisme occidental (aussi bien dans sa portée égalitariste que différentialiste), qui, avec ses préjugés du centre, laisse l'altérité dans l'ombre ou bien l'inclut dans l'illusion d'une sororité globale. Il est bien entendu impossible de discuter dans le cadre restreint d'une présentation sommaire la complexité et richesse de ce champ disciplinaire en pleine expansion. Néanmoins, nous tâcherons de discuter quelques figures-clés en suivant le fil rouge de leurs théorisations et des débats engagés.

Il est tautologique d'affirmer que des logiques phallogocentriques et patriarcales font partie intégrante et centrale de la *doxa* de la plupart des sociétés coloniales et post-coloniales. Or si

cela a pu inciter (et continue de le faire) des courants et mouvements entiers à proposer des lectures universelles sur le genre, les théoricien(ne)s du Sud s'opposent à une telle pensée.

Comme le dit Sara Suleri, tandis que le débat féministe occidental tourne autour la question de l'essentialisme ou du constructivisme pour la constitution identitaire, la voix de la 'femme postcoloniale' est mal accordée, on lui refuse une identité propre¹³²¹. Les *postcolonial studies* eux-mêmes ne sont pas à l'abri d'un tel biais idéologique et l'appel de Ketu Katrak¹³²² à décoloniser la théorie postcoloniale quant à la question de l'identité féminine doit certes être pris au sérieux quand même Ashcroft, un des fondateurs de la discipline, peut tomber dans une telle *doxa*¹³²³. Nombreux sont donc les chercheurs à proposer que les femmes dans l'espace postcolonial vivent des « actualités particulières »¹³²⁴ ou qu'elles doivent s'appréhender par le prisme de « subjectivités 'alternatives' »¹³²⁵.

Une des questions qui entrent ainsi en jeu est celle des priorités dans les engagements qui se dévoile de manière programmatique dans l'article "First things first" (1984) de Kirsten Holst Petersen¹³²⁶. La chercheuse sud-africaine y évoque la différence des voix entre féministes européennes et africaines, parle d'une sororité universelle qui quoiqu'elle puisse être un objectif de lutte valable ne serait aucunement une donne biologique. Par conséquent, il faudrait accepter l'idée d'une hiérarchie différente dans les priorités – « a different hierarchy of importance » (Holst Petersen 2006 : 235). Et son interrogation centrale – « which comes first, the fight for female equality or the fight against Western cultural imperialism? » (*ibid.*) – est symptomatique de toute une génération de penseurs.

La plupart des nationalistes (postcoloniaux) répondent à cette question en donnant priorité à la lutte culturelle et des classes. On constate en effet une « insertion asymétrique » des femmes dans le nationalisme (Spivak 1999 : 82). Et pire, comme le dit Laura Donaldson, le féminisme et le nationalisme ont développé à maintes reprises une relation difficile, voire antagoniste : « feminism and nationalism have developed an uneasy, if not antagonistic, relationship because of

¹³²¹ Cf. « while current feminist discourse remains vexed by questions of identity formation and the concomitant debates between essentialism and constructivism, [...] it is still prepared to grant an uneasy selfhood to a voice that is best described as the property of "postcolonial Woman" » (Sara SULERI, "Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition", in *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 4, 1992 : 758)

¹³²² Ketu H. KATRAK, "Decolonizing culture: Toward a theory for Post-colonial Women's Texts" (in *Modern Fiction Studies* vol. 35, n° 1, 1989 : 157-179)

¹³²³ Même si Ashcroft affirme un possible biais dans son regard universitaire masculin et occidental, il ne prend pas en considération des critiques et écrivaines féministes postcoloniales en se focalisant sur la trinité européen-française Cixous, Irigaray, Kristeva. Ses seules références postcoloniales restent masculines : Harris, Brathwaite, Williams.

¹³²⁴ Cf. « distinct actualities » (Minh-ha 1989 : 5)

¹³²⁵ Rajeswari SUNDER RAJAN, *Real and Imagined Women – gender, culture and postcolonialism* (London, Routledge, 1993 : 11)

¹³²⁶ Kirsten HOLST PETERSEN, "First Things First: Problems of a Feminist Approach to African Literature" (in Ashcroft *et al.* 2006 : 235-238, orig. in *Kunapipi*, vol. 6, n° 3, 1984 : 35-47)

the often conflicting nature of their social and political goals »¹³²⁷. Cela a même pu aggraver la situation des femmes dans certains contextes¹³²⁸. On peut donc rejoindre McClintock qui soutient avec véhémence que les femmes ne partagent en aucun cas la postcolonialité des hommes : « women and men do not live “post-coloniality” in the same way, or share the same singular “post-colonial condition” » (1992 : 92). La théoricienne est particulièrement virulente pour dénoncer – chiffres à l’appui – la frappante inégalité entre les sexes et la violence masculine par laquelle le nationalisme post-colonial a tissé son récit de modernisation, de progrès, d’accès aux ressources et aux droits¹³²⁹. Dans les faits, le postulat d’un Ngũgĩ wa Thiong’o – « No cultural liberation without women’s liberation » (Holst-Petersen 2006 : 238) – n’aura donc trouvé que peu de supporteurs.

Que ce débat des priorités ne se limite pas au contexte de la construction nationale et qu’il perdure bien au-delà montre l’appel de la chercheuse et cinéaste sino-américaine Trinh T. Minh-ha d’aller au-delà du choix entre ‘genre’ et ‘ethnicité’ :

...many women of color feel obliged to make [a choice] between ethnicity and womanhood: how can they? You never have/are one without the other. The idea of two illusorily separated identities, one ethnic, the other woman (or more precisely female), again, partakes in the Euro-American system of dualistic reasoning and its age-old divide-and-conquer tactics » (1989 : 104)

Si l’on ne peut être d’accord avec l’idée que la pensée dualiste est l’apanage du seul occident, l’accent que place la post-féministe¹³³⁰ sur une articulation entre différence et identité – « Difference does not annul identity. It is beyond and alongside identity » (*ibid.* 104) – inscrit la question de l’identité féminine postcoloniale dans une indéniable logique déconstructiviste.

¹³²⁷ Laura E. DONALDSON, *Decolonizing Feminisms – Race, Gender, & Empire Building* (The University of North Carolina Press, Chapel Hill & London, 1992 : 9)

¹³²⁸ Elleke Boehmer (2005 : 216) souligne l’ironie amère que non seulement les doubles, voir triples exclusions dont souffraient les femmes en colonie n’aient pas été éradiquées dans la période de l’indépendance. Mais au contraire, les pressions de la libération nationale avaient renforcés certaines formes de ces exclusions, entre autres à cause du fait que la féminisation du colonisé a produit parmi les hommes nationalistes engagés une sorte de réflexe défensif et une masculinité agressive avec tout son symbolisme attaché : le besoin de s’affirmer comme agent viril de *son* histoire pour contrôler *son* destin. En conséquent, dans les mouvements nationalistes, les femmes sont dirigées et ne participent que rarement de manière active. Selon l’économie d’un nativisme patriarcal, elles sont reléguées à une place bien précise : subordonnée, calme, ‘ventre’ de la nation... On pense également aux processus d’islamisation dans diverses nations postcoloniales musulmanes – Algérie, Pakistan... – et les réductions automatiques des droits des femmes (Suleri 1992 : 766).

¹³²⁹ Cf. « In a world where women do 2/3 of the world's work, earn 10 % of the world's income, and own less than 1 % of the world's property, the promise of “post-colonialism” has been a history of hopes postponed. It has generally gone unremarked that the national bourgeoisies and kleptocracies that stepped into the shoes of “post-colonial” “progress,” and industrial “modernization” have been overwhelmingly and violently male. No “post-colonial” state anywhere has granted women and men equal access to the rights and resources of the nation state. » (McClintock 1992 : 92)

¹³³⁰ Notons que la quatrième de couverture de *Women, Native, Other* (1989) nomme le texte « [a] study of post-feminism ».

Selon le fameux mot d'ordre d'Audre Lorde (1981) sur l'utilisation des outils du maître avec lesquels on ne saura jamais déconstruire la maison du maître, avec lesquels on ne pourra jamais amener du vrai changement si ce n'est que des victoires temporaires, il se pose également la question d'une éventuelle particularité esthétique des écrivaines du Sud.

Dans ce sens, c'est Katrak qui transfère le paradigme de la violence fanonienne sur la lutte culturelle, les engagements littéraires et l'écriture des femmes qui participerait à cette violation des codes et formes langagiers occidentaux¹³³¹. S'appuyant sur le lien dialectique entre langage et culture – « Language is culture » –, la chercheuse parle d'une appropriation langagière comme arme culturelle : « In terms of language, it is as if a version of the cultural and economic violence perpetrated by the colonizer is now being appropriated by writers in order to 'violate' the English language in its standard use » (169). Si Katrak s'inscrit ici *a priori* davantage dans une perspective bien connue du contre-texte postcolonial que dans une esthétique féminine particulière, d'autres perspectives soulignent une telle singularité de la voix des femmes en postcolonie. Selon Boehmer, celle-ci se distingue par sa qualité mosaïque, hétérogène et composite, c'est-à-dire son mélange de formes qui proviennent à la fois de traditions littéraires indigènes, nationalistes et européennes. On fait état de narrations interrompues et de digressives qui miment la tradition orale, d'une introduction de chansons, de jeux de mots, de séquences oniriques, bref un style 'frontalier' avec des formes fragmentées, chôriques, et bricolées¹³³². Ces écrivaines emploieraient des techniques contre les postures littéraires de type réaliste d'Europe et des écrivains nationalistes de la première heure (Boehmer 2005 : 219). Au-delà de la particularité du lieu d'énonciation postcolonial, nous rejoignons ici bien évidemment la problématique déjà discutée d'une écriture féminine.

La question de la récupération discursive et de la réinvention de la voix est également investie au niveau théorique. Ainsi, Spivak souligne que les femmes, sur fond de soubassements masculins et patriarcaux du *mainstream* de la critique littéraire, doivent remettre en question la

¹³³¹ Cf. « Postcolonial women writers participate actively in the ongoing process of decolonizing culture. Fanon's concept that 'decolonization is always a violent phenomenon' is useful for an analysis of how the English language is 'violated' from its standard usage and how literary forms are transformed from their definitions within the Western tradition. » (Katrak 1989 : 169).

¹³³² Boehmer (2005 : 219) emprunte l'expression de « frontier style » à Gayatri Spivak ("The Letter as Cutting Edge", in *Yale French Studies*, n° 55-56, « Literature and Psychoanalysis. The Question of Reading: Otherwise », 1977 : 224). Le qualificatif 'chôrique' renvoie ici à la notion de *chôra* de Kristeva. La psychanalyste retravaille la notion platonicienne de la *chôra* ('réceptacle') pour désigner un espace maternel pré-linguistique, précédant le stade de miroir lacanien. Il s'agit d'un espace sans nom, hors représentation, d'une articulation mobile où les pratiques significantes excèdent le règne symbolique, donc de la loi du père. Selon Kristeva, cet espace constitue une intériorité essentielle pour la formation de tout sujet (Richard J. LANE, *Fifty Key Literary Theorists*, London & New York, Routledge, 2006 : 188-189). Dans *Pouvoirs de l'horreur* (1980), Kristeva transfère le processus du polythéisme (avec son pouvoir maternel fantasmatique) au monothéisme (et sa logique paternelle) dans la narration biblique sur tout individu. Ainsi, la *chôra* devient « cet abîme qu'il faut constituer en lieu autonome [...] et en objet *distinct*, c'est-à-dire *signifiable* pour apprendre à parler » (119). Notons que Butler (2009 : 52-62) fait de son côté une lecture de la notion, se référant entre autres aux interprétations qu'en ont fait Irigaray et Derrida.

prétendue neutralité du discours critique : « Women [...] must call into question the model of criticism as neutral theorem or science » (1980 : 73). La théoricienne fera des émules, entre autres dans la proposition d'une nouvelle esthétique critique de Minh-ha pour qui un contre-discours 'simple' et direct n'est pas assez pour affirmer sa voix identitaire. De ce fait, elle demande simultanément un engagement et désengagement avec les discours dominants et les 'Grands récits' et se positionne, sur le plan de la production théorique, comme un sujet féminin multiple, fluctuant, hybride et en mouvement qui oscille, tout logiquement, entre modes et styles :

From jagged transitions between the analytical and the poetical to the disruptive, always shifting fluidity of a headless and bottomless storytelling, [...] this text [reflects] the inscription and the de-scription of a non unitary female subject of color through her engagement, therefore also disengagement, with master discourses. (Minh-ha 1989 : 43)

Si une telle posture d'un 'réalisme alternatif' et d'une esthétique très subjective est loin d'être partagée par ses homologues théoriciennes, voire violemment critiquée¹³³³, elle reste l'exemple d'un positionnement novateur par rapport à la domination des discours occidentaux et patriarcaux.

Enfin, un élément décisif dans le positionnement du féminisme postcolonial est la notion de 'double colonisation' qui est devenue un slogan-clé et un outil central depuis les années 1980. On constate en effet une double oppression, à la fois de race/classe et de genre. D'une part, sous le colonialisme, le rapport de force positionne les femmes généralement comme inférieures et opprimées à la fois par la ligne de couleur et par la logique patriarcale endogène. De l'autre, l'émancipation coloniale n'ayant pas brisé la chaîne patriarcale, les femmes se retrouvent toujours dans une marginalisation politique ainsi qu'une exploitation économique et sexuelle, que les écrivaines pensent, et à laquelle elles s'opposent dans leurs textes¹³³⁴. Notons par ailleurs que dans certains cas on parlera non seulement d'une *double*, mais même d'une possible *triple* marginalisation des femmes, c'est-à-dire au moment où les dominations de race et de

¹³³³ Une critique virulente vient de Sara Suleri qui remet fortement en question les féministes qui trouvent dans des narrations personnelles et narcissiquement anhistoriques ou dans une emphase mise sur l'expérience vécue le seul salut face à un discours dominant eurocentré et patriarcal. Elle le désigne comme un « idiome transcendant » où une « subjectivité radicale » se transforme fréquemment en mauvais (« low-grade ») romanticisme qui ne saurait pas s'affirmer de manière substantielle : « The tales of lived experience, however, cannot function as a sufficient alternative [to eurocentric and patriarchal pattern] » (Suleri 1992 : 762-764). Il nous paraît en effet juste de voir dans l'esthétique de Minh-ha une écriture féminine (postcoloniale) différentielle qui ressemble sensiblement à l'appel de Cixous à « se forger l'arme antilogos » (1975 : 43) par une soi-disant 'écriture-femme' ; une conception qui n'est pas sans poser problème, nous l'avons vu, et que, de surcroît, Minh-ha elle-même critique...

¹³³⁴ Cf. le commentaire de Katrak : « Their texts deal with, and often challenge, their dual oppression – patriarchy that preceded and continues after colonialism and that inscribes the concepts of womanhood, motherhood, traditions such as dowry, bride-price, polygamy, and a worsened predicament within a capitalist economic system introduced by the colonizers » (1989 : 173).

classe sociale sont amplifiées par une infériorité en termes de religion, caste, sexualité ou statut régional.

Après ces réflexions générales sur la particularité (et la nécessité) d'une perspective féministe postcoloniale, il nous semble indispensable d'examiner plus en détail la pensée de deux figures-clé de la discipline : Chandra Talpade Mohanty et Gayatri Chakravorty Spivak.

La 'femme du tiers monde' sous 'le regard occidental' (Chandra Talpade Mohanty)

Figure centrale du féminisme transnational et interculturel, Mohanty s'inscrit dans un matérialisme historique qui rejette ce qu'elle considère comme un postmodernisme relativiste. Elle est connue notamment pour son article-clé "Under Western Eyes" (1984)¹³³⁵ dans lequel elle fait une critique virulente du féminisme 'blanc' et ses logiques euro- et ethnocentristes qui construirait la 'femme du tiers monde'. Sans pour autant nier la pluralité du féminisme occidental et de ses objectifs, Mohanty constate une cohérence et similarité d'*effets* qui résulte de l'opération d'élever l'occident au statut de référent théorique et pratique¹³³⁶. La chercheuse regrette le manque de discrimination dans le débat, qui fait de 'la femme' une catégorie qui préfigurerait le processus analytique et colporte l'idée des femmes comme des '*sisters in struggle*'. Or il ne s'agirait pas d'un groupe singulier, homogène, basé sur une quelconque oppression partagée et le discours de la sororité universelle fermerait les yeux quant à ses propres logiques racistes et colonialistes : « Beyond sisterhood there is still racism, colonialism and imperialism » (1984 : 348). Par conséquent, la chercheuse s'oppose à la production discursive de ce qu'elle appelle « the average third world woman » (*ibid.* 337), à savoir une représentation monolithique et généralisante de *la* femme du tiers monde qui répondrait aux critères suivants : pauvre, sans éducation, victime, sexuellement frustrée et limitée, attachée à la maison, orientée vers la famille, la tradition...

Selon Mohanty, l'application systématique des théories féministes occidentales aux femmes du Sud a en effet pu créer un certain binarisme analytique, voire une attitude 'paternaliste' qui

¹³³⁵ Chandra Talpade MOHANTY, "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse" (in *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984 : 333-358)

¹³³⁶ Cf. « Clearly Western feminist discourse and political practice is neither singular nor homogeneous in its goals, interests, or analyses. However, it is possible to trace a coherence of effects resulting from the implicit assumption of 'the West' (in all its complexities and contradictions) as the primary referent in theory and praxis. » (Mohanty 1984 : 334)

opposerait la femme européenne libérée comme l'antithèse de ses 'sœurs' opprimées, évoquant alors le binarisme colonial des analyses saidiennes. Car en fin de compte, tout cela ne ferait que subjectifier les Blanches et objectifier les Noires : « Western feminists alone become the true "subjects" of this counter-history. Third world women, on the other hand, never rise above their generality and their "object" status » (*ibid.* 351). La théoricienne réfute donc la représentation d'une prétendue et anhistorique 'différence du tiers monde' – « Third World Difference » –, qui ne traduirait pas suffisamment les relations complexes de genre, de classe, de religion et d'ethnicité : « the fundamental complexities and conflicts which characterize the lives of women of different classes, religions, cultures, races and castes in these countries » (*ibid.* 335). Dans ce même sens, elle souligne que les représentations réductrices de la femme du Sud comme uniquement victime – traditionaliste, obscurantiste, inculte, illettrée, immature... – ne prennent pas en considération les multiples modes d'expression de la marginalité et de la résistance : « homogenizing and systematizing the experiences of different groups of women in these countries [...] erases all marginal and resistant modes of experiences » (*ibid.* 352).

Présentant sa proximité avec l'analyse du discours colonial de Bhabha, Mohanty exige de déconstruire la tactique des textes occidentaux qui, s'appuyant sur une autorité humaniste, opèrent une 'colonisation discursive', un des tropes centraux de la chercheuse. Il est important de souligner que si elle rejette un cadre universel patriarcal et l'idée d'une conspiration masculine, elle reste toutefois matérialiste et voit la nécessité de situer toute analyse culturelle particulière dans l'économie-monde capitaliste. En d'autres termes, il faut être attentif à contextualiser le local dans les processus économiques et politiques globaux, ce qui nécessite des lectures qui articulent le genre et l'ethnicité dans toute sa complexité, ses variations et contradictions internes. Enfin, au-delà de l'exigence de reconnaître les différences entre femmes et d'éviter des narrations universalisantes, Mohanty appelle toutefois à construire des coalitions et solidarités féminines internationales.

Dans un article plus récent, "Under Western Eyes Revisited" (2003)¹³³⁷, Mohanty reprend son propos pour l'actualiser notamment dans le cadre de la mondialisation contemporaine et ses attributs néfastes (mécanismes néocolonialistes, la montée de fondamentalismes ethniques et religieux...). Les processus globaux ayant exacerbé les clivages de genre (et de race), le féminisme doit être réorienté dans une logique altermondialiste :

[G]lobal economic and political processes have become more brutal, exacerbating economic, racial, and gender inequalities, and thus they need to be demystified, reexamined, and theorized. [...] The theory, critique, and activism around globalization has to be a key focus for feminists [...because] capital as it functions now depends on and

¹³³⁷ Chandra Talpade MOHANTY, "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle" (in *Signs*, vol. 28, n° 2, Winter 2003 : 499-538)

exacerbates racist, patriarchal, and heterosexist relations of rule. [...] Poor women and girls are the hardest hit by the degradation of environmental conditions, wars, famines, privatization of services and deregulation of governments, the dismantling of welfare states, the restructuring of paid and unpaid work, increasing surveillance [... A] feminism without and beyond borders is necessary to address the injustices of global capitalism. (Mohanty 2003 : 509-514)

Une telle critique devient d'autant plus importante si l'on regarde d'une part le phénomène de la féminisation de la diaspora de travail qui fait, comme le dit Avtar Brah, que la femme est devenue de nos jours figure emblématique des migrations : « The emergent new international division of labour depends quite crucially upon women workers »¹³³⁸. D'autre part, selon Spivak, c'est une ethnicisation qui fait partie intégrante de ces processus : « Ethnicization of female super-exploitation is a global story » (1999 : 377). Fidèle à son appel à contextualiser et particulariser, la vision de Mohanty est portée sur un féminisme 'sans frontières' : « building feminist solidarities across the divisions of place, identity, class, work, belief, and so on » (2003 : 530).

Passons maintenant à une autre figure-clé dans le débat du féminisme postcolonial, déjà maintes fois évoquée. Il s'agit de Gayatri Chakravorty Spivak.

Sati, subalternités et le 'fardeau des femmes blanches' (Gayatri Chakravorty Spivak)

À la fois poststructuraliste et matérialiste, Gayatri Spivak est l'avocate de la critique généalogique féministe et psychanalytique – « a feminist-psychoanalytic genealogy » (1980 : 82) – et énonce sa critique, à l'instar de Butler, à l'intérieur du système : « the hope that [...] it is possible to resist from within » (1999 : 113). Rappelons que sa lutte féministe s'inscrit dans un engagement idéologique et épistémologique plus large, postcolonial ; en d'autres mots une lutte contre l'absence de la question de race et l'ethnocentrisme dans la réflexion intellectuelle et les politiques d'interprétation en occident¹³³⁹. Spivak rejoint Mohanty au sujet de la politique des représentations et soulignait déjà avant son homologue la difficulté à appliquer dans d'autres contextes les doctrines du féminisme avant-gardiste occidental. Ainsi, elle appelle à la prudence

¹³³⁸ Avtar BRAH, "Diaspora, Border and Transnational Identities" (1999) (in Reina LEWIS & Sara MILLS (éd.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, London & New York, Routledge, 2003 : 614)

¹³³⁹ Cf. « on the ideological agenda [...] the implicit race idiom of our [Western] politics [of interpretation makes...] the Third World seem[] ex-orbitant to our concerns. » (Spivak, "The politics of interpretation", in *Critical Inquiry*, vol. 9, n° 1, September, 1982 : 278)

quant au 'colonialisme constitutif' du féminisme occidental envers le Sud¹³⁴⁰. Le souci de rendre compte de l'hétérogénéité des féminismes selon les situations, les expériences et les lieux et au-delà des frontières de race et de classe reste une constante de son abondante et complexe réflexion déconstructiviste ; nous en présenterons ici quelques piliers.

Spivak revisite notamment les propositions des courants féministes occidentaux. Ainsi, elle souligne que de nombreuses chercheuses anglo-américaines, dans leurs réhabilitations d'œuvres du XIX^e siècle comme *Jane Eyre* (1847) de Charlotte Brontë comme proto-féministes, ont ignoré l'investissement de ces romans dans la reproduction des « axiomes de l'impérialisme »¹³⁴¹. De manière générale, Spivak note dans le féminisme conventionnel (*mainstream*) le contraste entre d'une part une célébration d'héroïnes occidentales comme individualistes et singulières, de l'autre une représentation collective de femmes d'ailleurs comme collectif et à la subjectivité embryonnaire (« pluralized and inchoate », 1999 : 168). C'est ici que *la* femme du Sud est réduite à la 'marionnette regrettable' (« unfortunate marionette », *ibid.* 259) d'un sujet monolithique opprimé. Si la théoricienne partage bien évidemment la déconstruction proto-féministe du trope de l'universalisme machiste (« the tropological deconstruction of masculinist universalism », *ibid.*), elle se refuse en même temps d'être prise dans la performance institutionnelle du mensonge impérialiste quant à la question de la femme comme sujet.

Spivak constate donc que dans la conjoncture dominante du culturalisme, le débat féministe continue de nos jours à affirmer inexorablement l'idée de la distance culturelle, du tiers monde comme exploité, mais avec des héritages littéraires riches et intacts à découvrir, tout en maintenant théoriquement l'Occident comme *la* norme, la forme *haute*. En conséquence, les vieilles dichotomies 'Occident vs tiers monde/le Sud' seraient perpétuées tout en étant

¹³⁴⁰ Cf. « inbuilt colonialism of First World feminism toward the Third » (SPIVAK, "French feminism in an international frame", in *Yale French Studies*, n° 62, « Feminist Readings: French Texts/American Contexts », 1981 : 184)

¹³⁴¹ Selon Spivak, il est impossible de lire la littérature coloniale sans savoir la mission civilisatrice comme faisant partie intégrante de la représentation culturelle de la métropole. C'est ce qu'elle démontre dans son article "Three women's texts" (in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985 : 243-261) où elle formule, entre autres, une critique de la fameuse lecture féministe de *Jane Eyre* que font Sandra Gilbert et Susan Gubar dans *The Madwoman in the Attic : The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (1979). Si les deux chercheuses américaines y retracent à juste titre la subjectivité et l'individualisme féminins qui caractérisent le roman de Brontë, elles ne voient pas la mise à l'écart de la femme non européenne et ainsi l'idiome idéologique sous-jacent du texte. Le personnage 'fou' de Berta Mason est en effet une figure produite par la logique impérialiste – comme le montre la réécriture postcoloniale de Jean Rhys, *Wide Sargasso Sea* (1965), déjà mentionnée ailleurs. Selon Spivak, l'articulation de l'identité féministe répète trop souvent ce qu'elle caractérise comme le geste quintessentiel du colonialisme, c'est-à-dire la cécité à la violence épistémique qui efface le sujet colonial et exige de lui qu'il occupe et consolide l'espace de *l'autre* par rapport aux colonisateurs. En localisant les soubassements idéologiques de *Jane Eyre* où la femme de couleur subalterne est clairement exclue de l'individualisme féminin émergent, Spivak dévoile une intimité triviale – « trivial intimacy » (1999 : 113) – entre le féminisme du XIX^e siècle et les axiomes impérialistes. Plus généralement, elle appelle à situer les perspectives féministes dans leur détermination historique au lieu de canoniser *le* féminisme comme tel.

consolidées sous de nouveaux visages¹³⁴². Elle montre alors que le féminisme occidental ne serait pas véritablement émancipé, qu'il resterait aveuglement dans le système qu'il tente de combattre, car il invente une hypothétique sororité globale qui ne serait rien d'autre qu'une reproduction des schémas à prétention universelle et objectiviste. Dans ces paradigmes réducteurs, le seul modèle valable serait celui de l'antagonisme 'homme' vs 'femme', un combat différentialiste européen qui est plaqué tel quel sur l'engagement des 'sœurs' ailleurs dans le monde¹³⁴³.

Dans la discussion autour de l'idée de la 'double colonisation', Spivak connaît une notoriété à travers son concept central du 'subalterne', Elle s'inspire du subalterne gramscien ainsi que d'un fameux passage chez Marx qui dévoile l'impossibilité de la représentation ('*Vertretung*' et non pas '*Darstellung*') de la petite paysannerie et expose sa pensée dans son fameux essai "Can the Subaltern Speak?" (1985), réécrit et adapté depuis dans plusieurs versions. Chez Spivak, le subalterne n'est pas un 'simple' opprimé, dominé, discriminé, marginalisé, *autre...*, mais une personne qui ne peut pas se manifester ou n'est pas entendue quand elle se manifeste, car elle n'a pas accès aux codes, discours et narrations dominants, aux canaux patriarcaux normaux. Figure sans identité, sans aucune mobilité sociale – « a person without lines of social mobility »¹³⁴⁴ –, le subalterne souffre d'une 'fracture épistémique' qui le différencie et le marginalise doublement : « the colonial or postcolonial subaltern is defined as the being on the other side of difference, or an epistemic fracture, even from groupings among the colonized » (1999 : 309). Selon la théoricienne, ce double processus de rendre silencieux – « silencing » (*ibid.*) – s'applique en particulier à la femme dans un contexte colonial, mais de manière générale, la subalternité féminine s'opère différemment que celle des hommes : « the category of subalternity, like the category of exile, works differently for women » (*ibid.* 117). Le constat de Spivak est alors sans ambiguïté : « The subaltern as female cannot be heard or read » (*ibid.* 308). Peu importe si elle est objet dans la construction idéologique colonialiste ou si elle agit en tant que sujet qui s'insurge contre la domination coloniale, elle est reléguée au second rang après les hommes :

[B]oth as object of colonial historiography and as subject of insurgency, the ideological construction of gender keeps the male dominant. If, in the context of colonial production, the

¹³⁴² Cf. « It seems particularly unfortunate when the emergent perspective of feminist criticism reproduces the axioms of imperialism. An isolationist admiration for the literature of the female subject in Europe and Anglo-America establishes the high feminist form. It is supported and operated by an information-retrieval approach to "Third World" [...] literature, which often employs a deliberately "non-theoretical" methodology with self-conscious rectitude. » (Spivak 1999 : 114)

¹³⁴³ Cf. « [Even as] feminist critics discover the troping error of the masculinist truth-claim to universality or academic objectivity, we perform the lie of constituting a truth of global sisterhood where the mesmerizing model remains male and female sparring partners of generalizable or universalizable sexuality who are the chief protagonists in that European contest. In order to claim sexual difference where it makes a difference, global sisterhood must receive this articulation even if the sisters in question are Asian, African, Arab. » (Spivak 1999 : 148)

¹³⁴⁴ Gayatri Chakravorty SPIVAK, "Can the Subaltern Speak?" (in Ashcroft *et al.* 2006 : 28)

subaltern has no history and cannot speak, the subaltern as female is even more deeply in shadow. (*ibid.* 274).

La théoricienne s'appuie notamment sur les exemples de femmes qui se sont suicidées ou qui se sont faites *sati*¹³⁴⁵ et qui, incapables d'accéder au niveau dialogique, de se faire entendre, de témoigner de leur conscience, ne laissent qu'une trace réduite et caricaturale autant dans l'histoire patriarcale indigène que dans les archives coloniaux. En d'autres termes, comme ces femmes ne sont pas suffisamment représentées (et représentables) dans les récits impérialistes, c'est le *sati* qui devient chez Spivak l'*exemplum* du « double silencing » (2006 : 32), de leur rôle doublement soumis :

Between patriarchy and imperialism [...] the figure of the woman disappears, not into a pristine nothingness, but into a violent shuttling that is the displaced figuration of the "third-world woman" caught between tradition and modernization, culturalism and development. (1999 : 304)

À l'instar d'autres outils de lecture des penseurs postcoloniaux, le paradigme analytique de Spivak ne reste bien évidemment pas cantonné à l'époque coloniale.

La logique de la mission civilisatrice qui se manifeste au niveau du genre derrière l'abolition du *sati* – exemplifiée par la fameuse phrase « white men are saving brown women from brown men »¹³⁴⁶ – est en effet de nos jours recodée par la notion euphémisée de « genre et développement ». Sous l'œil déconstructiviste spivakéen, aussi bien le discours de l'impérialisme que celui de la mondialisation sont démythifiés comme une stratégie patriarcale s'élevant au rang d'une entreprise altruiste où la femme deviendrait à la fois *objet* d'une protection particulière et *sujet* de son libre arbitre (*ibid.* 290-291). Dans la phase actuelle de l'articulation entre capitalisme et féminisme, ce récit d'une 'bonne société' prend le visage de femmes capitalistes sauvant leurs 'sœurs' opprimées ce qui, selon Spivak, n'est qu'une des variantes de la façon de réduire et maintenir au silence les femmes subalternes : « In this phase of capitalism/feminism, it is capitalist women saving the female subaltern. [...] This matronizing and sororizing of women in development is also a way of silencing the subaltern » (*ibid.* 386).

Le concept du subalterne spivakéen a suscité de nombreuses interprétations erronées et s'est dilué pour désigner des phénomènes qui ne relèvent plus *stricto sensu* d'une identité marginale

¹³⁴⁵ Officiellement aboli en 1829 sous pression de la couronne britannique malgré le codex impérial de ne pas s'immiscer dans les pratiques culturelles locales, le *sati* (ou *suttee*) désigne un rite hindou selon lequel une veuve se faisait brûler sur le bûcher de son mari.

¹³⁴⁶ Nous avons déjà évoqué cette phrase impérialiste – ainsi que son contraire nativiste : « the women wanted to die » – au sujet du paradigme de *kala pani* au chapitre V.

en dehors même de la logique des classes¹³⁴⁷. De même, on continue souvent de le lier de manière abusive au collectif historiographique sud-asiatique des *Subaltern studies* autour de Ranajit Guha – dont Spivak n’a fait partie qu’un moment. En dehors de cela, de sérieuses critiques ont été proposées, par exemple venant de Benita Parry¹³⁴⁸. Il nous semble que la proposition de Spivak est peut-être trop systématique – chez elle, la violence épistémique est totale – tandis que les théories de Bhabha, à travers ses notions d’hybridité et de *mimicry*, permettent d’espérer trouver une voix native, aussi faible et incertaine qu’elle soit, et de voir l’éventualité d’un subalterne qui parle (ou qui se fait entendre). Par ailleurs, la théoricienne elle-même va jusqu’à constater une possibilité de résistance, au moins dans le cas du subalterne contemporain¹³⁴⁹, élargissant donc de son côté ses affirmations initiales.

Cela étant dit, Spivak passe au crible le féminisme occidental qui, selon elle, confondrait individualisme féministe avec féminisme tout court, et qui afficherait souvent des attitudes ‘paternalistes’ bienfaiteurs pour leurs ‘sœurs’ du Tiers monde : le fameux ‘*White man’s burden*’ est remplacé par un ‘*White woman’s burden*’. Dans une telle logique, on reproduirait souvent des schémas coloniaux d’identification d’un *même* mature, émancipé, sujet à travers la démarcation de l’*autre* immature, opprimée, objet¹³⁵⁰. Elle demande donc de concéder au Sud les mêmes droits qu’au Nord, à savoir une prise en compte des spécificités historiques, géographiques et linguistiques et, du coup, une *agency* théorique. En d’autres termes, elle exige une décolonisation du féminisme¹³⁵¹. Il s’ensuit donc que le féminisme internationaliste, de son côté, doit maintenir sa position particulière divisée, c’est-à-dire de penser le double statut de femme et d’être dans une nation’ sans se laisser récupérer par l’occident : « their precarious position within a divided loyalty: being a woman and being in the nation, without allowing the West to save them »¹³⁵².

¹³⁴⁷ Cf. « The term “subaltern” has lost its power to indicate people from the very bottom layer of society, excluded even from the logic of class structure » (Spivak, “Moving Devi”, in *Cultural Critique*, n° 47, Winter, 2001 : 121)

¹³⁴⁸ Avocate d’une pensée postcoloniale matérialiste et sceptique de tout idéalisme textuel, Parry estime, entre autres, que Spivak non seulement gomme (« writing out ») l’évidente *agency* native dans l’anticolonialisme et le nationalisme indiens, mais qu’elle exagère le rôle (« exorbitation of the role ») de la femme intellectuelle postcoloniale qui veut conférer par ses ressources déconstructivistes un espace d’énonciation aux subalternes (Parry 2004 : 20).

¹³⁴⁹ Cf. par exemple : « two foci are deployed in subaltern women’s economic resistance today : local confronting global, diversified knowledge confronting monoculture. » (Spivak 1999 : 104)

¹³⁵⁰ Cf. « When publishing women are from within the dominant “culture,” they sometimes share, with male authors, the tendency to create an inchoate “other” (often female), who is not even a native informant but a piece of material evidence once again establishing the Northwestern European subject as “the same.” » (1999 : 113)

¹³⁵¹ Cf. « grant the thoroughly stratified larger theatre of the South, the stage of so-called de-colonization, equal rights of historical, geographical, linguistic specificity and theoretical agency » (Spivak 1999 : 168)

¹³⁵² Gayatri Chakravorty SPIVAK, “Acting bits-identity talk” (in *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 4, « Identities », Summer, 1992 : 803)

Si ces propositions ont l'air d'une 'simple' moralisation antioccidentale, rappelons toutefois que Spivak formule sa critique depuis l'intérieur du système. Dans ce sens, elle met aussi en garde contre un investissement conjoint pernicieux, car épistémologiquement conservateur, entre féminisme et postcolonialisme. Elle met en garde contre le risque de 'monumentaliser' les marges, de 'domestiquer' la distinction Nord-Sud, de 'diluer' les champs d'étude par leur institutionnalisation ; elle se prononce contre la complaisance de considérer le Sud comme simple élément d'altérité dans un système matériellement et conceptuellement régi par l'occident. Sans une autocritique permanente et une prise en compte de la complexité des questions identitaires en jeu, l'intellectuel diasporique postcolonial ne deviendrait en effet rien d'autre que le reflet de l'informateur autochtone colonial : « If Feminism takes its place with [...] postcolonialism as migrant hybridism, the South is once again in shadow, the diasporic stands in for the native informant » (1999 : 169). Les propos sont lourds pour dire que les études (féministes) postcoloniales doivent également s'évaluer elles-mêmes de façon autocritique afin de ne pas devenir un simple alibi et servir les intérêts d'un néocolonialisme. Elle concède par ailleurs de se retrouver elle-même par moments dans la situation d'être un 'informateur natif éduqué', ce 'sujet bizarre du multiculturalisme métropolitain'¹³⁵³. Une telle perspective rappelle bien évidemment ses positions très critiques par rapport à toute l'école des *postcolonial studies*, comme nous l'avons vu ailleurs. Clairement, la perspective féministe s'inscrit dans des postulats épistémologiques plus larges.

Et selon Spivak, l'écrivaine postcoloniale, avec son histoire propre, doit dépasser l'enfermement dans la logique réflexive 'maître-esclave' : « The task of the postcolonial writer, the descendant of the colonial female subject that history did in fact produce, cannot be restrained within the specular master-slave enclosure » (*ibid.* 140). La théoricienne souligne que ce ne serait pas la simple 'décision' de célébrer le féminin qui ferait évoluer la discipline. Pour une véritable émancipation, une transformation de l'opposition en critique (« *from opposition to critique* »), il serait indispensable au féminisme de voir des spécificités historiques et de reconnaître sa complicité avec le système à l'intérieur duquel il cherche son espace (*ibid.* 146-148).

Figure-clé de la théorie postcoloniale et féministe, Gayatri Spivak propose une déconstruction qui fait appel à un féminisme métropolitain responsable qui, dans son exaltation du féminin, n'oublie pas la trace de l'*autre*¹³⁵⁴. Elle n'est aucunement réfractaire à l'idée de solidarité féminine globale, mais appelle à prendre en considération la diversité des lieux qu'investissent et depuis lesquels s'expriment les femmes – « diversity of women's location » (2000 : 115). Les

¹³⁵³ Cf. « an educated "native informant," the peculiar subject of metropolitan multiculturalism » (Spivak 2001 : 122)

¹³⁵⁴ Cf. « deconstruction might help metropolitan feminist celebration of the female to acknowledge a responsibility toward the trace of the other. » (Spivak 1999 : 198)

questions du genre doivent être lues sous le prisme d'une identité féminine à la fois partagée et discontinue, homogène et spécifique – « common yet history-specific » (1981 : 184). Un tel féminisme a donc la responsabilité d'agir en morceaux' (« act bits ») et d'investir les hétérogénéités des identités qui luttent : « Our lesson is to act in the fractures of identities in struggle » (1992 : 803). À ce titre, sa pensée reste incontournable pour l'analyse de question de genre dans la postcolonialité contemporaine.

Écueils et pièges autour de la perspective féministe postcoloniale

Après cette présentation critique de quelques éléments-clés des perspectives féministes et ses représentants majeurs, certaines nuances s'imposent. Car si le besoin d'une spécificité postcoloniale dans le débat sur le genre ne peut être nié, la pensée d'une telle spécificité non seulement suscite des polémiques, mais abrite aussi certains pièges et appelle à des prudences analytiques.

Tout d'abord, force est de souligner que la persistance du désarroi de la femme dans l'espace postcolonial n'a pas pour unique déterminant le colonialisme passé. Les politiques patriarcales sont certes profondément ancrées dans le discours colonial et il a pu les exacerber par moments. Or, comme le dit McClintock, de nombreux autres systèmes sociaux extra-occidentaux sont porteurs de ces structures inégalitaires entre les genres : « The histories of these male policies, while deeply implicated in colonialism, are not reducible to colonialism, and cannot be understood without distinct theories of gender power » (1992 : 92). À ce propos, il est utile de rappeler le caractère relationnel de toute catégorie identitaire et Spivak elle-même, malgré ses abondantes théorisations sur la 'double colonisation', conçoit que les hiérarchies et accumulations des dominations – par exemple dans le cas d'une femme, de couleur et pauvre – peuvent changer selon les contextes¹³⁵⁵.

Une deuxième réserve vient de Suleri qui avait proposé pour les femmes du tiers monde la notion de « subjectivités alternatives » par rapport à leurs homologues occidentales, car elles se retrouvent dans un réseau de catégories sociales souvent oppressantes et voient leurs droits

¹³⁵⁵ Cf. « The question of 'woman' seems most problematic [...]. Clearly, if you are poor, black and female you get it in three ways. If, however, this formulation is moved from the first world context into the postcolonial [...] context, the description 'black' or 'of color' loses persuasive significance » (Gayatri SPIVAK, "Can the Subaltern Speak?", in Patrick WILLIAMS & Laura CHRISMAN (éd.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994 : 90)

sévèrement limités. S'il s'agit là de questions très précaires, la chercheuse souligne toutefois la problématique du statut iconique du féminisme postcolonial, c'est-à-dire du problème d'élever la voix de la femme de couleur en la métaphore du 'bien'. Non seulement cela peut mener à des simplifications qui confèrent un statut moralement intouchable à certaines identités – on se rappelle ici des débats similairement épineux au sujet de la mémoire –, mais selon Suleri, de telles politiques sont au fond un obstacle au dialogue entre féminismes¹³⁵⁶.

Un autre problème est une fois de plus celui de l'essentialisme. C'est Uma Narayan qui montre que les récentes critiques postcoloniales envers les essentialismes féministes de la catégorie féminine 'paradigmatique' – c'est-à-dire la femme occidentale, blanche hétérosexuelle de classe moyenne – doivent être vigilantes pour ne pas tomber dans de nouveaux essentialismes, cette fois-ci d'ordre culturel¹³⁵⁷. Comme le féminisme postcolonial n'est pas à l'abri du risque de réduire ou d'effacer l'hétérogénéité de l'identité féminine, il peut répéter les culturalismes autant du discours colonialiste que des luttes nationalistes et ainsi les exploitations de minorités ethniques et religieuses, des castes inférieures, des pauvres.

Notons également que la conception poststructuraliste de la 'femme' comme fluctuante et mobile – « "woman" as entities of inseparable "I's" and "Not-I's" » (Minh-ha 1989 : 104) – concerne aussi la question de la prise en considération de la conscience lesbienne. L'homophobie sous-jacente dans le féminisme *mainstream* qui cantonne la femme à la maternité tel que l'analysent Lorde (1981) et Butler, ne s'arrête évidemment pas à la ligne de couleur, loin de là.

Un dernier point de discussion précaire, lié aux critiques formulées par Suleri et Narayan, concerne enfin la question du relativisme culturel. Inventé au milieu du XX^e siècle par l'anthropologie sociale en opposition à un universalisme considéré comme épistémologiquement impérialiste, le relativisme culturel comporte l'objectif de respecter les différences, de reconnaître la variabilité, de défendre les petites sociétés. Or s'il fait à ce titre partie intégrante de la pensée postcoloniale, il peut également être, comme le dit Héritier, l'argument théorique principal contre l'extension des droits humains aux femmes. Si l'anthropologue féministe ne remet pas en question la nécessité de donner des réponses particulières à des problèmes universels (la « valence différentielle des sexes »), elle constate en même temps souvent qu'on « refuse[] un droit de regard et de jugement à des interventions

¹³⁵⁶ Cf. « The coupling of *postcolonial* with *woman* [...] almost inevitably leads to the simplicities that underlie unthinking celebrations of oppression, elevating the racially female voice into a metaphor for "the good" » et : « the political untouchability that is accorded the category of Third World Woman [...] impedes] the dialogue of feminism today. » (Suleri 1992 : 758-759 et 765)

¹³⁵⁷ Uma NARAYAN, "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism" (in Uma NARAYAN & Sandra HARDING (éd.), *Decentering the center: philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*, Bloomington, Indiana University Press, 2000 : 80-81, 83-85)

extérieures jugées colonialistes » (2002 : 168). Le droit à la parole ou plutôt la priorité de parole est bien sûr un problème idéologique de taille et l'auteure donne l'exemple d'associations féministes africaines qui ont stratégiquement refusé l'immixtion de leurs homologues européens pour des raisons nationalistes, tout en s'étant *de facto* appuyées sur cette influence extérieure dans leur *agency*. Or, si on veut bien croire avec Héritier qu'il ne s'agit pas toujours d'une posture impérialiste où l'Occident imposerait automatiquement aux autres ses propres valeurs et son mode d'être culturel, on le sait, il n'y a qu'un pas de l'altruisme et de l'aide au paternalisme et la tutelle et nous revoilà pleinement dans les discussions sur *la 'femme du tiers monde'* (Mohanty), le *'fardeau de la femme blanche'* (Spivak) ou généralement sur l'Orient *'barbare'* et *'primitif'* (Said). Il suffit en effet de penser aux débats actuels sur le voile, le harem, le *sati*, la clitoridectomie qui s'inscrivent dans des représentations tantôt mythiques et fantasmées, tantôt abhorrées pour voir les complexités de ce qui est considéré comme une colonisation des femmes du Sud par des féministes occidentales au nom de l'humanité. S'il est évident qu'il faut combattre les injustices dont souffrent des femmes dans ces pays, ce combat ne doit pas virer à une condamnation qui relègue l'altérité culturelle à une inhumanité monstrueuse, qui ne fait que reproduire la posture orientaliste et le geste expansionniste propre au phallocentrisme¹³⁵⁸. On devra ici suivre l'injonction de Butler :

Comme le féminisme fait tout pour s'associer aux luttes contre le racisme et le colonialisme, il est d'autant plus urgent de résister à cette stratégie épistémologique qui reconduit une logique coloniale en subordonnant les différentes formes de domination à une conception transculturelle du patriarcat. (2005a : 114)

Une représentation équilibrée de l'identité féminine en postcolonie – « equal representation of the South » (Spivak 1999 : 170) – impliquerait donc d'accorder au sujet-*autre* toute l'hétérogénéité identitaire tout en poursuivant l'effort d'une réflexion intellectuelle et morale collective afin de penser et agir sur le réel.

Nous avons vu que la question centrale – « how can feminist discourse represent the categories of "woman" and "race" at the same time? »¹³⁵⁹ – est certainement toujours d'actualité. Il est très complexe de négocier l'entremêlement des déclinaisons identitaires

¹³⁵⁸ Cf. le commentaire de Donaldson par rapport à des lois patriarcales et pratiques misogynes institutionnalisées dans le tiers monde : « We might protest those laws; however to condemn them as monstrously inhuman is to conflate "the Orient" with our own recurring nightmare of the Occidental Other. » (1992 : 50)

¹³⁵⁹ Suleri (1992 : 760) pose cette question qui lui semble au centre de *Women, Native, Other* (1989) de Minh-ha.

majeures que sont la classe, la race et le genre ainsi que de lutter contre les discriminations et dominations qui s'exercent à leur égard. Le féminisme reste souvent trop solipsiste, homogène, monolithique et donne une conception trop unitaire et non ambiguë du genre. Or si l'on ne veut réduire abusivement la complexité des rapports de genre, de race et de classe, il faut s'opposer à l'idée du « patriarcat universel » et son credo d'« une universalité catégorielle ou fictive de la structure de domination, censée produire pour les femmes une expérience collective de l'oppression » (Butler 2005a : 63). Si une figure comme Cixous peut postuler dans les années 1970 l'entrée d'une pluralité féminine dans l'histoire – « nous sommes au commencement d'une nouvelle histoire, ou plutôt d'un devenir à plusieurs histoires se traversant les unes les autres. [... La femme] dé-pense l'histoire unifiante, ordonnatrice... » (1975 : 45) –, le féminisme postcolonial fait justement appel à ce que cette pluralité ne s'arrête pas aux frontières occidentales. Dans ce sens, un postulat comme celui de Donaldson de s'engager en coalitions – « deep coalitions » –, mais dans l'esprit de l'hétérogénéité des lieux, temporalités et expériences féminines – « solidarity in multiplicity » (1992 : 137) –, n'est pas une simple question de forme ; il s'avère comme indispensable à la survie du féminisme tout court.

VII.1.3.3 Féminités postcoloniales : océan Indien, Mascareignes, Maurice

« Mauritius is a conservative, wife beating society. »

(V.S. Naipaul, 1972)

Dans la multiplicité et l'hétérogénéité des sociétés indiaocéaniques, mascarines et mauricienne, la question des identités féminines s'inscrit sans aucun doute en grande partie dans les problématiques postcoloniales et autres que nous venons de discuter. Toutefois, afin de ne pas gommer le caractère spécifique des îles et du lieu mauricien, quelques réflexions supplémentaires s'imposent.

La publication d'un ouvrage collectif autour de la question de la femme dans l'océan Indien¹³⁶⁰ montre que le sujet est d'un intérêt relativement récent. Comme le dit Françoise

¹³⁶⁰ Gillette STAUDACHER-VALLIAMÉE (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan indien* (Paris, Sedes-Vuef, 2002)

Vergès, dans la zone de l’océan Indien, « les questions que posent les femmes aux disciplines des sciences humaines ont à peine été formulées »¹³⁶¹. Si l’ouvrage collectif tente de couvrir l’hétérogénéité de l’espace indiaocéanique, et ce dans une perspective interdisciplinaire dont nous ne pourrions pas tenir compte à cet endroit, un certain nombre de constats généraux intéressants en émanent.

Rappelons d’abord que dans les Mascareignes notamment, la servitude esclavagiste et le régime de l’engagisme mène par moments à un déséquilibre numérique très important entre hommes et femmes, nous l’avons vu, ce qui a comme conséquence, entre autres, la polyandrie, voire un véritable commerce de femmes et certainement de nombreuses formes de violence. Le système plantationnaire équivaut donc non seulement à l’exploitation économique des femmes, mais il perturbe aussi fortement les structures sociales genrées. Cette disparité entre les sexes – qui, soulignons-le de nouveau, favorise aussi le métissage –, sera réduite uniquement à travers de nouvelles politiques d’immigration. On retrouve donc d’une part le schéma de la ‘double colonisation’ sous une forme insulaire bien particulière ; de l’autre, on constate de manière générale que les anticolonialismes, indépendances et nationalismes ont également laissé les femmes à l’ombre. Malgré l’apparition de certains mouvements féministes depuis les années 1970, dans la pratique, les relations homme-femme sont souvent toujours loin des idéaux d’égalité et une pensée masculine pèse sur la construction des réalités sociales et sur leur imagination. Dans les sociétés en pleine mutation, le poids des traditions à domination patriarcale reste fort et comme toujours, ce sont les populations défavorisées, les subalternes et les femmes ‘d’en bas’ qui en sont les premières victimes. Les multiples modernités sont effectivement en conflit avec certaines coutumes religieuses et leur attribution de rôles fixes qui perpétuent de façon plus ou moins voilée le conservatisme du mariage arrangé et qui rendent le divorce et l’héritage difficile pour les femmes. De tels phénomènes ne pourront évoluer qu’à partir du moment que le référent social principal sera l’individu, et non plus seulement le groupe.

Ces réflexions générales s’appliquent certainement aussi à la situation particulière de Maurice et les propos de Naipaul cités en exergue, malgré la causticité qu’on connaît à l’écrivain trinidadien, doivent être pris au sérieux. Il est vrai que l’industrialisation orientée vers l’exportation, notamment à travers l’instauration de zones franches de manufacture – *Export Processing Zones* (EPZ) – depuis les années 1970 et 1980, a amené une grande partie de femmes sur le marché du travail¹³⁶². Si cela a certainement contribué à défier les idéologies de genre traditionnelles – la femme étant dorénavant vu comme produisant en dehors de son unique rôle

¹³⁶¹ Françoise VERGES, “De la prédation dans les relations hommes-femmes” (in Staudacher-Valliamée 2002a : 147)

¹³⁶² Cf. Uma KOTHARI & Vidula NABABSING (éd.), *Gender and Industrialisation : Mauritius, Bangladesh, Sri Lanka* (Stanley, Rose-Hill, Maurice, Éditions de l’Océan Indien, 1996)

de reproduction –, les inégalités entre les sexes ont été reproduites : elles sont considérées comme une main-d'œuvre bon marché, docile, exécutant avec dextérité un travail monotone et acceptant des conditions dures¹³⁶³. Patricia Day-Hookoomsing souligne que malgré l'introduction de la scolarité gratuite dont ont notamment profité les filles et malgré le fait que les deux secteurs importants du textile et du service dépendent de la main-d'œuvre féminine, les Mauriciennes se retrouvent en général en bas de la hiérarchie professionnelle, occupent en grande partie des postes subalternes, n'ont que très peu de pouvoir décisionnel et sont les premiers à être affectées par le chômage¹³⁶⁴. Les études empiriques de Lau Thi Keng (1991 : 74) qui font état d'une claire « dépossession du pouvoir de parole » chez les femmes pour des sujets comme la société, le communalisme, la politique... considérés comme ne pas étant de leur ressort, montrent également le caractère patriarcal très clivé de la société.

Il est certain que l'émergence de diverses organisations de femmes¹³⁶⁵ depuis le milieu des années 1970 a eu un impact et le statut légal des femmes mauriciennes a été amélioré à travers le Ministère de la Femme, de l'Enfant et de la Famille (*Ministry of Women, Family Welfare and Development*), créé en 1982. De plus, des lois pour la lutte contre la violence domestique, pour la protection de l'enfant et pour donner aux femmes accès à plus d'opportunités dans la société ont été promulguées en 1997 et 1998. Malgré ces initiatives, la lutte des femmes est loin d'être aboutie. Selon Boswell (2006 : 33), les restrictions sociales restent de taille et aussi bien la domination masculine que l'hétéronormativité ne sont que peu remises en cause. Day-Hookoomsing affirme que la femme mauricienne demeure « socialement définie par rapport à la cellule familiale » (2002 : 178), une image que le discours officiel vise à pérenniser. La question de l'individualisme est donc précaire et le choix de vivre en célibataire et de privilégier sa vie professionnelle est quasiment absent de l'imaginaire social. Parmi les obstacles à l'affirmation du principe d'égalité et à sa généralisation pour les femmes, le juriste Jacques Colom constate deux aspects majeurs : d'abord, une certaine perpétuation des hiérarchisations raciales coloniales qui scelle notamment l'exploitation des femmes venant de la périphérie (Rodrigues, Chagos), de celles appartenant aux basses castes et des Créoles des couches défavorisées ; puis l'omniprésence du facteur religieux qui affecte lourdement des débats autour de l'avortement, du divorce et d'autres thèmes précaires et crée des non-dits qui ne font que maintenir l'ordre

¹³⁶³ Cf. par exemple : « Women are perceived as being more docile than men and more willing to accept tough working conditions. It is believed that women are 'naturally' more suited to tedious, repetitious, monotonous work, are less militant and more easily controlled and managed » (Kothari & Nababsing 1996 : 28)

¹³⁶⁴ Patricia DAY-HOOKOOMSING, "Les femmes et le pouvoir décisionnel au travail. Ile Maurice" (in Staudacher-Valliamée 2002 : 175-177)

¹³⁶⁵ Parmi ces organisations, on comptera : Muvman Liberasyon Fam, Mauritius Alliance of Women, Mauritius Family Planning Association, The Mauritius Mothers' Union, National Women Council, SOS Femmes, United Nations' Association of Mauritius Women, International League for Peace and Freedom, Women's Legal Action Watch... (Boswell 2006 : 32)

établi¹³⁶⁶. Bien évidemment, comme ailleurs, le clivage urbain/rural se rajoute à cette situation inégalitaire.

On pourra donc dire qu'en ce début du XXI^e siècle, la persistance des blocages communautaires, des contraintes familiales fortes, des perceptions sociales négatives, des aspirations contrastées des femmes elles-mêmes demeurent déterminants dans la question des genres à Maurice. Quand Vergès et Marimoutou décrivent la Réunion comme une « société d'interdits, de conformismes et de tabous appuyés sur les orthodoxies religieuses ou leur relecture insulaire – interdit de l'homosexualité masculine, peur de la sexualité féminine » (2005 : 47), cela s'applique sans aucun doute également à Maurice. Ainsi, vu l'importance de la violence dans le domaine du genre – à la fois dans la société mauricienne et sa production littéraire – cet aspect particulier mérite quelques brèves explications supplémentaires.

Pour Vergès, un des espaces structurants du monde océanique et les relations qui s'y organisent est celui de la « prédation », incarnée notamment par la traite et l'esclavage¹³⁶⁷. Cette économie symbolique de la 'prédation' – avec ses violences, ses résistances – affecte les représentations mentales, les pratiques culturelles et religieuses, organise l'espace social, mène à une logique relationnelle de la méfiance et du repli. Quand une telle exploitation économique, sociale et politique s'intensifie dans le rapport de force entre hommes et femmes (notamment s'il y a déséquilibre numérique en défaveur de celles-ci), les femmes sont doublement soumises. On peut parler d'un mimétisme meurtrier et d'une violence compensatoire qu'exercent les hommes. Dans l'espace plantationnaire mauricien, la combinaison entre hiérarchisation raciale, économie de 'prédation' et domination patriarcale deviennent alors un exemple particulièrement saillant de la 'double colonisation' des femmes. Il nous semble que la métaphorisation de la 'prédation' de cette manière n'est pas sans limites¹³⁶⁸ ; notons par ailleurs

¹³⁶⁶ Jacques COLOM, "La protection du principe d'égalité constitutionnelle des femmes. Île Maurice" (in Staudacher-Valliamée 2002 : 342-343)

¹³⁶⁷ Vergès parle de « l'esclavage comme une des plus anciennes formes de prédation entre êtres humains – un être humain est chassé, capturé et le chasseur en tire un profit, il se nourrit de sa proie en tant qu'il obtient, par sa vente, argent et richesses » (2002a : 148).

¹³⁶⁸ Il n'est évidemment pas question – et impossible – de mettre en cause la brutalité et cruauté de l'entreprise esclavagiste occidentale et sa 'déshumanisation', son commerce et son exploitation sans égal de millions de victimes. Voir une analogie avec la prédation dans le fait que les hommes sont capturés comme des proies peut effectivement s'imposer et toute la terminologie animalière utilisée pour décrire la violence plantationnaire – par exemple 'l'homme-cheptel', le 'chasseur de marron'... – ne fait que confirmer l'usage de la métaphore. Or il nous semble que la notion de 'prédation' est problématique pour plusieurs raisons reliées entre elles. D'abord, elle connote un caractère instinctif et est donc porteuse d'une possible essentialisation (*aucun* lion ne peut échapper à son instinct de prédation). De plus, le terme pourrait suggérer que l'esclavage ne serait pas l'œuvre de l'homme, reléguant – à l'instar d'expressions comme 'inhumain', 'bestial', 'monstrueux' – des faits atroces au statut d'une quelconque barbarie se situant aux frontières ou en dehors de l'humain. Enfin, la métaphore animalière pourrait inciter un lecteur non informé à gommer le fait que la traite et l'esclavage occidentaux sont avant tout des entreprises systématiques, calculées, rationalisantes et qu'ils constituent la logique ultime de l'exploitation capitaliste. Ce serait là une lecture malheureuse qui, de surcroît, ne correspond aucunement à la position de Vergès. Par ailleurs, la seule limite que voit la chercheuse dans l'analogie avec le monde animal – à savoir que seul

un emploi (différent) de la notion chez Clarissa Pinkola Estés¹³⁶⁹. Pour rester opératoire, à notre avis, le terme de 'prédation' ne doit pas faire oublier la logique de la « violence symbolique » bourdieusienne qui gère une grande partie du rapport entre les sexes et qui permet de penser les formes de domination au-delà de la contrainte violente et coercition mécanique d'une part, le consentement libre et la soumission volontaire de l'autre (Bourdieu 1998b : 43). En d'autres mots, un usage du terme de 'prédation' doit garder à l'œil que les interrogations sur la violence signifient *per definitionem* une réflexion sur un mode de relation paradoxale, et que ces interrogations deviennent encore plus complexes au sujet de la relation des genres, car il s'agit là d'un mode de contact très étroit consubstantiel à l'humanité. Cela dit, il est toutefois évident que les violents rapports de force entre groupes humains que la notion de 'prédation' désigne –

l'homme peut tirer une satisfaction narcissique de sa prédation – nous interroge également. Car s'il est vrai que cela suggère que l'acte 'prédateur' des humains est encore plus 'bestial' que celui de la bête – idée qu'on ne peut que partager –, une telle observation pourrait faire oublier que tout rapport de domination interhumain, peu importe les acteurs impliqués, peut déclencher une jouissance du dominant. Finalement, l'idée de la 'prédation' ainsi que la violence et distance absolues entre agresseur et victime qu'elle connote peut induire en erreur quant à la complexité des rapports de force dont on ne peut rendre compte avec un schématisme binaire ; encore moins si on le transfère sur la relation des sexes et leur dépendance mutuelle d'un point de vu anthropologique, nonobstant les éventuelles violences 'prédatrices' impliquées. Voilà quelques réserves non pas pour remettre en question l'atrocité de cette économie d'exploitation ou pour minimiser son ampleur. Or, à nos yeux, l'usage du terme de 'prédation' pour décrire le système esclavagiste est délicat et que c'est justement sa puissance métaphorique qui est aussi sa limite. Dans le domaine du genre, force est évidemment d'admettre que la métaphore animalière, avec les logiques instinctives qu'elle connote, est d'un intérêt descriptif indiscutable, notamment dans le cas de violences sexuelles 'extrême' : viols collectifs, tournantes. Nous le verrons, elle revient aussi sous la plume de certaines écrivaines mauriciennes. Autrement, elle nous semble trop systématique et absolue pour problématiser les rapports de domination entre hommes et femmes.

¹³⁶⁹ La notion de 'prédateur' est un des leitmotifs chez Pinkola Estés et son ouvrage *Femmes qui courent avec les loups. Histoires et mythes de l'archétype de la Femme Sauvage* (Paris, Grasset, 1996 [1992]). Dans son analyse de contes populaires, en particulier celui de "Barbe bleue" (ch. 2), la féministe jungienne américaine utilise la métaphore de manière plus complexe et surtout davantage portée vers le psychisme et l'inconscient. Chez elle, le prédateur s'avère tantôt comme une force *extérieure* qui désire contenir, voire annihiler la nature intime de la femme, tantôt comme une pulsion *intérieure* à toute personne qui – suite à des abus, rejets, humiliations, négligences – restreint violemment son expression et son épanouissement. Autrement dit, il est à la fois menace de la nature et/ou de la culture (une religion, un tabou, une règle, le clan, la famille, le patriarcat, un homme... destructeurs) que part *intrinsèque* du psychisme humain, « un aspect *contra naturam* inné [...] qui va contre le développement, contre l'harmonie, contre le sauvage » (42). Selon l'ethnopsychologue, ne pas comprendre ou refouler cet « antagoniste meurtrier » (*ibid.*) rend encore davantage vulnérable au prédateur extérieur. Il est important de souligner que chez Pinkola Estés, d'abord, le prédateur *extérieur* est rarement un individu farouchement et intentionnellement néfaste et au contraire, il fait souvent que reproduire un schéma intériorisé ; puis, les femmes qui souffrent de cette prédation (matérielle et psychique) sont souvent dans la soumission (involontaire ou stratégique) à ce schéma destructeur ; enfin le processus d'émancipation s'achève par la transformation de l'énergie du prédateur en une force utile, ultimement portée vers la vie. Vu ainsi, le 'prédateur' peut s'avérer comme salutaire pour faire advenir la femme comme sujet dans la réalité, qui, chez Pinkola Estés, n'est rien d'autre que la « femme sauvage ». On voit donc qu'avec une telle conceptualisation qui s'intéresse avant tout aux phénomènes psychiques, nous sommes éloignés de l'usage plus matériel, plus antagoniste et moins conciliant de la notion chez Vergès. Le dénominateur commun reste, bien sûr, la dimension pulsionnelle et instinctive de la métaphore et l'idée de penser la femme comme victime de la 'prédation' d'une domination misogyne. On notera, en passant, la proximité de l'idée d'*évacuation* du prédateur de Pinkola Estés avec la logique d'*abjection* de Kristeva (1980). Par ailleurs, Boolell et Cunniah (2000 : 53-60) s'appuient sur les travaux de la psychologue américaine et utilisent, eux-aussi, la métaphore du 'prédateur' pour soutenir que la structure patriarcale profonde qui sous-tend "Barbe bleue" se retrouverait dans la quasi-totalité des fictions mauriciennes. Ainsi la femme mauricienne serait « continuellement incrustée dans une relation hétérosexuelle où son autonomie découlerait de l'autorité du patriarcat » et elle serait « incarnée en tant que marchandise qui passe du père à l'époux » (*ibid.* 53).

et c'est là son intérêt principal – ont contribué à façonner le système symbolique des îles et ont laissé des traces dans l'imaginaire de ses populations. Car au-delà de l'analyse historique, la logique de la longue durée semble évidente et des phénomènes de violence compensatoire sont toujours d'actualité. Comme le disent Vergès et Marimoutou, « [c]'est comme si l'homme devait se venger sur la femme d'une humiliation passée, faire de son corps le territoire de sa revanche sur la « féminisation » de son propre corps (humilié, violé, torturé) » (2005 : 48). En conséquence, la violence sexuelle peut être comprise « à la fois comme signe d'un héritage et comme symptôme d'une crise globale de la masculinité [...] où « être un homme » renvoie à *dominer la femme, la marquer, l'anéantir* » (*ibid.* 49). Vu ainsi, et dans la conjoncture économique globale qui met à rude épreuve les petites économies insulaires, la situation de la 'double colonisation' garde toute sa signification. Il n'est guère étonnant que dans la « société du regard » mauricienne (Arno & Orian 1986) ce soient les femmes qui soient particulièrement visées. Par ailleurs, force est de souligner que dans un pays pluriethnique, les interdits et tabous sociétaux peuvent provenir des différentes cultures et on peut subir un regard stigmatisant multiple. Dans un tel climat social, l'hétérosexualité reste structurée par le désir masculin et des rapports violents entre les sexes et l'homosexuel est caricaturé et/ou exclu. Ces phénomènes se retrouvent dans nos romans, nous le verrons.

Et le discours littéraire ?

Il n'est pas étonnant que cette situation sociale se traduise directement sur le discours littéraire, sachant, comme le dit Michel Beniamino, qu'« il existe [...] sans doute, très tôt à Maurice, non pas *une*, mais *des* littératures féminines »¹³⁷⁰. Nous l'avons vu, la femme-écrivaine est traditionnellement absente de la production littéraire – et encore davantage de la critique – jusqu'à l'indépendance, et sa présence ne se fait que progressivement depuis les années 1970. Par rapport aux écritures de femmes répertoriées dans Prosper (1978), Beniamino constate un confinement excessif dans le domaine de l'affect, de l'intime, du larmoyant, en d'autres termes, le stéréotype d'« une littérature de l'excès : mièvrerie, sentimentalité, désir de plaire, ton moralisateur, narcissisme » (2008 : 146). La soi-disant 'âme féminine' s'exprime dans des autobiographies et journaux intimes venant d'écrivaines blanches qui tantôt portent des regards nostalgiques et métaphysiques, tantôt dissimulent la question du métissage ou fantasment une africanité, s'inscrivant de fait dans l'esthétique de l'indianocéanisme. Il n'est donc pas

¹³⁷⁰ Michel BENIAMINO, "Écritures féminines à l'Île Maurice : une rupture postcoloniale ?" (in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, Printemps 2008 : 146)

surprenant que dans l'anthologie de Joubert (1991), la seule écrivaine mauricienne discutée en détail soit Humbert. Boolell et Cunniah sont particulièrement caustiques à dénoncer cette absence féminine du domaine des lettres. Ils parlent des « rapports pour le moins disproportionnés qui existent entre la Loi (symbolique) et la femme sur le territoire littéraire mauricien » ainsi que d'un canon qui s'inscrirait dans le « cadre rassurant de l'ordre dominant », qui « suiv[rait] à la lettre les préceptes d'une morale traditionnelle, soupçonneuse et foncièrement misogyne » et où la féminité serait « purement et simplement éclipsée » (2000 : vi). À la fin de leur étude sur la représentation de la Mauricienne dans le roman jusqu'aux années 1990, leur constat est unanime : globalement, la féminité ne pourrait exister que dans la soumission, toute femme exceptionnelle aurait une valeur négative et les transgressions seraient toujours chèrement réprimandées (*ibid.* 213). C'est là une observation qui, en raison de sa systématisation, n'est pas sans poser problème d'un point de vue épistémologique¹³⁷¹. Cela étant dit, depuis les années 1990, les auteurs constatent une nouvelle génération d'écrivaines mauriciennes qui affichent un abandon des complexes d'infériorité, avec un esprit « contestataire », une « dénonciation de l'ordre logocentrique, moral et esthétique », une prise de distance par rapport à la famille, aux traditions, aux bienséances... (*ibid.* 173). Ramharai (2002c) fait également état depuis les années 1990 d'une augmentation d'œuvres littéraires écrites par des femmes, d'une récupération et libération de leurs voix confisquées.

À ce tournant du siècle, on observe alors une période d'évolution et de transition et la poétesse et plasticienne Gerval-ARouff souligne en 2001 que « la femme mauricienne se cherche encore »¹³⁷². Cette quête s'opère donc par de nouvelles thématiques et représentations, de nouveaux personnages, de nouvelles approches stylistiques. La posture de mettre la femme au centre des discours se traduit notamment par la dénonciation des structures patriarcales. Dans la préface d'un recueil de nouvelles de 1996, on lira que « [s]es héroïnes sont condamnées au

¹³⁷¹ Nous pensons ici la problématique spivakéenne de la non-contextualisation et de l'imposition d'une épistémologie exogène que nous avons discutées plus haut. Venant tout à fait 'de l'intérieur' de l'université du 'Sud', il est *a priori* anachronique de faire le reproche à l'étude de Boolell et Cunniah de faussement servir d'informateur autochtone (*native informant*) dans le service de l'université du 'Nord'. Or à regarder de plus près, comment situer ce travail qui présente comme seules références théoriques sur les études de genre le canon occidental : Lacan, Irigaray, Kristeva, Cixous, Pinkola Estés ? N'est-il pas logique que de telles références exogènes qui, à l'ombre totale de théoriciennes féministes postcoloniales par exemple, doivent faire paraître le fossé avec la réalité de la condition féminine mauricienne (dans le roman) comme extrêmement forte ? D'où le systématisme dans la description de la femme mauricienne comme étant dans la subalternité totale. De plus, chez les auteurs, les critiques de la situation patriarcale et hétéronormative dans l'île vont jusqu'à dénoncer le fait, à la manière de nombreuses post-féministes occidentales, qu'en raison d'une certaine bienséance bourgeoise et masculine, on ne trouverait aucun texte littéraire qui aborde des sujets comme la fécondation artificielle et la pornographie (2000 : 230). À nos yeux, une telle critique jette le bébé avec l'eau du bain. Autrement dit, tout en venant du 'Sud', elle tombe dans les *mêmes* pièges qu'un postmodernisme décontextualisant venant du 'Nord' qui prime par-dessus tout un individualisme exacerbé. Dans son élan déconstructeur, le travail de Boolell et Cunniah produit donc paradoxalement (?) les *mêmes* erreurs universalisants de ces approches occidentales qui produisent la femme homogène du tiers monde comme étant soumise, exploitée...

¹³⁷² Jeanne GERVAL-AROUFF, "Femme et territoire : état de la femme écrivain" (in Issur & Hookoomsing 2001 : 395)

silence, enfermées dans les préjugés, aliénées dans des superstitions héritées, séduites et abandonnées, exploitées dans leur corps, exclues »¹³⁷³. Cela semble être là quelque peu une perspective typique, mais également très difficile à résoudre en raison des archétypes de la féminité. Qu'il s'agisse des images de la mère et de la femme vertueuse ou bien des représentations fantasmatiques d'une sexualité féminine exubérante et provocante, typiques depuis la colonisation jusqu'à nos jours des Mascareignes et des Antilles par exemple, ces structures de l'imaginaire restent fortes dans des îles. Les écrivaines se retrouvent donc dans la construction problématique du sujet. S'impose pour elles, comme l'affirme Beniamino, « un impératif de distinction face à la féminité ambiante » qui doit toutefois éviter « la contemplation narcissique d'une féminité triomphante, mais passive et englobante », caractéristique des auteures mauriciennes du début du vingtième siècle (2008 : 144-145). On trouvera donc des voix novatrices où les voyages intérieurs perdent les contours métaphysiques de la génération précédente, des voix qui cherchent à sonder la confrontation des communautés sans recourir à l'idéalisation d'un indianocéanisme ou un tout-monde glissantien, des voix qui ne se complaisent plus dans l'ethnotexte ou une féminité éternellement mineure et soumise (*ibid.* 149-151) ; autrement dit des véritables mises en scènes et prises de position *postcoloniales*. Bien évidemment, une telle démarche artistique partage celle de la plupart des écrivaines du 'Sud'. Leur engagement ne portera pas 'simplement' les traits d'un combat littéraire pour une reconnaissance esthétique ; par la politique de représentation de leurs textes, elles ne tentent rien de moins que de subvertir les structures sociales patriarcales et socio-économiques dont souffrent de nombreuses femmes mauriciennes.

Que nous nous trouvions depuis quelques années non seulement dans un renouveau de la littérature féminine à Maurice, mais aussi dans un véritable retournement de la situation la critique universitaire le montre. Au vu des travaux présentés à des colloques, congrès, conférences depuis quelques années, et au vu de plusieurs publications récentes¹³⁷⁴, il semblerait en effet qu'on assiste, dans le genre romanesque au moins, à une véritable canonisation contemporaine des écrivaines mauriciennes. Sans pour autant parler d'une nouvelle hégémonie – ou d'un 'juste' retour par rapport à un espace littéraire traditionnellement dominé par les hommes –, c'est en particulier le 'trio' Devi-Appanah-Patel qui est au centre de l'attention, et cela au détriment de leurs homologues masculins (et, bien sûr, ceux édités localement). S'il est indubitable que cette nouvelle visibilité est le fruit d'un élan considérable de

¹³⁷³ Jean-Louis JOUBERT, "Préface" (in Shakuntala BOOLELL, *La femme enveloppée. Et autres nouvelles de Maurice*, Vacoas, Maurice, Le Printemps, 1996 : 7)

¹³⁷⁴ Nous pensons ici notamment au « Numéro spécial sur l'océan indien » de *Nouvelles Études Francophones* (vol. 23, n° 1, Printemps, 2008) où il n'est question d'aucun écrivain-homme dans la section "Maurice", ou bien à l'ouvrage *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité* (2011) édité par Bragard et Ravi, dont les nombreux articles s'articulent principalement autour de l'œuvre de Devi.

jeunes voix féminines de l'île, force est toutefois d'interpréter ce phénomène *aussi* d'un point de vue topologique. Car on sait que dans la littérature postcoloniale contemporaine, à l'instar des néo-exotismes hybrides (Huggan 2001), des écritures féminines engagées, anti-patriarcales, doloristes... jouissent d'une certaine popularité. Une telle considération ne doit aucunement diminuer le mérite des auteures et la qualité de leurs œuvres – nous allons le voir –, mais appeler, dans l'esprit d'une critique déconstructrice postcoloniale, à ne pas oublier l'ancrage des textes dans le système littéraire.

Après ces réflexions sur la question du comment penser le genre et l'identité féminine dans l'espace postcolonial et l'île Maurice et avant d'entamer la partie des analyses des textes littéraires, deux aspects devraient retenir notre attention : d'abord, un rappel de quelques impératifs analytiques qui découlent, tels des dénominateurs communs, des différentes perspectives théoriques discutées ; puis, la particularité des mises en scènes littéraires de la brutalité et en l'occurrence des violences sexuelles.

VII.1.4 Écrire et lire la violence de genre : prudences épistémologiques et méthodologiques

VII.1.4.1 Exigences analytiques

À la lumière de ces réflexions théoriques, rappelons certaines prudences analytiques indispensables pour une lecture nuancée des questions en jeu ici.

Tout d'abord, soulignons qu'en analogie à l'idée de la diversité des féminismes que nous avons évoquée, il est également réducteur de parler 'simplement' du patriarcat, même si l'usage courant en a fait une habitude. Il s'agit en effet d'un système relativement rigide de structures et pratiques sociales dans lequel des hommes dominant, oppriment et exploitent des femmes, mais ce selon plusieurs composantes – l'abus économique, les hiérarchies sociales, la violence physique, la sexualité, les facteurs culturels... – qui sont indépendantes et flexibles en même temps qu'elles interagissent entre elles¹³⁷⁵. Le genre et la sexualité font en effet partie intégrante des dynamiques de classe, de race, d'ethnicité de même que d'autres éléments constitutifs de l'identité et il est donc, comme le dit Butler, « impossible de dissocier le « genre » des interstices politiques et culturels où il est constamment produit et reproduit » (2005a : 63). Par ailleurs, la philosophe affirme qu'universaliser la notion du 'patriarcat' gomme ou réduit la multiplicité des formes que l'asymétrie de genre prend d'un contexte culturel à l'autre (*ibid.* 114). Il faut ainsi être critique par rapport à une possible inflation du terme 'oppression' et voir que sa généralisation cache souvent des idéaux normatifs qui excluent ou ignorent ces individus qui ne correspondent au modèle 'correct' de la féminité.

S'il n'y a donc pas *une seule* source d'oppression, malgré des formes dominantes d'oppression dans différentes structures de pouvoir, il est également réducteur de parler de la femme 'simplement' comme *la* victime dans la logique patriarcale. Et, par analogie, il importe de souligner que l'*agency* féminine, c'est-à-dire leur détermination propre et leur puissance d'agir ainsi que les possibilités pour se faire advenir dans la réalité, est multiple et dynamique. La philosophie de Butler, mais également les propositions de Mohanty, de hooks et d'Elam l'ont démontré. D'abord, le pouvoir n'est pas uniquement oppression, mais produit aussi des sujets et dans le même temps tout sujet, aussi subversif qu'il soit, est impliqué dans des régimes de pouvoir (Butler). Puis, la notion en elle-même de victimisation des femmes tend à gommer les multiples résistances et subversions marginales à l'intérieur du système (Mohanty), même dans les pires situations de domination (hooks). Enfin, une 'simple' focalisation sur la femme-objet –

¹³⁷⁵ Andermahr *et al.* (2000 : 193-194) se réfèrent à Sylvia WALBY, *Theorizing Patriarchy* (Oxford, Basil Blackwell, 1990 : 214).

et son corollaire émancipateur, la femme-sujet – se laisse aveugler par la prétendue *agency* de la subjectivité et sous-estime les contraintes de celle-ci (Elam)¹³⁷⁶. Le féminisme ne peut se permettre d'ignorer des politiques identitaires – « feminism, indeed, cannot afford to ignore identity politics » (*idem* 1994 : 72) – et il est évident que certains contextes politiques imposent une focalisation sur une seule *agency* féminine à des fins libératrices et ne peuvent approcher la subjectivité genrée avec toute la subtilité que permet la théorie. De ce fait, il y a d'un côté le risque de réduire la complexité des instances impliquées ('pouvoir', 'sujet', 'objet...') ; de l'autre, le spectre essentialiste, car il encourage en effet généralement l'uniformité, la conformité, l'idée d'identités stables et 'naturelles' au détriment des différences réelles. Pour disposer d'un regard émancipateur, il est essentiel d'éviter de rendre à la fois la résistance trop autonome et le dominant trop monolithique : « if there is a danger of making resistance too "autonomous", there is also that of making the dominant too monolithic » (Sunder Rajan 1993 : 5). Il faudra donc prendre en compte une conception 'multi-axiale' du pouvoir, comme on la trouve par exemple chez Avtar Brah¹³⁷⁷.

De plus, pour une analyse de la violence faite aux femmes, il est aussi crucial de voir, comme le disent Andermahr *et al.* (2000 : 286), que cette violence ne doit nullement être considérée comme le comportement idiosyncrasique de quelques hommes dérangés, mais plutôt comme un élément-clé dans le pouvoir et le contrôle sur les femmes. On ne peut que partager l'appel de Mohanty quant à la démystification du capitalisme comme sexiste et raciste pour une *agency* féministe¹³⁷⁸, mais rappelons les réflexions de Wallerstein (1997a) sur le racisme et le sexisme comme étant *inhérents* à la logique et au fonctionnement du capitalisme, ses rapports de dépendance, de sujétion et d'exploitation. En d'autres termes, la lecture de la subordination féminine doit opérer avec des schémas de domination complexes. On peut penser ici à Bourdieu (1998b).

Un autre aspect important à prendre en considération est le fait que quand la violence contre les femmes devient la préoccupation féminine ou féministe centrale, il y a bien évidemment l'embarras de la victimisation et ses logiques dichotomiques et uniformisatrices (*cf.* Chaumont

¹³⁷⁶ Elam affirme que si le féminisme ne pense pas suffisamment la notion de la femme comme sujet dans sa complexité. En se référant à l'idée des 'subjectivités calculables' selon Derrida, elle souligne que les femmes ne deviennent sujets que si elles se conforment à des représentations spécifiques et calculables d'elles-mêmes comme sujets : « If feminism has focused on the problem of women as objects [= victims], it has not always paid sufficient attention to the problem of women as subjects [...]. Indeed, the constraint of subjectivity, even when subjectivity seems to offer agency, is clear when we realize that women become subjects only when they conform to specified and calculable representations of themselves as subjects » (1994 : 29). Dans ce sens, il importe de voir que les femmes – à l'instar des hommes par ailleurs – ne seront donc jamais déterminées que soit comme sujet soit comme objet.

¹³⁷⁷ *Cf.* « multi-axial performative conception of power » et : « power is understood as relational, coming into play within multiple sites across macro and macro fields » (Brah 1999 : 616 et 625)

¹³⁷⁸ *Cf.* « demystify capitalism as a system of debilitating sexism and racism and envision anticapitalist resistance. » (Mohanty 2003 : 514)

2002). C'est là, de manière générale, un des problèmes centraux des relations entre le soi-disant 'centre' et la 'périphérie'. Car comme le dit Beer (1997 : 83), le danger pour les femmes est d'accepter et d'accueillir des positions qu'on leur attribue et puis se retrouver incapables de s'en débarrasser.

Enfin, il importe d'être prudent avec des critiques trop faciles et une grille d'analyse 'présentiste'. Nous l'avons déjà vu au sujet de l'hybridité par exemple où une perspective contemporaine dite émancipée accuse souvent aveuglément un passé dit réactionnaire et intolérant. De nouveau, on peut se référer à Beer ici qui affirme : « [The] presentist mode of argument takes *now* as the source of authority, the only real place » (1997 : 80). En conséquence, comme pour l'analyse de toute forme de représentation, nous ne devrions pas nous borner à un 'simple' modèle évolutionniste et poser le présent comme la seule source d'autorité pour interpréter la question des femmes, leurs écritures et investissements identitaires. La compréhension de la formation des genres a besoin d'une contextualisation historique et culturelle. Selon Spivak, ignorer ces mécanismes temporairement et spatialement *autres* sur fond de notre propre volontarisme historique fait partie du phénomène pernicieux qu'elle appelle 'traduction-en tant que-violation' (« translation-as-violation »)¹³⁷⁹. Force est donc de reconnaître la spécificité et la différence historiques et sexuelles, car le passé n'est passé que pour nous ; quant il était le présent, il était/est le présent : « The past is past only to us. When it was present, is was/is the present » (Beer 1997 : 81). Si cela ne signifie aucunement un relativisme du genre 'Il est normal que les femmes au XIX^e siècle aient été battues', une telle perspective appelle toutefois impérativement à une contextualisation. Cette prudence sur le plan 'thématique' vaut aussi sur celui de la théorie. Dans ce sens, si le féminisme conventionnel a été critiqué – et l'est toujours – pour son langage d'unité universelle et sa marginalisation des différences de classe et de race, il nous faut être sensible à la logique quasi systématique de toute cause émancipatrice : plus une libération est acquise, plus on peut la diversifier.

Finalement, pour penser l'identité des femmes à Maurice, comme pour les autres parties de l'analyse, on suivra, en restant fidèle à la tradition postcoloniale, la logique des 'théories voyageantes' (*travelling theories*) avec le souci constant d'ancrer le discours dans un espace-temps. Une fois de plus, on pratiquera donc ici ce que Vergès appelle pour les Mascareignes une « épistémologie de l'emprunt » (2002a : 144-145), c'est-à-dire une ré-interrogation des diverses critiques féministes occidentales et postcoloniales et leur créolisation au travers des expériences

¹³⁷⁹ Cf. « [W]hen we are ignorant of the historical frame, of the *pouvoir-savoir* mechanisms by which a subject is constituted and interpellated within that frame [...] the imposition of our own historical and voluntarist constitution [...] may be called an example of translation-as-violation » (Spivak 1999 : 164). Notons que Spivak établit sa notion à la base pour nommer la pratique coloniale de traduire mal, maladroitement et contrairement au codex de la traductologie classique de l'hindustani en anglais, marquant ainsi une infériorisation de la langue non européenne : « Let us call this set of moves – in effect a mark of perceiving a language as subordinate – translation-as-violation » (*ibid.* 162).

endogènes dans les îles, façonnées notamment par les traditions africaines, malgaches, asiatiques.

À ces exigences épistémologiques concernant les théories féministes s'ajoute enfin la question de la particularité de la mise en scène de faits brutaux et notamment de la violence sexuelle qui, contrairement aux textes analysés dans les chapitres précédents, semblent prendre dans l'écriture féminine une signification spécifique.

VII.1.4.2 Brutalité et littérature

Dans l'espace littéraire, la violence et la brutalité en lien aux questions de genre posent – peut-être plus que pour d'autres sujets – le problème de la scénographie. Comment dire, comment donner à lire, comment mettre en scène des événements qui sont comme des trous dans la représentation ? Selon Philippe Ortel, la brutalité – de par sa dimension de ses formes d'effraction et le choc qu'elle déclenche – échappe aux typologies de la violence. Elle agit quelque peu comme une violence « *se prenant elle-même pour fin* »¹³⁸⁰. Ortel affirme que contrairement aux scènes de violence qui supposeraient un espace-temps, des scènes brutales seraient à peine des scènes et pour cette raison résisteraient à toute mise en forme dans l'espace de la représentation. Stéphane Lojkin souligne lui aussi que la brutalité, en raison du fait qu'elle produit une souffrance indicible, se situe « aux antipodes de la représentation » et « récuse radicalement toute théâtralité »¹³⁸¹. À ce sujet, Lojkin souligne la particularité de la violence sexuelle et celle faite aux enfants. Viol, inceste, pédophilie ont comme point commun, dit-il...

...la négation de la personne de la victime, la négation du crime même, le coupable se persuadant sincèrement qu'aucun événement n'a eu lieu. Contrairement à la violence du crime commandé par la passion ou par l'intérêt, ces crimes n'accordent aucune place, aucune signification à la victime, qui est simplement niée : à la violence du sacrifice est substituée la brutalité d'un non-événement, pour lequel il ne saurait y avoir ni témoin, ni aveu, ni discours. (2006 : 25)

Cette invisibilité de la violence sexuelle qui symboliquement dédouble la violence réelle parce qu'il n'y a même pas eu d'événement', parce que sans témoin il existe le soupçon de ne pas

¹³⁸⁰ Philippe ORTEL, "Entre effraction et émergence : esthétique de la brutalité" (in Mathet 2006 : 348)

¹³⁸¹ Stéphane LOJKINE, "Brutalités invisibles : vers une théorie du récit" (in Mathet 2006 : 24, 26)

avoir existé, c'est la littérature qui les rend visibles en les mettant au centre de son espace signifiant.

S'appuyant sur les travaux barthésiens, Lojkin parle d'un « dispositif de récit [...qui] organise la circulation du discours autour d'un espace d'invisibilité et, par la circonscription, la clôture de cet espace, [...] met en œuvre essentiellement une logique du discours » (*ibid.* 26). La brutalité n'existe en effet que par le récit, qui la conjure, l'explique, la commémore, mais ce faisant la dénature puisqu'il entraîne, à travers ses scènes méditées et construites, une nécessaire substitution (*ibid.* 85). Ce dispositif se manifeste à travers les trois niveaux de l'intelligibilité du texte que sont la structure, la narration et la fiction qui ont tous un rapport différent à la brutalité.

D'abord, la structure s'oppose au *pas-de-sens* de la brutalité car elle recouvre le système symbolique et fournit la matrice narrative qui est déconstruite et troublée par la brutalité. Puis, le discours narratif inscrit les éclats, la discontinuité, la fragmentation de la brutalité, dans une temporalité, un enchaînement, une succession ; autrement dit, la matrice narrative agit comme une force stabilisatrice et donne un sens au chaos de la brutalité. Enfin, le *donner-à-voir* de la fiction s'oppose à l'invisibilité de la brutalité et comble les failles de la structure et de la narration. C'est donc ici que s'opère, paradoxalement, la recréation symbolique, car le trou que la brutalité introduit dans la représentation est en même temps destructeur et fondateur (*ibid.* 85-86). À cet endroit on pense bien évidemment aux travaux novateurs d'Elaine Scarry (1985) qui inscrit la souffrance dans son double trope central de la destruction (« unmaking ») du monde et sa (re)construction (« making »)¹³⁸². Cette logique ressemble également à ce que

¹³⁸² Dans *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World* (Oxford & New York, Oxford University Press, 1985), Elaine Scarry montre comment la douleur physique est impliquée dans la production du pouvoir. L'anthropologue et critique littéraire américaine conceptualise l'histoire du corps en souffrance comme une histoire particulière de la civilisation. Chez Scarry, la culture est l'œuvre de la vulnérabilité humaine et en même temps une opposition créatrice à celle-ci. D'une part, la douleur qui détruit la capacité de conceptualiser, de (se) dire, peut ramener – à travers la guerre ou la torture par exemple – à un état antérieur de l'acquisition du langage : « Physical pain does not only resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned » (4). S'opère donc ici le triomphe absolu du pouvoir dominant, car la douleur et le monde sont incompatibles : « the absence of pain is a presence of world; the presence of pain is the absence of world » (37). En même temps se creuse l'opposition entre tortionnaire et prisonnier, les deux devenant le reflet l'un de l'autre : « Assigned identical positions, they reflect and amplify one another » (46). Les attributs centraux de la douleur sont donc objectivés, puis transformés en emblèmes du régime ; c'est la dissolution du monde, le « unmaking ». D'autre part, c'est justement ce manque existentiel auquel on répond avec la volonté créatrice, car une fois parcourue cette fin du monde, telle une catharsis, on peut s'investir dans la (re)construction, le « making ». Ce passage de retour – de la douleur et l'incommunicabilité vers la communication – peut être accompli par des survivants ou des témoins qui soit transmettent leur expérience ou bien parlent au nom d'autrui. Au-delà de la thérapie médicale, Scarry confère par exemple aux publications d'Amnesty International et à la création artistique le pouvoir de matérialiser la douleur dans un discours social partagé : « enable pain to enter into the realm of shared discourse » (9). Prenant appui sur un large corpus d'écritures judéo-chrétiennes et marxistes, elle montre qu'ainsi l'espace peut être reconçu, re-habité et re-humanisé comme s'il s'agissait d'une nouvelle genèse : « when a person moves up out of that pre-language and projects the facts of sentience into speech [it] is almost [...] the birth of language itself » (6). Au cœur de la pensée complexe de Scarry est donc l'idée que ce qui est en jeu à travers le corps en souffrance, ce

Philippe Ortel développe sous l'idée de la brutalité d'abord sous forme d'effraction et d'émergence (2006 : 359-360). En complément aux réflexions de Lojkine sur le dispositif du récit, Ortel peut nous servir notamment pour la notion paradoxalement esthétique ou poétique de la brutalité.

Selon Ortel, dans le cas de la brutalité, le réel se manifeste en effet toujours en morceaux, en fragments, dans des éclats. Comme le souci esthétique valorise également une sensation autotélique, donc pour elle-même, le chercheur affirme alors que « l'autotélisme aveugle du fait brut, avec son expression immédiate, et l'autotélisme réfléchi du regard esthétique fonctionnent en quelque sorte en miroir » (*ibid.* 349) se font curieusement écho. Là où une poétique de la violence jouerait sur l'organisation scénique, une poétique de la brutalité se fonderait sur trois opérations : le morcellement, l'isolement et la répétition du fait brutal (*ibid.* 363). Le morcellement, la déformation, la fragmentation, l'idée de ramener les faits à l'état préobjectal se traduit sur le plan stylistique par exemple dans l'ellipse narrative au moment décisif, la synecdoque, asyndète, la discontinuité de l'anacoluthé. L'isolement de l'événement brutal donne à celui-ci un caractère absolu. Enfin, une telle esthétique se caractériserait par la répétition. La scène brutale aurait ainsi tendance à « se détacher du *continuum* narratif (axe syntagmatique) pour entrer en résonance avec d'autres scènes selon un axe paradigmatique dont la violence est le dénominateur commun » (*ibid.* 365). Le moment brutal impose alors un rythme particulier qu'Ortel nomme le « *retour régulier d'événements irréguliers* » (*ibid.* 365).

Avec ces réflexions théoriques et scénographiques à l'esprit, consacrons-nous maintenant à nos textes mauriciens.

n'est rien de moins que la déconstruction et la (re)construction du monde : « What is quite literally at stake in the body in pain is the making and unmaking of the world » (23).

VII.2 La violence et le corps féminin

« Jamais semblables avec nos corps de femmes. Jamais en sécurité, jamais les mêmes qu'eux. Nous sommes du sexe de la peur, de l'humiliation, le sexe étranger. C'est sur cette exclusion de nos corps que se construisent les virilités. [...] Un pacte reposant sur notre infériorité. »

(Virginie Despentes)

« À censurer le corps on censure du même coup le souffle, la parole. »

(Hélène Cixous)

« The roots of their bondage, forgotten to all but their bodies. »

(Lindsey Collen,
Getting rid of)

Le corps¹³⁸³ est un sujet primordial au cœur de nombreuses disciplines scientifiques et les œuvres encyclopédiques sur ce sujet sont nombreuses¹³⁸⁴. Cette importance fondamentale n'étonne guère puisque par son caractère non modifiable et assigné, le corps constitue l'aspect le plus évident, le plus palpable, le plus intime et le plus définitif par lequel nous nous voyons, par lequel les autres nous voient. Les caractéristiques physiques s'avèrent en effet toujours comme les premiers marqueurs de l'identité et c'est ici qu'entre en jeu la logique du *regard* – qu'il soit discriminatoire, possessif ou bien valorisant et constructeur. Le champ de la philosophie pratique affirme que « toute relation ne peut passer que par le corps, voire ne se produire que par le corps, celui-ci étant à la fois ce qu'une personne est et ce qu'elle a » (Marzano-Parisoli 2002 : 4).

Au-delà de son aspect 'purement' matériel, le corps est signifiant culturel, site d'un discours de pouvoir. Pour Douglas, le corps humain est circonscrit par des marquages et le modèle par excellence de tout système fini : « The body is a model which can stand for any bounded system » (2007 : 142). Il est réceptacle des symbolismes les plus divers et devient lui-même un symbole de la société, « a symbol of society » (*ibid.*). L'idée de la souillure et des tabous sociaux est évidemment liée aux frontières vulnérables et aux marges dangereuses du corps qui est 'à sa

¹³⁸³ Nous reprenons et développons ici notre article "Contre-violence et corporalité chez des écrivaines mauriciennes anglophones et francophones contemporaines" (in Véronique BRAGARD & Srilata RAVI (éd.), *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2011 : 217-238).

¹³⁸⁴ Cf. par exemple : Bernard ANDRIEU (éd.), *Le dictionnaire du corps en sciences humaines et sociales* (Paris, CNRS éditions, 2006) ou Michela MARZANO (éd.), *Dictionnaire du corps* (Paris, PUF, coll. « Quadrige Dicos Poche », 2007)

place'. Douglas est reprise par Kristeva (1980 : 80-82) pour décrire le corps comme « le prototype de cet être translucide qu'est la société-système symbolique », de même que par Butler (2005a : 248-256) pour ses théorisations de la corporalité normée et hors-norme. Le corps comme *pars pro toto* du système social revient chez Héritier où il devient « la matière première du symbolique » (1996 : 234) et Augé le décrit, sur le plan de l'imagination, comme « un espace composite hiérarchisé qui peut être investi de l'extérieur » (1992 : 79). Chez Foucault, le corps devient un site central du contrôle discursif et des logiques disciplinaires et l'on connaît également les théories bourdieusiennes sur l'inscription des structures sociales sur le corps. Enfin, dans le champ des recherches sur la globalisation, on peut rencontrer le sujet du corps, par exemple chez Arjun Appadurai, sous la forme de la violence faite aux minorités¹³⁸⁵. En général, dans la globalisation actuelle, on constate une marchandisation de plus en plus acerbe du corps, notamment du corps des faibles perçu comme « objet à trafiquer, à mutiler, à violer » (Vergès & Marimoutou 2005 : 49).

Il n'est pas étonnant que les domaines des études postcoloniales et féministes soient marqués, voire hantés par la représentation du corps et les enjeux complexes dans lesquels il est impliqué. À différents moments, nous y avons déjà fait allusion, par exemple quant à la question du contrôle du corps féminin (Héritier). Le corps est en effet site privilégié pour une lecture de la subjectivité postcoloniale. Chez Césaire, Fanon et bien d'autres, le corps racialisé devient lieu central des investissements identitaires qui s'opposent notamment aux pédagogies naturalistes qui enferment le corps et ses caractéristiques dans des schémas fixes, déterminés et hiérarchisés. Il est par ailleurs symptomatique que ce dernier finisse *Peau noire, masques blancs* avec sa fameuse phrase « O mon corps, fais de moi toujours un homme qui interroge ! », soulignant ainsi que c'est par le corps qu'il y a la conscience de l'homme en devenir. Plus récemment, Paul Gilroy a soutenu à juste titre que les représentations des corps racialisés ont radicalement changé, en particulier dans la culture populaire et les médias ; cela dit, le théoricien anglo-guyanais souligne l'actualité des théories fanoniennes sur le corps comme déterminant le plus signifiant pour fixer l'optique sociale de la 'race' (Gilroy 2001 : 23). Car si le corps et ses traits sont un « riche réservoir de différences fantasmatisques », comme l'affirme Jean-Luc Bonniol (1992 : 36), ces différences se transforment facilement en obsessions et phobies. Rappelons ici les réflexions au chapitre VI au sujet du marquage de l'histoire de

¹³⁸⁵ Dans son ouvrage *Géographie de la colère* (2006) qui s'élabore autour du trope principal de « la peur des petits nombres », le sociologue-anthropologue explore notamment les phénomènes de violence perpétrés contre des groupes minoritaires. L'inquiétude et l'instabilité identitaires déclenchées par une mondialisation à la fois oppressante, incomprise, abstraite et illimitée trouvent dans la violence – dans le pire des cas, la purge – contre la minorité et les corps de ses membres un exutoire. Appadurai souligne que « le corps minorisé peut être simultanément le miroir et l'instrument de ces abstractions que nous redoutons si fort » (2007 : 74). Violer ce corps minoritaire peut donc être un moyen de ralentir, réduire ou immobiliser cette troublante « spirale du global » (*ibid.*). Différente des « vieilles haines » et des « peurs primordiales », une telle violence s'avère comme « une tentative d'exorciser le nouveau, l'émergent et l'incertain, dont l'un des noms est la globalisation » (*ibid.* 75).

l'esclave et du maître – et donc d'un double symbolisme d'oppression et de résistance – sur le corps du Créole et des figures métisses. Les ambivalences et ambiguïtés identitaires que découlent de ces inscriptions corporelles, révèlent en effet souvent le métissage comme hantise et la généalogie comme conflictuelle (cf. Benoist 1992, Bonniol 1992, Vergès 1999...). Or, dans le présent chapitre, notre attention sera uniquement portée sur le corps féminin et la subjectivité postcoloniale genrée.

Ainsi dans la perspective féministe, nombreuses sont les critiques qui utilisent une rhétorique qui se caractérise par une omniprésente « focalisation sur le corps » (Naudier 2002 : 64). Dans les années 1970 et 1980, on entend l'idée du corps dans l'écriture – 'ne pas écrire *du* corps, mais *par et avec* le corps' – et Cixous fait, nous l'avons vu, du concept 'écrire le corps' le leitmotiv de son engagement, le centre de sa lutte de récupération d'identité : « Il faut que la femme s'écrive : que la femme écrive de la femme et fasse venir les femmes à l'écriture, dont elles ont été éloignées aussi violemment qu'elles l'ont été de leurs corps » (1975 : 39). De nouvelles générations dépassent ces focalisations sur une féminité quelque peu essentialisante et aboutissent avec *King Kong théorie* (2006) de Despentes, manifeste du 'néo-féminisme', à une rupture radicale avec les conceptions traditionnelles du corps féminin. Celui-ci reste toutefois au centre de l'attention et des théoriciennes postmodernistes comme Elam (1994 : 60) qui considère que l'engagement féminin et féministe ne peut perdre de vue le corps un seul instant. Car ce corps féminin est lieu central des politiques et rapports de pouvoir, comme le dit Hutcheon : « the female body is the locus of power politics » (2005 : 150). Notons par ailleurs que si le corps est au centre de controverses entre analystes et féministes¹³⁸⁶, nombre de penseurs (Kristeva, Cixous, Butler...) invalident cette opposition.

Côté postcolonial, les hiérarchies et rapports de pouvoir se complexifient, voire s'intensifient, avec le corps féminin racialisé comme étant potentiellement un double marqueur de domination. Minh-ha nous rappelle de son côté l'impossibilité d'échapper au corps féminin aussi bien dans le réel que dans la représentation et l'imaginaire. La féministe sino-américaine dénonce également les fréquents abus corporels et les conceptions essentialistes, racistes et sexistes à ce sujet :

The Body, the most visible difference between men and women, the only one to offer a secure ground for those who seek the permanent, the feminine 'nature' and 'essence', remains thereby the safest basis for racist and sexist ideologies. (1989 : 100)

¹³⁸⁶ Gérard Lopez et Gina Piffaut-Filizzola, dans leur ouvrage *Le viol* (Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1993 : 71), évoquent le « problème du corps » qui confronte la psychanalyse, marquée historiquement par une certaine « phobie » du corps et l'intellectualisation de la sexualité, avec le pragmatisme féministe soulignant avant tout la réalité physique du viol.

Selon Mohanty, le (néo)capitalisme mondial, avec son accentuation des exploitations, s'inscrit notamment sur (le corps) des femmes et des filles du tiers monde : « It is especially on the bodies and lives of women and girls from the Third World/South—the Two-Thirds World—that global capitalism writes its script » (2003 : 514).

Il est évident que la corporalité est un élément incontournable dans les relations homme-femme, lieu premier sur les plans de la sexualité et de la souffrance. On connaît le slogan féministe “Mon corps m'appartient” exprimant une dénonciation du viol et des violences conjugales, et surtout la volonté des femmes de s'approprier les moyens de contrôle de leur fécondité et leur libido. Lionnet, s'inspirant des théories de Kristeva sur l'abjection, souligne le rôle surdéterminé dans la littérature postcoloniale du corps féminin sur lequel sont marquées diverses inscriptions culturelles :

In postcolonial literature the gendered and racialized body of the female protagonist is consistently overdetermined; it is a partial object on which are written various cultural scripts and their death-dealing blows. (Lionnet 1995 : 87)

Dans un autre ouvrage, en s'appuyant sur Scarry, Lionnet envisage le corps souffrant comme un 'espace symbolique privilégié qui traduit les conflits culturels dans un cadre visible de représentation' (Lionnet 1993 : 150). Elle le situe dans un entremêlement complexe entre souffrance et résistance, entre violence et contre-violence.

Soulignons enfin, même si cela sonne comme un truisme, que les représentations du corps au niveau discursif ont aussi une réalité physique et sont donc indissociables de la matérialité du corps. Dans ce sens, Donaldson nous rappelle que les corps discursifs « s'appuient » – par analogie au concept de *l'anaclisis* (grec pour 's'appuyer') – sur les corps réels dans deux sens, à la fois pour y trouver un support physique, mais aussi pour agir sur eux¹³⁸⁷. Mbembe reproche de son côté à la théorie récente que des phénomènes complexes comme le pouvoir seraient trop souvent réduits à des discours, à des constructions et représentations d'ordre purement symboliques, et qu'une telle analyse oublierait « que les discours et les représentations ont une matérialité » (2005 : 15). Ce rapport conventionnel entre corps-texte et corps-matière est mis en question par Butler, nous l'avons vu. Chez la théoricienne, le corps n'est en effet plus uniquement 'simple' reflet du contexte, 'simple' scène d'une inscription culturelle, 'simple' véhicule qui serait en attente d'une signification venant d'une source extérieure, mais il est lui-même une construction. En d'autres termes, il n'est pas 'pré-discursif', ne relève pas de l' 'être',

¹³⁸⁷ Cf. « ...lean both in the sense of finding their physical support in, and of exerting their own pressure upon, real bodies. Thus real bodies are tied to, and in the process shaped by, discursive formations » (Donaldson 1992 : 325 se réfère à Katja SILVERMAN, “The Construction of a Female Subject”, in Carole S. VANCE (éd.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*, Boston, Routledge & Kegan Paul, 1984 : 320-49).

mais est une pratique signifiante dans un champ de pouvoir donné. Définitivement, la dynamique et la détermination mutuelle entre discoursivité et matérialisation concrète sont des plus complexes, notamment dans le domaine du genre.

Lorsque Nathacha Appanah-Mouriquand cite en paratexte de *Blue Bay Palace* la fin du dernier roman de Carl de Souza – « Notre chair est faite de nos espoirs et de nos craintes, mieux que notre bouche, elle dit qui nous sommes » (2001 : 205) –, elle place, dès le début, le corps en tant que lieu incontournable de l'identité. Les traces physiques laissées par accident, violence, diverses souffrances, les cicatrices et stigmates (in)volontairement subis exprimeraient mieux que tout discours une condition, un passé, un destin, une perspective d'avenir. Chez la romancière, dès les premières lignes, le corps devient la réflexion d'une vision du monde. L'importance du corps que De Souza – nous l'avons vu – met en relation avec les calamités des exilés chinois qui traversent les grandes étendues maritimes en cale à la recherche d'une vie meilleure se révèle essentielle quand il s'agit du rapport entre les sexes et de la condition féminine en général. La sexualité forcée ou épanouie, la domination et l'exploitation corporelles de *l'autre* et ses implications aussi bien symboliques et idéologiques (le discours misogyne sur une infériorité féminine) que matérielles (la dépendance économique lors d'une grossesse, le poids à porter au sens propre du terme) tournent manifestement autour de ce concept du corps féminin.

En 1993, on a pu faire le constat que la littérature féminine de Maurice « porte toujours la marque de la nouveauté », mais que cette production « en voie de gestation » serait le « signe avant-coureur d'un génie en pleine sève »¹³⁸⁸. Chez quatre romancières notamment – Ananda Devi, Lindsey Collen, Nathacha Appanah-Mouriquand et Shenaz Patel –, on constate clairement une telle libération de la parole et dans des intrigues puissantes, elles mettent en scène l'identité de la femme – et en particulier la thématique du corps – de manière très complexe. C'est ce que nous allons analyser en détail par la suite.

Chez ces auteures, les représentations du corps féminin et de la sexualité, les différentes formes de pouvoir et de violence qui y sont impliquées – telle une « géographie de la souffrance » (Lionnet 1993) – et la façon complexe d'aborder la notion d'altérité convergent en effet de manière considérable. Pour les protagonistes de ces romans, l'altérité d'être femme

¹³⁸⁸ Shakuntala BOOLELL, "Y a-t-il une littérature féminine à Maurice" (in *Notre Librairie*, n° 114, *op. cit.* 1993 : 107). L'article mentionne brièvement Lagesse et Devi et dresse un panorama succinct de l'écriture de Gerval-ARouff, Berthelot et de Magda Mamet.

dans une société patriarcale se manifeste non seulement dans une relégation passive à la place de *l'autre*, mais également dans le choix délibéré d'occuper une telle place. Elles revendiquent consciemment leur différence et investissent le rôle féminin en retournant le paradigme de la domination.

Les intrigues des romans qui seront au centre de l'attention se résument brièvement ainsi. Appanah-Mouriquand traite dans *Blue Bay Palace* (2004), son deuxième texte romanesque, de l'échec tragique d'une relation amoureuse qui n'arrive pas à transgresser les hiérarchies socio-économiques et religieuses de la société mauricienne. C'est à travers la voix narrative très intime et émotionnelle de la protagoniste Maya, une jeune femme hindoue de basse caste, que le lecteur est entraîné dans une trajectoire violente et autodestructrice, une lutte féminine désespérée contre les clivages identitaires traditionnels.

Devi, la « *prototype* d'une nouvelle génération littéraire de femmes-écrivains océano-indiennes » (Beniamino 2008 : 152), fait parler dans son huitième roman *Ève de ses décombres* (2006), une adolescente de banlieue (Ève) qui tente la reconstitution du moi dans un contexte de grande brutalité. Avec l'incipit d'une jeune femme désespérée, qui, blessée, au crâne rasé et aux allures démoniaques – « une créature exsangue, vampirisant la nuit » (9) – parcourt les rues nocturnes d'un quartier malfamé en vue d'une vengeance, le texte très introspectif s'inscrit d'entrée de jeu dans la veine très pessimiste et tourmentée de Devi. Or si un certain onirisme offre dans les autres romans de l'auteure « une sorte de consolation au-delà de la réalité »¹³⁸⁹, la désillusion semble ici complète et sans recours. L'œuvre polyphonique qui se focalise à tour de rôle également sur trois autres jeunes adultes de la cité (Savita, Sad, Clélio) fait en effet l'autopsie d'un univers marginal de la société insulaire où vivent des exclus, à l'« identité par défaut » (Devi 2006 : 17), et où règne la loi du plus fort.

Sensitive (2003), deuxième roman de Patel, retrace l'auto-libération d'une enfant de onze ans des violences familiales qu'elle subit. Le texte qui débute par la curieuse affirmation « Hier je suis morte » (9) met en scène le vécu d'Anita – aussi appelée 'Fi' (pour 'fille') – qui, repliée sur elle-même, confie ses réflexions à un journal intime où elle s'invente Dieu (Bondié) comme interlocuteur imaginaire. C'est à travers cette astuce narrative de la voix d'une jeune fille qui, au-delà des abus dont elle est victime, tente de faire sens de son environnement social que le lecteur est confronté à de nombreuses interrogations éthiques qui hantent la jeune nation postcoloniale. *Sensitive* se caractérise par une écriture de l'inquiétude et de l'incertitude, une écriture 'à tâtons' qui traduit les tentatives et difficultés d'Anita de comprendre un monde brutalisé. Dans son bref roman, Patel travaille beaucoup avec la stratégie de l'ellipse, d'une part

¹³⁸⁹ Patrick SULTAN, "Ruptures et héritages. Entretien avec Ananda Devi. Deuxième partie" (in *Orées* vol. 3, n° 2, 2002/2003, [en ligne] : < <http://orees.concordia.ca/numero3/essai/sultan.shtml> >)

pour exprimer la complexité du dire, de l'autre pour contraindre le lecteur à reconstituer le 'pan absent' et charnière de l'histoire.

Finalement, Collen donne à lire dans *The rape of Sita* (1993), roman censuré pendant quatre ans, la psychologie d'une femme (Sita) qui essaye de dépasser le traumatisme d'un viol. Grâce à un narrateur fortement impliqué dans le récit (Iqbal), le texte, qui dévoile au fur et à mesure des fragments du passé de sa protagoniste éponyme, oscille entre monstration et occultation, stratégie qui crée une certaine poétique de la violence et un suspense narratif. Ainsi l'écrivaine problématise d'une part le sujet de la mémoire et l'idée de la déformation par l'imagination ; d'autre part, elle porte notamment une attention très fine sur des questions-clés concernant l'identité féminine en général, celle dans la société mauricienne en particulier. Comme ailleurs chez Collen, idéologie féministe et trotskiste se rejoignent pour proposer une dénonciation littéraire virulente des nombreuses situations d'oppression et logiques de domination dans l'île.

Dans *Getting rid of it* (1997) enfin – seul ouvrage de l'écrivaine traduit en français¹³⁹⁰ –, sont abordés les sujets délicats liés à la maternité : fausse couche, avortement et infanticide. L'histoire d'une jeune femme (Jumila) qui, avec l'aide de deux amies (Goldilox Soo, Sadna Joyna), erre afin de se débarrasser d'un fœtus devient une sorte de parcours initiatique où sont passées au crible l'hypocrisie et la violence de la société patriarcale. Car les interdits de l'avortement qui sont condamnés dans le roman ne traduisent pas seulement un éthos traditionaliste et moralisateur, mais notamment le pouvoir patriarcal de s'assurer le contrôle de la fécondité des femmes, un des piliers qui transforment la différence des sexes en hiérarchie (Héritier 2002). Par ailleurs, le fait que le corps abject emblématique qu'est le fœtus est porté dans plusieurs sacs plastiques aux inscriptions parlantes – « Air Island duty free » (1), « Priba Paradise » (22, 212), « a blue one rupee plastic bag » (212) – n'est qu'un exemple du discours social engagé et anti-exotique de l'auteure. Lors du processus d'abjection aux étapes à forte valeur symbolique et avec de multiples retours en arrière, les trois protagonistes font le deuil de leurs vécus conflictuels et construisent leurs identités de femmes contestatrices avec un regard pragmatique vers l'avenir. Si Collen se différencie de ses homologues francophones par l'utilisation d'un narrateur à la troisième personne – tantôt intradiégétique, tantôt extradiégétique –, ses textes ne sont pas moins intimes et se caractérisent également par une écriture violente et poétique ainsi qu'une forte dimension intertextuelle.

Ces résumés montrent déjà que toutes les protagonistes des ouvrages en question sont victimes d'une domination patriarcale qu'on pourrait considérer – par rapport aux théorisations des féministes postcoloniales – comme une situation de colonisation. Les essentialismes qui les rendent *autres*, le déterminisme par la naissance, l'imposition de chaînes aussi symboliques que

¹³⁹⁰ Lindsey COLLEN, *Une affaire de femmes* ([trad. par Pascale BLANCHARD], Paris, Dapper, 2004)

réelles, ou tout simplement le postulat de soumission aux images prescrites représentent pour les personnages féminins des enjeux existentiels. Mais comme nous allons le discuter, les figures de nos romans échappent aux représentations conventionnelles de la féminité¹³⁹¹ et rompent avec les codes de conduite que la société leur impose. S'affranchissant de leur passivité, elles deviennent insaisissables, s'emparent des failles du système et luttent, de façons très diverses, dans une marge de manœuvre restreinte pour leur liberté physique et psychologique. Leur résistance qui s'effectue à travers une relation très particulière au corps, témoigne d'une contestation de l'espace masculin et d'une récupération de l'identité féminine qui relèvent de profonds investissements existentiels et constituent des marqueurs d'altérité très puissants. Nous verrons également que les stratégies cathartiques des protagonistes révèlent parfois des processus d'abjection, selon les analyses de Kristeva. Malgré leur individualité et singularité, les investissements féminins prennent finalement des dimensions symboliques, voire programmatiques au point que l'on peut y voir la manifestation d'un certain didactisme politique de la part des écrivaines.

D'ores et déjà, force est de constater que l'apparente violence thématique dans les œuvres se présente souvent de pair avec une violence discursive au niveau de l'écriture. À différents degrés, nos auteures créent des effets de brutalité afin de mettre en lumière la représentation d'un réel qui résiste au sens, un réel qui est inacceptable, autrement dit la thématique de la violence trouve son écho à maintes reprises dans une poétique de la brutalité (Ortel 2006). Finalement, notre lecture 'féministe' des textes romanesques démontrera une dimension essentielle des littératures postcoloniales. L'analyse des structures de domination masculine et de soumission féminine dans les œuvres dégage en effet les éléments primordiaux de l'ethnicité et de l'appartenance aux classes sociales. Une fois de plus, ces trois catégories d'analyse – le genre, l'ethnicité, la classe – s'entremêlent de façon complexe et s'arrangent manifestement comme un fil conducteur dans le roman mauricien contemporain en général. Soulignons enfin que les textes que nous avons choisi d'analyser dans le présent chapitre ne sont pas les seuls à aborder la question des violences (sexuelles) contre les femmes, les enfants, d'autres marginaux, voire des infirmes et diverses façons d'opposition à la domination masculine. D'autres romans des auteures et d'une moindre mesure les œuvres d'autres écrivains mauriciens disent des violences faites aux femmes¹³⁹². Or comme nous allons le voir, les cinq romans témoignent non

¹³⁹¹ Lionnet évoque ainsi dans les cas de souffrance, de servitude, de subjection la forte récurrence de personnages féminins exploités et passifs – « passive and exploited female characters, often incapable of escaping unhealthy and degrading situations » –, ou bien des figures maternelles à l'allure messianique – « messianic or maternal figures whose self-abnegation enables the liberation of others » (1995 : 88).

¹³⁹² Toute l'œuvre de Devi et de Collen, mis à part *Boy* (2004), réfléchit à des degrés différents sur la question de violences faites aux femmes. Chez Appanah, la souffrance féminine apparaît dans une des quatre trames des *Rochers de Poudre d'Or* (2003). Des formes de domination patriarcale se retrouvent – nous l'avons discuté au chapitre VI – chez Humbert (1979) et Blackburn (1995) et de manière plus subtile chez Asgarally (2003) et

seulement d'un rapport au corps très particulier ainsi que de stratégies de résistances extrêmes de la part des figures féminines, mais déploient aussi une écriture singulièrement intime, poétique et violente.

Avant d'examiner les stratégies de contestation féminines, notons, dans un premier temps, la représentation du système et discours patriarcaux. Les thèmes romanesques s'avèrent des plus durs et l'écriture se caractérise par une esthétique acerbe, violente et minutieuse, un fait qui se dévoile avant tout dans la mise en récit d'une sexualité désillusionnée. Accentuée généralement par une voix narrative à la première personne et par une focalisation interne, cette esthétique visiblement tente de « violer le silence »¹³⁹³ sur des sujets encore tabous.

VII.2.1 La sexualité et le corps féminins comme espace de domination masculine

« ...laisse-moi sentir la nuit et la douleur sur ton corps, laisse-moi toucher les marques que j'ai laissées, tu es ma pâte à modeler et je te déforme, je te fais autre, tu es un paysage que je sculpte chaque nuit... »

(Ananda Devi, *Moi, l'interdite*)

« L'amour des hommes nous construit avant de nous détruire. »

(Ananda Devi, *Soupir*)

Le « domaine sombre ou éclatant » de la sexualité, domaine des pulsions et fantasmes, des hantises et désirs de possession, des tabous et de l'honneur, de la pudeur et des transgressions, est comme le dit Héritier, un « véritable nœud gordien [où] se situent les freins et obstacles les plus forts au regard de l'égalité des sexes » (2002 : 287). Si la sexualité féminine est traditionnellement confisquée par les hommes dans la plupart des cultures, souvent les femmes sont à la fois les principales victimes et les principales accusées quand il y a transgression, une

Parmessur (2002). En revanche chez les écrivains hommes, le sujet est quasi entièrement absent ou encore traité d'une façon bien particulière, nous le verrons ultérieurement.

¹³⁹³ Lopez & Piffaut-Filizzola (1993 : 5) se réfèrent à Eva THOMAS, *Le viol du silence* (Aubier-Montagné, 1986).

logique qui est « un révélateur particulièrement puissant de la force active des systèmes de représentation et d'interprétation du réel » (*ibid.* 66-67).

Dans nos romans, la sexualité se présente au lecteur avant tout comme un espace gouverné par les hommes, un espace qui regorge de déceptions, de pessimisme, de véritables drames humains. S'il n'est pas question de généraliser et de parler d'une sexualité féminine uniforme, homogène, les protagonistes s'y voient exposées à un entremêlement complexe entre violence et pouvoir, à des discriminations à la fois directes et systémiques. Pour décrire cette situation de domination, on pense, entre autres, aux théories de Žižek (2008) et les violences subjectives d'une part, objectives, idéologiques, symboliques, systémiques de l'autre ; ou encore à la métaphore du jeu du chat et de la souris de Canetti (1960) qui différencie entre un *pouvoir* plus étendu et imperceptible et une violence immédiate et physique.

Il est dans ce sens intéressant de constater que dans ces romans, on ne verra point de représentation carnavalesque et festive de la sexualité¹³⁹⁴ comme chez certains auteurs de La Réunion, des Antilles ou d'Afrique Subsaharienne¹³⁹⁵. Cela pourrait être en lien avec l'utilisation langagière à Maurice dissemblable de ce qu'on connaît des divers courants littéraires inspirés par la *Créolité*, ainsi qu'avec des tabous sexuels différents, sinon plus manifestes dans les traditions et religions indiennes qui exercent un rôle important dans l'île. Cela étant dit, nos protagonistes se voient exposées à ce 'jeu' complexe entre violence et pouvoir, très souvent – mais pas exclusivement – lié à l'interaction des genres, et ce sur les plans privé et public, symbolique et matériel. La violence domestique, le mariage forcé, l'inceste, le viol, la prostitution et la pornographie sont autant de thèmes abordés qui dépeignent une relation des plus désabusées entre les deux sexes que nous proposons d'analyser par la suite.

¹³⁹⁴ Nous nous joignons ici à Thomas C. SPEAR et son article "Jouissance carnavalesques : représentations de la sexualité" (in Maryse CONDE & Madelaine COTTENET-HAGE (éd.), *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995 : 135-152). Se basant sur le concept du carnaval bakhtinien, Spear analyse que tous les éléments de l'univers créole (ethnies, classes sociales, préférences sexuelles...) se confondent pendant la période du carnaval dans une mascarade des différences. Le chercheur voit dans la représentation de la sexualité dans la littérature antillaise des éléments tels qu'un vocabulaire explicite et métaphorique ou des descriptions hyperboliques et vulgaires qui créent une ambiance générale du carnaval, un « carnaval ouvert à maintes possibilités sexuelles, libres de toute contrainte religieuse et sociale » (151). Si la représentation de cette sexualité exubérante peut s'avérer dans ce cas à la fois amusante et choquante, et si elle peut, à l'instar du motif du carnaval en général, agir en tant que subversion de l'ordre social et hiérarchique, elle entraîne pourtant deux aspects très critiques : d'abord, elle est tout sauf dénuée de stéréotypes chauvinistes qui ne sont que rarement remis en question et qui jouent avec un imaginaire qui connote ouvertement l'idée patriarcale de la « colonisation du sexe féminin » (147). Ensuite, elle entraîne une image doudouiste qui non seulement peut susciter des fantasmes de la part du lectorat européen à l'égard du lieu créole et de ses habitants – « encourager les amateurs de folklorisation à attribuer une sexualité légendaire aux [Créoles] » (140) –, mais par la suite même réveiller les stéréotypes raciaux qui lui sont attribués.

¹³⁹⁵ On peut penser ici, entre autres, à *Bé-Maho* (1996) de la Réunionnaise Monique Agénor, *Eau de café* (1991) du Martiniquais Raphaël Confiant, *Le Pleurer-rire* (1982) et *Johnny Chien Méchant* (2002) des Congolais Henri Lopez et Emmanuel Dongala, et à *Allah n'est pas obligé* (2000) de l'Ivoirien Ahmadou Kourouma.

VII.2.1.1 Sexualité et violences domestiques

Les violences domestiques et conjugales sont visiblement très présentes chez nos écrivaines, qui les disent ou de façon explicite ou d'une manière subtile qui laisse plus de place à l'interprétation. Cette relation inégale entre les sexes au sein du foyer se joue, non pas toujours, mais majoritairement sur le plan sexuel.

Dans *Sensitive*, la protagoniste Anita subit en permanence les abus du conjoint alcoolique de sa mère. La peur de celui qui est appelé 'Lui' est omniprésente, souvent la fille est obligée de s'absenter de l'école pour que « les traces disparaissent complètement de [s]a figure » (Patel 2003 : 16, 43) et vers la fin du roman, elle se fait casser les dents par lui (131). Il en est de même pour sa copine Nadège qui subit de constantes violences de son ami qui finit par l'abandonner après une fausse couche (131). L'apogée de ces brutalités, ce sont certainement les attouchements et les viols d'Anita qu'elle subit de surcroît pour la première fois à son cinquième anniversaire. Patel donne à lire ces scènes avec une grande délicatesse, comme le montre l'extrait suivant : « Il me fait ça en silence. Enfin, sans me dire un mot, parce que c'est pas les autres bruits qui manquent » (98). À travers les silences de la protagoniste, les non-dits, l'économie et les lacunes de ses propos, le roman représente de manière très subtile les conséquences graves de ce genre de violence sur des mineurs comme l'analyse la recherche psychiatrique : repli identitaire, phobies, culpabilité, en d'autres termes un « arrêt brutal du processus normal de maturation » après le « meurtre psychique » venant notamment d'une personne de confiance (Lopez & Piffaut-Filizzola 1993 : 96). La violence que subit la fille est particulièrement traumatisante, car comme le dit Sunder Rajan (1993 : 69), des oppositions binaires de l'espace social considérées comme 'rassurantes' – privé vs public, sécurité vs danger, pureté vs pollution – sont brouillées.

Dans *Ève de ses décombres*, le quotidien de la vie maritale et au foyer n'est pas aussi présent. Néanmoins, la protagoniste éponyme relate avec dégoût la maltraitance sexuelle dont souffre sa mère : « J'entends mon père qui remue ma mère. J'entends la passivité de ma mère. Demain, elle aura des bleus aux bras. Demain, elle marchera comme un canard » (Devi 2006 : 43). En évoquant les traces laissées sur le corps de la femme complètement soumise et passive, de tels propos nous renvoient sans détour à l'extrait initial de De Souza.

La soumission et la souffrance passive sont aussi un sujet dans *Blue Bay Palace*. Ici, la protagoniste refuse le suivre le chemin tracé des petites gens où l'abus n'est qu'un phénomène banal parmi d'autres : « Les autres ont quitté l'école brusquement, sont pêcheurs, vendeuses, serveurs, putes, femmes battues, alcooliques » (Appanah-Mouriquand 2004 : 27).

Collen enfin est encore plus détaillée dans la mise en scène de la thématique. À titre d'exemple, dans *Getting rid of it*, un personnage secondaire (Rita) qui se fait féliciter par son mari qu'elle ne doive pas subir les violences domestiques habituelles dans tant d'autres foyers, s'exclame face à de telles aberrations : « what kind of life is it that a person has to be lucky not to be beaten up in her own house at night » (Collen 1997 : 122). Plus tard, le mari va aussi loin que de violer devant les yeux de son épouse la domestique Sadna – une des trois protagonistes qui, elle-même, est née d'un viol –, car les deux femmes ont transgressé ses interdictions (127). Par rapport à la deuxième protagoniste du texte (Jumila) il est question de mariage forcé à 16 ans ainsi que de grossesse en tant que sujétion féminine et manifestation d'autorité et de virilité patriarcales, au nom de la tradition : « There would be sheet inspections and he [= le mari] didn't want anyone challenging his manliness in his house. So he impregnated her. Her belly swelled against her own will » (Collen 1997 : 35).

Au-delà de ces exemples, les écrivaines n'hésitent pas à enfreindre les tabous pour dépeindre explicitement les agressions sexuelles et le viol et donner à lire ces phénomènes dans toute leur cruauté. Lopez et Piffaut-Filizzola (1993 : 7, 71) rappellent qu'il s'agit là d'un sujet particulièrement complexe, car il se heurterait aux difficultés sémantiques et de définition du viol, aux idées reçues, à la réelle fascination qu'il exerce traditionnellement sur l'imagination et finalement aux controverses entre psychanalystes et féministes et leurs approches différentes par rapport à la corporalité. Si, pour prendre le cas de la France, c'est essentiellement grâce à la pression efficace du mouvement féministe qu'on est arrivé à partir de la fin des années 1970 à « dissiper le silence concernant le viol » (*ibid.* 4) et à imposer de nouvelles législations, à Maurice également, le débat est déclenché depuis l'engagement du Mouvement pour la libération des femmes. Le *Muvman Liberasyon Fam* est actif depuis 1977 et reste jusqu'à nos jours fortement associé au parti trotskyste *Lalit*. Ces dernières années, le sujet jouit d'une visibilité sociale plus grande dans l'île à travers des publications journalistiques, des débats et manifestations publics et 2007 a vu une législation nouvelle¹³⁹⁶. Cela dit, comme des conceptions traditionnelles et religieuses d'une sexualité féminine passive et soumise ainsi qu'une logique de culpabilisation des femmes par rapport aux transgressions des mœurs restent bien d'actualité, le viol demeure souvent un tabou. S'il le sujet est peu présent dans la littérature de l'île, nos écrivaines choisissent pourtant de le dire et d'en dévoiler la complexité. Il nous paraît à cet égard logique

¹³⁹⁶ C'est en 2007 que le '*Sexual Offences Act*' est introduit, loi qui, inspirée par la législation britannique, regroupe les délits sexuels et élargit la définition du viol. Or, malgré son caractère progressiste, la loi fait polémique auprès de certains avocats et féministes en raison de ses lacunes et un manque de prise en compte des réalités mauriciennes. Elle évite en effet la criminalisation du viol conjugal ainsi que d'autres questions annexes : la prostitution, le harcèlement, le voyeurisme. Elle propose des sentences totalement improbables de 45 à 60 ans, et n'est enfin pas claire au sujet des attouchements sexuels (selon certains juristes, un enfant de 12 ans pourrait y consentir) (*cf.* par exemple : Elwyn CHUTEL, "Sexual Offences Bill : un projet de loi qui dérange", in *L'Express* (Maurice), 15 avril 2007 ; Deepa BHOOKHUN, "Questions à Pramila Patten. Avocate" et "Questions à Lovania Pertab. Avocate", in *L'Express* (Maurice) 14 et 17 avril 2007).

que l'engagement dans des mouvements populaires et politiques, de Patel et surtout de Collen, trouve plus ou moins explicitement un écho dans les textes littéraires en question.

VII.2.1.2 Sexualité et les métaphores 'colonialistes' : conquête, possession, exploitation, destruction

« Le corps humain est très généralement pensé comme un territoire. »

(Marc Augé)

Notamment chez Devi et Collen, la sexualité est fortement liée à une imagerie patriarcale et misogyne qui fait en effet apparaître d'évidentes métaphores colonialistes : conquête, assujettissement et destruction de *l'autre*. Ainsi, non seulement l'opposition des genres prend une valeur absolue, mais en mettant en scène une telle imagerie, les textes contribuent aussi une fois de plus à une démythification complète de la sexualité.

Dans *Ève de ses décombres*, les relations entre les sexes évoquent ouvertement l'économie colonialiste de l'appropriation d'un espace et l'idée de la prise de possession d'une *terre* pour en faire un *territoire*¹³⁹⁷. Les images de marchandise, d'acquisition, de navigation que la protagoniste rappelle dans son autoportrait sont sans aucune ambiguïté : « Je suis en négociation permanente. Mon corps est une escale. Des pans entiers sont navigués [...]. Chacun y laisse sa marque, délimite son territoire » (Devi 2006 : 20). À l'image de terres conquises, les corps des femmes sont arpentés et cartographiés pour mieux être contrôlés. Dans le texte, l'idée du 'commerce' et de 'vol' dans la relation homme-femme se caractérise toujours par un « héritage des sexes » inégal au détriment des femmes, une fois de plus perceptible à travers le motif du corps : « Que donnent les hommes en échange du corps ? Leur corps à eux n'est pas donné : il prend. Ils se gardent bien [...]. Nous sommes des corps volés » (79). Ces propos, une fois de plus à travers une mise en scène de la corporalité, rappellent ce qu'on peut désigner

¹³⁹⁷ L'image est empruntée à Glissant et sa réflexion dans *Traité du Tout-monde* sur le concept de l'« identité-relation » qu'il – nous l'avons vu ailleurs – oppose aux mythologies qui postulent la racine unique, telle la colonisation : « La racine unique s'ensouche dans une terre qui devient territoire » (1997 : 196). Déjà dans *Introduction à une poétique du divers*, le penseur martiniquais développe cette idée au sujet des cultures composites. Il y fait « l'équation « terre élue = territoire » » et parle des « ravages de cette conception magnifique et mortelle » (1996 : 60).

comme « un échange social inégal » ou bien « prostitutionnel »¹³⁹⁸ entre les sexes. Devi dit non seulement le caractère physique de la conquête, mais également sa dimension psychologique, comme l'affirme de nouveau la protagoniste : « Les mains des hommes prennent possession de vous avant même de vous avoir touchée. Dès que leur pensée se dirige vers vous, ils vous ont déjà possédée » (51). Cette appropriation et soumission implique une passivité imposée à la femme où tout renoncement semble hors de question où aucune parole ne fait loi ni ne pose les limites de l'interdit, car « [d]ire non est une insulte » (51).

La métaphore patriarcale de la possession revient chez Collen où même le mariage traditionnel est décrit comme telle. Dans *The rape of Sita*, c'est effectivement le père de la protagoniste qui va jusqu'à refuser le mariage parce que cela équivaldrait pour lui à 'posséder' une femme comme dans les temps anciens : « to marry one [...] means owning, and he is not going to own any other human being, he said » (1993 : 11). La notion de la possession se retrouve également ailleurs dans le roman, comme à l'exemple du ravisseur Rowan qui considère l'idée de viol conjugal comme une impossibilité, une contradiction dans les termes (66).

Devi est particulièrement radicale quant à la conquête qui va jusqu'à la démolition de l'*autre*, déjà manifestement ancrée dans le terme « décombres » du titre de son roman. Ève considère en effet sa propre chair comme « un corps si frêle, si maigre, si cassable ; un corps à chérir et à détruire » (61) et plus loin elle suggère que l'assouvissement du désir masculin équivaldrait à la mort de la femme, en évoquant qu'un homme aurait « besoin d'une vie pour se croire en vie » (76). Nous sommes ici dans un rapport humain qui prend presque des allures de vampirisation ou de cannibalisme : des hommes apathiques, anémiques, moribonds pour qui les violences contre les femmes deviennent une nécessité vitale. Dans cette logique d'exploitation totale, les femmes ne se voient non seulement dépouillées, fragmentées et réduites aux seuls organes, mais la destruction paroxystique semble aussi inexorable et sans bornes :

[I]ls exigent que je soulève ma peau pour qu'ils puissent tâter mes organes, peut-être même arrêter mon cœur de battre. Leurs exigences sont sans limites. Bientôt, il n'y aura plus rien à prendre, mais ils continueront quand même. (51-52)

Dans un détachement presque surhumain pour résister à ces violences, Ève constate elle-même la relation directe entre le corps féminin et la colonisation, en affirmant que malgré ses rapports prostitutionnels¹³⁹⁹, « [s]on corps ne sera pas colonisé » (*ibid.* 93). À travers une « écriture

¹³⁹⁸ Gail PHETERSON, *Le Prisme de la prostitution* (L'Harmattan, Paris, 2001), citée par Despentès (2006 : 55).

¹³⁹⁹ Nonobstant les propos explicites à ce sujet – par exemple « J'achète mon avenir » (Devi 2006 : 21) –, nous adhérons à l'analyse de Serge Meitinger qui lit dans le vécu du personnage une sorte de sacrifice d'elle-même, un don paradoxal qui ressemble « moins à la prostitution qu'à une oblation » (« Avatars de la déesse. Indianité,

jusqu'aboutiste »¹⁴⁰⁰, le texte de Devi va en effet très loin dans sa façon de thématiser la conquête de la femme, conquête qui va jusqu'à la quasi-destruction de la protagoniste. En évoquant un viol collectif dans les souvenirs d'Ève qui l'a « laissée presque sans vie » (76), le roman nous confronte au symbolisme de ce que la philosophie éthique appelle « objectivation-instrumentalisante »¹⁴⁰¹. Comme dans à une logique d'abjection, le corps de l'*autre* est considéré (par l'agresseur) comme un objet inerte, interchangeable, sans autonomie ; il est dénué de toute intentionnalité, de toute valeur intrinsèque et de toute intégrité. C'est exactement ce qui se passe pour Ève. Ses agresseurs tentent de stigmatiser son corps, de le rendre étranger. Par un enchaînement de pratiques qui ressemblent presque à celles d'un culte ou d'une idolâtrie rituelle – kidnappage de leur proie sur une petite île la nuit, enivrement et danse collectifs, enlèvement cérémoniel des vêtements –, ils préparent et 'donnent sens' à leur violence. Par un processus de différenciation ou de '*othering*' selon la terminologie anglo-saxonne, les hommes qui ont symptomatiquement pris la forme d'animaux dans la description d'Ève créent la dissemblance, un écart entre la perception d'eux-mêmes et leur victime qui graduellement rend légitime la dévastation de celle-ci : « Quand ils se sont jetés sur moi, j'ai vu que j'étais quelque chose d'étranger à leurs yeux. On détruit ce qui nous est étranger. Ensuite, on le ramène comme un sac de sable dans un bateau où l'eau le lave » (77). Les actes des violeurs répondent à un désir de purgation, de purification de leur système patriarcal qu'ils considèrent corrompu et souillé par la présence d'un élément fondamentalement différent. Dans des propos très crus et sombres, Devi nous donne à lire comment ils préservent, voire créent leur identité collective en rejetant cet être abject, un *autre* qui prend l'allure d'une « victime émissaire » selon Girard (2006). L'aliénation et la psychopathologie des relations hommes-femmes ne pourraient être décrites de manière plus brutale. À travers la mise en scène répétitive d'actes violents et leurs descriptions comme arbitraires et isolés, comme un exercice systématique moins du *désir* des hommes, mais de leur *pouvoir*, le roman ne permet aucunement de lire ces actes dans une narration structurée, une séquence et un 'ordre' caractéristiques d'une éventuelle 'romantisation' du sujet¹⁴⁰² ; chez Devi, la violence apparaît dans toute son incohérence, sa nudité et gratuité.

féminité et universalité du féminin dans l'œuvre d'Ananda Devi", in *La Revue des ressources*, octobre 2008b, [en ligne] : < <http://www.larevue-desressources.org/spip.php?article921> >).

¹⁴⁰⁰ Odile CAZENAVE, "Par-delà une écriture de la douleur et de la violence : Michèle Rakotoson et Ananda Devi" (in *Interculturel Francophonies*, n° 4, « Identités, langues et imaginaires dans l'océan Indien », nov.-déc. 2003b : 51)

¹⁴⁰¹ Marzano-Parisoli (2002 : 91-103) s'oppose à la 'simple' opposition réductrice entre objet et sujet, souvent dressée à ce propos, car toute « objectivation » du corps de l'*autre* ne doit pourtant pas être une « instrumentalisation ». L'identification avec les organes sexuels peut en effet être l'expression de la passion et du désir mutuels. Au cœur de son étique, la philosophe différencie donc entre « objectivation-instrumentalisante » et « l'objectivation-subjectivante ».

¹⁴⁰² Cf. « Rape has its own structural figuration as narrative when it is read as the culmination of a sequence of events based on heterosexual 'romance', and therefore as the consummation of male sexual *desire*. But viewed as the

Si ces métaphores 'coloniales' sont déjà d'une grande violence pour donner à lire les violences sexuelles, certaines de nos auteures utilisent aussi un langage cru qui lie explicitement la sexualité avec l'animalité et en particulier avec la mort.

VII.2.1.3 Sexualité et le symbolisme d'animalité et de mort

Le caractère excessif et 'inhumain' de la sexualité que subissent les personnages féminins dans nos romans est effectivement dit – et ultimement dénoncé – à travers un imaginaire qui investit le symbolisme très puissant de l'animalité et de la mort. Ces métaphores réduisent les relations interhumaines à un pur rapport de force des corps, des instincts, des pulsions.

Dans *Ève de ses décombres*, c'est Sad qui parle de « rage des hormones » (14) et d'« instinct primaire » (127) pour souligner le dénominateur commun entre sexualité et violence. C'est cette combinaison violente qui constitue l'existence de la cité, qui « donne la conviction de vivre » (127) aux jeunes hommes en marge de la société. Chez Devi se dévoile toute une isotopie d'hommes qui se transforment en fauves, en rapaces qui vont à la chasse¹⁴⁰³ et la logique instinctive de la 'prédation' (Pinkola Estés 1996, Vergès 2002a) est ici omniprésente. Le roman donne également à lire de nombreux passages où surgit le motif des sensations olfactives qui dressent une vraie opposition entre les sexes et intensifient l'image de l'animalité. Quand le père d'Ève est ainsi décrit comme « sent[ant] l'acide et l'homme » (43) et que la protagoniste constate que l'« odeur d'un homme aux abords de la femme qu'il convoite ne trompe personne » (56), cela rappelle un extrait de *The rape of Sita* où le narrateur évoque à plusieurs reprises l'odeur masculine dans le tribunal pour dire le rapport de force inégal entre les sexes (Collen 1993 : 166). Il n'est pas étonnant que l'image de la prédation surgisse aussi très fortement chez Collen¹⁴⁰⁴.

gratuitous but systematic exercise of male sexual power, rape is stripped of the logic of narrative and becomes an isolated and arbitrary act of violence. » (Sunder Rajan 1993 : 77)

¹⁴⁰³ Cf. entre autres : « on se met à traquer les filles jusqu'à l'usine » (Devi 2006 : 14), « l'esprit de la horde » (29), « ils vont à la chasse, comme les centaines de chiens errants qui arpentent la ville dans tous les sens et la déchirent » (30), « hommes transformés en loups, la traque peut commencer » (36), « je la protège des loups » (92), « comme des bourdons qui se mettent en chasse » (140), « des loups qui attendent de faire surface de déchiqueter » (142)...

¹⁴⁰⁴ Cf. par exemple les expressions suivantes pour décrire un viol sur une seule page : « the rough beast », « some kind of a pig », « a wild animal, like a lion, or a tiger », « a maniac. A raving mad man », « a predator », « The wolf », « The hawk », « animal-like, proceeding with homicidal, trembling rage in his absurd act of spitting and slobbering » (Collen 1993 : 148)

Si ces métaphores témoignent déjà d'une grande violence pour peindre un rapport maladif et malsain entre les sexes et au corps féminin, le roman de Devi va encore plus loin dans son tableau négatif. Le lecteur est en effet confronté à une scène très crue qui lie sans équivoque sexualité et mort. Après avoir vu son amie assassinée à la morgue, Ève se rend de nouveau chez son agresseur et dresse un parallèle avec son propre corps pendant l'acte sexuel et celui de Savita, prête à être découpée pour l'autopsie. Quand elle décrit avec son amertume caractéristique cet homme qui ne semble faire de différence entre elle et un mort et dit qu'« il a disséqué un corps humain » (95), l'image du phallus comme bistouri, comme « sexe létal » (Lopez & Piffaut-Filizzola 1993 : 76), s'impose forcément. Pour Ève, aussi bien la copulation que la démarche criminologique exigent du corps-objet de « livrer des secrets » (Devi 2006 : 93). À cela s'ajoute la comparaison entre le sang de Savita d'un côté, et le sperme de son agresseur de l'autre côté – « la laitance du mâle qui envahit et noie la femelle » (93) –, qui joue une fois de plus sur la métaphore de la mort. Avec une telle scène de dédoublement morbide qui s'apparente à la nécrophilie, nous semblons avoir atteint l'apogée de la démythification des rapports sexuels. Le portrait de son violeur comme « créature monstrueuse » à l'ombre « gigantesque » et « voûtée » qui la « déchire » poussant des « bruits d'une souffrance inhumaine » (93), d'un « homme qui se délire en [elle] sans se préoccuper de savoir si [elle est] vivante ou si [elle est] morte » (94) est d'une violence inégale et sans aucun doute difficile à digérer pour le lecteur.

Chez Collen, l'association entre viol et mise à mort est également bien présente et l'écrivaine déploie un langage métaphorique intense pour traduire l'ampleur des souffrances féminines. Dans *Getting rid of it*, le personnage de Rita confie ses rêves dans lesquels elle est brutalisée par son mari. L'image d'une femme utilisée comme un cheval tenu en bride, conduit dans la mer, noyée et percée comme une pieuvre¹⁴⁰⁵ est une manière très puissante pour illustrer les violences dont elle est victime. Il semblerait que l'onirisme joue un rôle de médiation ici par rapport à des scènes de cruauté et de violence. Un extrait similaire se trouve dans *The rape of Sita* où la protagoniste, pendant son travail de mémoire, évoque des images d'enfermement, de paralysie, de ligotage, de suffocation, de noyade, d'enterrement¹⁴⁰⁶ pour traduire l'expérience du viol. Si de tels passages – parmi de nombreux autres – peuvent certes par moment repousser le lecteur en raison de leur intensité et du systématisme de leur violence, force est néanmoins de constater que l'écrivaine réussit à donner une image très convaincante du psychisme des

¹⁴⁰⁵ Cf. « [He] was on my back, with the bridle fixed to my mouth and the whip in his hand [...He] then started driving me right into the water. I can't swim [...] But he wouldn't let me. He drove me, drove me, drove me. It was like a rape [...] I felt I was drowning, drowning [...like] a rather fine octopus I [was] speared in the lagoon. » (Collen 1997 : 134-136)

¹⁴⁰⁶ Cf. « She saw herself trapped, or was it locked up, or tied down physically, or handcuffed, or ball-chained, or paralyzed, or perhaps with a rock on her chest under water. Or being buried alive. » (Collen 1993 : 37)

victimes de viol qui, comme le dit la psychiatrie, est entouré et envahi avant et pendant les agressions par un flux de pensées et de formations imaginaires extrêmement traumatisantes (Lopez & Piffaut-Filizzola 1993 : 75).

Que le lien imaginaire entre sexualité et mort n'apparaisse pas uniquement dans des circonstances de violences sexuelles, mais comme souhait délibéré d'autodestruction – aspect qui sera discuté plus en détail plus loin –, *Blue Bay Palace* d'Appanah-Mouriquand le montre. Avec le sentiment que son corps devient « un morceau de viande » (79), une métaphore courante qu'on trouve également chez Collen (cf. « my body became meat », 1993 : 153) –, la protagoniste Maya s'imagine en effet une évasion mortelle dans ses rapports intimes et évoque brutalement le couple Éros-Thanatos :

[M]e faire baiser à mort. Mourir empalée [...], mourir en se faisant défoncer [...], j'aimerais bien qu'on découvre mon corps sur un lit défait, ensanglanté, le ventre offert, les yeux écarquillés de plaisir et de souffrance et que, autour de moi, plane l'odeur du sexe et de la mort. (Appanah-Mouriquand 2004 : 80)

Après la rupture imposée par son amant, la fille rétorque cruellement à la violence symbolique qu'exercent les conventions et traditions d'une île aux strates socioéconomiques figées. Se cristallise alors au fur et à mesure sa posture contestatrice qui, avant de culminer dans la contre-attaque finale, passe par divers stades de violence, de toute apparence « la seule perspective qui [lui] reste » (*ibid.*). Dégrisée, elle fantasme ainsi sur différents moyens de suicide et il n'est pas surprenant que ce soit la libido qui se voit finalement amalgamée à une violence crue. S'étant auparavant épanouie et libérée à travers la sexualité, c'est désormais à travers celle-ci qu'elle réagira à la trahison de son amant et de la société. Un passage aussi explicite, voire sensationnaliste, qui, dans une sorte d'obsession et d'ivresse malsaines, mêle sexualité et destruction mortelle représente un imaginaire et un discours au paroxysme de la violence. Nous sommes ici aux antipodes de l'épanouissement amoureux du début du roman et l'acte sexuel apparaît comme torture volontaire et folie meurtrière.

Les extraits cités montrent que la sexualité dans les romans analysés ne rime pas seulement avec violence, mais qu'elle est mise en scène comme étant en étroite relation avec un imaginaire de l'animalité et de la prédation, de la (mise à) mort et du supplice. La poétique aussi vive et viscérale de nos écrivaines exprime bien évidemment le caractère mortifère des violences sexuelles que subissent les personnages, car même si l'acte ne mène pas à la mort réelle de la victime, ces violences constituent une mort symbolique de la liberté et de la subjectivité féminines.

Au-delà des passages analysés, on constate que les univers romanesques de Collen se caractérisent par des représentations singulières du motif du viol. Pour cette raison, nous y consacrerons quelques réflexions à part.

VII.2.1.4 La représentation complexe du viol chez Lindsey Collen

Contrairement aux discours tabouïsants de la bienséance et du politiquement correct, le viol est loin d'être une pratique extraordinaire et périphérique. Il est au contraire, comme le dit avec justesse Despentès, « au centre, au cœur, socle de nos sexualités » (2006 : 49). En tant que rituel sacrificiel central, il est en effet omniprésent dans les arts et représenté, telle une constante à travers les siècles depuis l'Antiquité, par les textes, les statues, les peintures. Lopez et Piffaut-Filizzola (1993 : 7-16) qui tracent un bref historique de la présence et du symbolisme du viol dans les mythes cosmogoniques, les rites initiatiques, chez les Hébreux, les Grecs, les Romains, au Moyen Âge, dans la psychanalyse et jusqu'aux contes de fées et dessins animés soulignent aussi qu'il exerce partout et depuis toujours un attrait particulier sur l'imagination des hommes.

C'est ce que nous semblent dire également les deux textes de Collen dans lesquels le lecteur tombe en effet sur une véritable explosion sémantique du motif du viol. Il est tantôt représenté dans sa dimension matérielle comme forme ultime des violences sexuelles, tantôt métaphorisé pour donner à lire d'autres formes de domination – de classe, de race... – qu'on connaît de la verve engagée de l'auteure.

The rape of Sita ou un 'inventaire' universel du viol

Le viol en général, et celui de la protagoniste éponyme en particulier constituent le sujet dominant de *The rape of Sita*. À la lecture du roman très dense qui, rappelons-le, fut interdit pendant quatre ans à Maurice, on est confronté à tout un inventaire historique et contemporain du motif. Évoquons tout d'abord les noms de plusieurs personnages qui se réfèrent aux archétypes de la littérature et de la mythologie, surtout indienne, qui traitent du viol. On pense à

Sita et son mari Dharma qui – même si le roman donne une autre explication du nom¹⁴⁰⁷ – font allusion explicite au roi Ram(a) et son épouse Sita dans l'épopée indienne *Ramayana*, dont la mise en écrit est datée entre le 3^e avant J.-C. et le 3^e siècle après J.-C.¹⁴⁰⁸. Dans le texte mythique et ses figures construites comme idéales, Sita est enlevée et doit prouver sa chasteté après sa libération. Comme le dit Sunder Rajan, Sita appartient aux bonnes épouses légendaires (« good wife ») et réussit le rituel de purification pour son retour dans la société après le viol. Elle est ainsi un symbole culturel triomphant et durable et sa pureté héroïque s'est inscrite profondément dans l'imaginaire hindou¹⁴⁰⁹. Derrière le nom du violeur 'principal' chez Collen, Rowan Tarquin, se dévoile d'abord le nom de Rawan ou Ravana, le ravisseur de la Sita mythologique, ensuite, celui de Tarquin(ius), l'agresseur de Lucrece dans le poème narratif *The rape of Lucrece* (1594) de Shakespeare. Si ces références font partie d'une pratique intertextuelle très intense dans le roman qui inclut, entre autres, Alexander Pope, T.S. Eliot et les Beatles, elles situent surtout l'intrigue et son trope principal dans un contexte qui transcende les espace-temps.

À l'exemple de Rowan, le texte interroge donc la complexité du viol, en l'occurrence le viol conjugal de son épouse Noëlla : « He raped her. But as far as he was concerned, that wasn't rape [...] Because, he said, you can't rape your own wife. She's yours » (Collen 1993 : 66). Les notions de possession et de supériorité masculines surgissent de nouveau comme une évidence traditionnelle inébranlable. Or un des grands mérites du roman de Collen est de ne pas uniquement regarder du côté des victimes, mais aussi de sonder la psychologie de l'agresseur. Celui-ci n'apparaît en effet pas toujours comme un monstre, mais comme un homme 'normal' d'une certaine agressivité qui, après une rupture sentimentale, vit le viol comme un acte anodin et interprète la passivité de la victime comme une soumission tacite. Comme le dit clairement le narrateur, il ne fait qu'exercer la logique patriarcale – « Patriarchy gave him only one road ahead » (150) – et vu la non-résistance physique de la victime, il ne se considère aucunement comme un violeur. Cette non-identification du viol par l'agresseur est un des paradoxes du sujet, car selon les propos cyniques de Desportes par rapport à la non-résistance lors d'un viol collectif

¹⁴⁰⁷ Notons que si cette référence mythologique à travers le nom est évidente et que d'autres parallèles se trouvent dans le roman à ce sujet, le nom de la protagoniste se fonderait sur le souhait de sa mère de ne pas avoir un enfant, mais une sœur. 'Sita' serait donc une prononciation locale de l'anglais 'sister' : « Her mother called her Sita, short for 'Sister', because her mother didn't want a child really, so preferred to have her as a sister » (Collen 1993 : 35). Le mot de 'Sita' semble donc traduire quelque peu ce souci poststructuraliste de la capacité du nom à la non-clôture sémantique, au déploiement de multiples significations, et finalement au caractère construit de l'identité. Plus généralement, il est fortement probable d'interpréter cette ambiguïté sémantique comme une tentative de Collen de se parer contre des critiques de réactionnaires religieux.

¹⁴⁰⁸ Balmiki Prasad SINGH, *L'État et les arts en Inde. Pour une culture citoyenne* ([trad. de l'anglais par Dominique VITALYOS], Paris, Karthala, 1999 : 44)

¹⁴⁰⁹ Cf. « Sita become[s] a triumphant and enduring cultural symbol of *pativrata*, or husband-worship; [her] legendary and heroic chastity has retained a powerful hold on the Hindu imagination. » (Sunder Rajan 1993 : 67)

qu'elle a elle-même subie : « si jamais on avait tenu à ne pas se faire violer, on aurait préféré mourir, ou on aurait réussi à les tuer » (2006 : 35).

Mais contrairement à d'autres romans, l'objectif de Collen est de peindre le viol dans toute son ampleur, c'est-à-dire qu'il peut *a priori* frapper toute femme et non uniquement les prostituées et les filles faibles et soumises. Dans ce sens, le narrateur fait allusion à une Américaine qui est en prison à Maurice pour avoir tué son violeur (1993 : 147) sans oublier Sita elle-même, députée d'un organisme de lutte féministe et travailliste et conférencière internationale, donc d'une grande visibilité et bien le contraire de la victime 'habituelle'. Collen dépasse ici une conception homogène et monolithique de la féminité – « a too unitary and noncontradictory conception of gender » (Donaldson 1992 : 2) –, et montre que des femmes socialement privilégiées peuvent également devenir victimes de la logique patriarcale. Le suicide des trois bourgeoises qui subissent des violences sexuelles dans *Getting rid of it* (1997) est la manifestation la plus saillante d'une telle perspective.

Au-delà de la violence sexuelle intime et 'privée', le lecteur assiste aussi à des sévices arbitraires et collectifs, comme la tentative de viol de deux Chagossiennes par un groupe de policiers (1993 : 86), exemple où le rapport de domination social se voit subtilement dédoublé par la question raciale : Créoles pauvres venant de la périphérie insulaire vs policiers hindous, représentant de l'État. Ici, le viol s'avère moins comme une pathologie individuelle, mais comme un phénomène que Sunder Rajan, dans le cas de l'Inde, appelle 'institutionnel' (« institutional rape »), c'est-à-dire perpétré par des membres des forces d'État comme la police ou des propriétaires sur les femmes subalternes ou des laboureurs. Ainsi, le viol ne peut être compris comme un 'seul' désir sexuel, mais reflète des pouvoirs sociaux divers : « [rape as] the expression of (male) violence – sanctioned by various modes of social power – rather than of sexual desire » (Sunder Rajan 1993 : 78). Notons également que l'idée du viol de l'autorité contre des membres d'un groupe périphérique et à la marge sociale rappelle les réflexions d'Appadurai sur le corps minoritaire violé (2007 : 73-75), abstraction faite, bien entendu, du rôle central de la mondialisation dans le paradigme de l'anthropologue.

La violence principale du roman qu'on suit dans toute sa complexité thématique, psychologique, symbolique et interprétative est évidemment le viol de Sita. Si dans des mises en scène traditionnelles et masculines l'agression elle-même n'est pas représentée – ce qui fait partie d'un certain mysticisme masculin créé autour du viol (Sunder Rajan 1993 : 74) –, et s'il est tu par le silence ou la mort de la femme, une réelle contre-narration représente dans sa complexité et 'littéralise' le viol : « literalizing instead of mystifying the representation of rape » (*ibid.* 77). Dans la scène qui est dite de manière très détaillée et souvent interrompue par les introspections et interrogations du narrateur/conteur qui s'adresse fréquemment au

lecteur/auditeur, un langage métaphorique très violent qui lie explicitement sexualité, torture et mort est utilisé. Le viol est en effet dit par le biais d'images puissantes telles que la potence, la chambre à gaz, l'esclavage et la crucifixion :

She was crucified. Nails in each hands. In both feet. She lay completely still. Thought of all the women in the world who suffer this disgusting spectacle from husbands, night after night. The children forced into incest. And the ordinary rapes like this one. (Collen 1993 : 153-154)

La violence sexuelle pourrait difficilement être exprimée de manière plus radicale. À la confusion qui règne dans la diégèse et qui témoigne de la brutalité du viol correspond un récit troublé dont la forme restitue de manière mimétique ce qu'il exprime. En plus des métaphores puissantes, le découpage violent et la syntaxe hachée traduisent l'idée de la nature brutale des rapports humains. Or (comme toujours) chez Collen, la scène transcende le sort d'un individu, car Sita souffre d'une violence qui devient exemplaire de la condition féminine, elle subit littéralement le poids de l'histoire patriarcale : « She felt the rape of centuries against women descend on to her shoulders » (150).

Pour montrer que le viol est tout sauf un phénomène extraordinaire et marginal, *The rape of Sita* ajoute au viol de la protagoniste toute une série d'autres viols, qui, souvent relatés en passant, semblent complètement démythifier toute relation saine entre les genres. Le répertoire va d'un viol suivi de meurtre d'une hôtesse de l'air africaine pendant une escale (114) au destin d'une femme violée deux fois – d'abord au poste de police où elle cherche du secours, ensuite après la répudiation de son mari et une tentative d'émigration échouée (165-166). On lira également l'histoire d'une fille (Mantee) qui est mariée à son violeur pour maintenir l'honneur de la famille (165) et d'une femme (Mowisi) qui, traitée de sorcière, devient victime émissaire d'un viol collectif par ses voisins sous les yeux d'autres spectateurs (195). Finalement, il est même question d'un garçon violé et tué en groupe (171), épisode à première vue peu signifiant – qui rappelle, par ailleurs, le viol d'un travailleur clandestin chinois dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) de De Souza –, mais néanmoins crucial pour sortir d'une représentation dichotomique des violences perpétrées uniquement contre les femmes.

La liste des violences sexuelles que le roman problématise serait incomplète sans mentionner l'article que rédige Sita sur l'histoire du viol (160-172), une forme de résistance discursive qui peut être considérée comme une « contre-attaque par l'écriture », pour reprendre les fameux propos de Rushdie élevés comme leitmotiv par la critique postcoloniale anglo-saxonne (Ashcroft *et al.* 1989). Sont évoqués dans cet article les modèles mythologiques du *Ramayana*, de Shakespeare et de *The Rape of the Lock* de Pope, le sort de cinq adolescentes violées par des patrons sucriers en 1969 et plusieurs exemples contemporains. Le but ultime de dénoncer ces

injustices dans un engagement journalistique et historien est ici soutenu par un véritable travail d'investigation qui expose la longue durée des abus patriarcaux comme thèse centrale du roman. La mise en scène de cet engagement discursif montre bien l'éthos collenien : ce n'est qu'en œuvrant conjointement sur les fronts idéologique et matériel que les injustices pourront être combattues. Autrement dit, les hiérarchies et dominations ne sauront être déconstruites dans leurs manifestations concrètes sans une prise de conscience et un éveil des mentalités. L'ancienne juriste Collen en sait quelque chose sur les difficultés à ce sujet et il n'est pas anodin que ses deux romans contiennent des scènes de tribunal où des femmes violées plaident leur cause. Il est vrai que ces entreprises juridiques n'aboutissent pas : dans un cas, l'accusatrice n'en ressort qu'avec une victoire morale (1993 : 165-170), dans l'autre, elle doit changer de chef d'accusation, car d'habitude, des cas de viol sont trop difficiles à gagner (« She couldn't complain [...] Rape and murder were too difficult to win on », 1997 : 178). L'auteure montre donc sans équivoque que les femmes ne sont pas vues ni traitées comme des sujets de droit à la manière des hommes. Mais nonobstant les tabous sociaux, elles osent et vont de l'avant. Et c'est là le cœur de la lutte collenienne qui se dévoile : investir la solidarité collective pour changer le système de fond en comble.

Ce véritable inventaire du viol dans *The rape of Sita* mérite enfin d'être complété par une occurrence significative dans *Getting rid of it* où la sexualité est liée à des éléments mythiques qu'on pourrait classer de « para-naturels » selon l'expression forgée par Devi (Sultan 2001). Dans le roman, il est en effet question d'un homme mystérieux nu – le Naked Midnight Man – qui, selon des légendes locales, se transformerait à minuit en loup-garou et viendrait hanter les femmes et les filles tel un fantôme pour parfois les rendre enceintes (Collen 1993 : 10, 12). L'auteure suggère donc entre les lignes à quel point sexualité, violence et tabous sont ancrés dans des mythes et fabulations populaires qui reflètent une économie patriarcale et justifient subtilement les rapports de genre inégalitaires.

À ces nombreux exemples qui donnent à lire et problématissent le viol dans ses textes, Collen n'hésite pas à utiliser le motif de manière métaphorique pour dénoncer différentes formes de domination.

Représentations symboliques du viol

Au-delà du viol comme violation concrète du corps féminin, il devient souvent, comme le dit Sunder Rajan, allégorie d'autres rencontres sociales et politiques :

[Often] rape serves as the 'allegory' of other political encounters. [...] The female protagonist becomes the victim of rape as much because of her membership of her caste/class/race as because of her sexual identity: we might even say that she is less the object of sexual desire than the scapegoat in a larger struggle of forces » (1993 : 71)

Kristeva (1997 : 251) souligne de son côté que des femmes décrivent leur expérience de la violence faite au contrat socio-symbolique souvent comme une forme de viol. Collen semble tout à fait adhérer à ces postures. Visiblement, l'œuvre de la romancière se caractérise par une forte tendance à métaphoriser, à transférer des réalités matérielles et physiques à un niveau symbolique et éthique, à dire les choses par le détour, en désancrant un référent de son contexte, par exemple spatio-temporel. L'utilisation particulière du topos de l'esclavage qui est détaché de sa référentialité historique pour thématiser de nouvelles formes de domination et de subalternité est un exemple saillant de cette technique scripturale de l'auteure que nous avons discutée ailleurs.

Trois passages dans *The rape of Sita* suffiront pour exemplifier cette dimension symbolique du viol. D'abord, à l'exemple de la scène devant le tribunal où n'est pas donné suite à la plainte, Collen montre que la ridiculisation et le démenti de la cause peuvent déclencher le sentiment de revivre de nouveau l'agression et la souffrance sur un plan symbolique. Un tel scénario qui est notamment connu pour les victimes de la Shoah devant les négationnistes est exprimé dans le roman ainsi :

After rape by the policemen, rape by the judiciary [...].Rude jokes were enunciated, sides were held, and laughs spillt out [...]. This was her second rape. In fighting in the courts, on her own, she had suffered the second rape. (166-167)

Une fois de plus, l'écrivaine mêle des descriptions intenses et des images fortes à la complexité du sujet, car, selon la recherche psychiatrique, des attitudes dubitatives au tribunal sont en effet souvent perçues par les victimes comme « une nouvelle agression, une sorte de viol, judiciaire cette fois » (Lopez & Piffaut-Filizzola 1993 : 84-85). De manière plus générale encore, le passage romanesque touche à un élément très complexe de la violence, puisque le fait d'une souffrance invisible pour les autres – faute de blessure physique apparente – peut être considéré comme un des aspects les plus destructeurs du corps qui souffre, comme le dit Scarry :

Though indisputably real to the sufferer, it [= the pain] is, unless accompanied by visible body damage or a disease label, unreal to others. [...]he lack of acknowledgement and recognition [...] becomes a second form of negation and rejection, the social equivalent of the physical aversiveness. (1985 : 56)

Collen dit non seulement que la souffrance est doublée par le manque de reconnaissance, la négation et le rejet. Mais en plus de ce second viol, le roman parle aussi des reviviscences anxieuses qui accompagnent chaque convocation au tribunal et du sentiment de culpabilité de la victime. La finesse psychologique dans le traitement du sujet par l'auteure est incontestable.

De plus, le texte lie la violence sexuelle à la question du regard. Similairement à ce qu'on peut lire dans *Ève de ses décombres* où la protagoniste, nous l'avons vu plus haut, parle de la prise de possession à travers les yeux de l'agresseur, chez Collen l'association entre regard et viol revient. Ainsi, la scène où Sita se retrouve dans un bus où est projeté un film pornographique dévoile la logique complexe d'une chaîne de perspectives filmiques (« Complex gaze apparatus ») qui colonise les personnages et spectateurs féminins¹⁴¹⁰. Or le lecteur y assiste moins à la dénonciation d'un regard 'colonisateur' masculin qui transformerait notamment les actrices en corps-instruments obscènes – perspective qu'on aurait attendue de l'écrivaine –, mais plutôt à une forte critique de l'impossibilité ou du manque de volonté d'agir. En utilisant entre autres la métaphore du viol, Sita s'indigne en effet de l'indifférence des passagers qui, telles des marionnettes passives et endoctrinées, n'objectent rien à une telle humiliation : « 'We are forced to watch a porno film.' It was like a form of torture. A kind of rape. A form of jail » (107). L'image de la métaphore de la pornographie comme colonisation et viol du regard s'impose. Au-delà d'une virulente condamnation des productions filmiques où des femmes sont l'objet de la violence d'un scénario sexualisé, Collen critique ici de manière générale une culture contemporaine où le regard pornographique qui chosifie la féminité et fragmente ses corps est omniprésent et banalisé. Et elle le lie notamment à un de ses tropes majeurs, l'(im)possibilité ou la (non-)volonté d'agir, de prendre en main son destin. Un autre passage du texte se rallie également à une telle utilisation symbolique du motif. Cette fois-ci, ce sont les yeux de la femme de Rowan, qui se rend compte des violences sexuelles de son mari envers d'autres femmes, qui sont décrits de manière tout à fait significative : « her haunted, raped eyes » (149). De nouveau, le viol devient métaphore généralisée d'une condition féminine infériorisée.

¹⁴¹⁰ Donaldson (1992 : 37-38) se réfère ici à Laura Mulvey et Ann Kaplan pour décrire cette 'chaîne de perspectives' où la femme est triplement réifiée et contrôlée. D'abord, des personnages hommes regardent des personnages femmes qui deviennent objets. Puis, il y a l'identification des spectateurs féminins avec la caméra et mise en relation avec le regard masculin. Finalement, l'acte de filmer lui-même s'inscrit dans cette logique, car la caméra, est dirigée par les hommes.

Enfin, force est de relever le lien qu'instaure le roman entre le viol et des pratiques de colonisation, voir d'esclavage. Chez Collen, le cas particulier de la violence sexuelle renvoie en effet très souvent à la colonisation en général, comme dans l'exemple suivant quand Sita fait entrer en jeu des cas de viol et de résistance pendant la violence qu'elle est en train de subir. Elle parle d'une relation coloniale de son agresseur avec d'autres filles – « his colonial relationship with the girls » – et d'une correspondance sans équivoque entre viol et colonisation : « [T]he revolt [...] was not against a rapist, but against colonization [...]. It was both. They are the same thing » (1993 : 149) et : « the rape of the colonized » (192). Le double rôle de l'île de la Réunion dans le contexte post-colonial, c'est-à-dire à la fois comme néo-colonisateur dans la région indioocéanique tout en étant soumis à la domination française est présente de la même manière par le narrateur : « Is Reunion rapist and raped? The colonizer and the colonized? » (193). Il nous semble que de telles juxtapositions entre différentes formes de violence – ici en l'occurrence le patriarcat et la colonisation – sont parfois trop systématiques chez l'auteure, à l'instar de la comparaison entre l'esclavage (« slavery ») et l'histoire de la condition féminine blessée (« the history of wounded womankind », 37). Or, Collen va même encore plus loin et n'hésite pas à assimiler le patriarcat, la colonisation, le pouvoir d'État et le capitalisme : « [Rowan] was still in this woman-hating state. A state. The state. The colonial state. The capitalist state. The state of power. The state of repression. The patriarchal state. The state » (149). Si Collen joue sur la double signification entre état et État, c'est qu'elle s'intéresse une fois de plus aux violences systémiques, aux injustices qui sont ancrées dans les structures et l'imaginaire sociaux. Une nouvelle fois, sa démarche est ouvertement marxiste et l'extrait rappelle les réflexions de Despentès qui considère le viol comme « un programme politique précis : squelette du capitalisme [et] représentation crue et directe de l'exercice du pouvoir » (2006 : 50).

Il est à noter que pour le lexème du 'viol', des problèmes similaires apparaissent comme dans le cas de l'« esclavage » en ce qui concerne le caractère spécifique et une certaine unicité de l'agression sexuelle. Utiliser le mot de viol pour n'importe quelle forme d'oppression et de domination peut en effet diluer son sens, enlever à l'expression son lien notamment avec le domaine sexuel. Or contrairement aux termes 'esclavage' et 'esclave' ou leur champ d'application plus réduit, celui du 'viol' non seulement partage la racine avec l'hyperonyme 'violence' et est étymologiquement rattaché à '*violare*', c'est-à-dire tout simplement 'traiter avec violence' ; de plus, il est aussi très fortement lié à d'autres formes d'agressions et de profanations dans l'usage langagier habituel (*cf.* par exemple : violer une loi, un pacte, un lieu sacré...). Cela dit, l'extension métaphorique très large du viol ne révèle pas seulement une utilisation symbolique très complexe du motif, mais soutient avant tout l'alliage profond entre les engagements de la critique post-coloniale et féministe de l'auteure.

Les textes de Collen, et notamment *The rape of Sita*, sont alors donnés à lire comme une réflexion profonde sur le viol dans une dimension historique et synchronique. Ils sondent les difficultés sémantiques et de définition qui posent la question « À partir de quand parle-t-on de viol ? », la psychologie et des victimes et des agresseurs, la mise en relation étroite entre dominations de genre, de classe et d'ethnicité, et finalement l'élargissement et la mise en parallèle du viol et de son équivalent symbolique, la colonisation et les dépendances néocoloniales et néo-impérialistes. D'une dimension ouvertement pragmatique, l'écrivaine nous montre clairement que le viol n'est un phénomène ni périphérique, ni récent. En brisant des tabous et en allant à l'encontre des bienséances traditionnelles, elle s'affirme comme une figure exceptionnelle et introduit toute la complexité de ce trauma féminin dans la littérature mauricienne. Enfin – à l'instar de lexèmes tels que 'colonisation' ou 'esclavage' –, le viol devient expression d'une exploitation socioéconomique, d'une oppression de classe, comme on le voit dans le récit mémoriel de la narratrice Fatma dans *There is a tide* qui parle des violences sous le joug colonial : « We were raped, be we men or women » (Collen 1991 : 65).

Chez nos quatre auteures, il est certain que la sexualité se présente clairement comme l'espace masculin d'une société patriarcale et de ses abus qui sont souvent, comme le dit Ramharai, « qualifi[és] de coutumes par pure commodité »¹⁴¹¹ : imposition de rôles traditionnels, exigence de soumission, de passivité et de sacrifice féminins, exploitation sexuelle, obligation de souscrire aux diktats des rites et de la religion, pression psychologique. Voilà tant d'éléments phallogocentriques, tant de « choses » auxquels la société semble porter une « adhérence aveugle », car ils sont considérés comme 'naturels'¹⁴¹². Le lien entre traditionalisme et violence est également affirmé par Scheper-Hughes et Bourgois : « often the most violent acts consist of conduct that is socially permitted, encouraged, or enjoined as a moral right of a duty » (2009 : 4-5). Dans le domaine sexuel et dans l'économie des corps, l'homme exerce à première vue une domination physique et psychologique, à la fois une *violence* immédiate et un *pouvoir* plus complexe pour reprendre les notions de Canetti. Objets instrumentalisés, rejetées dans l'altérité et l'étrangeté, les femmes souffrent dans leur corporalité et subissent les conséquences psychiques déstructurantes des agressions sexuelles que les romancières problématissent avec beaucoup de détail et d'introspection. Le lecteur suit en effet les victimes – ces corps-objet-désirés mais vite abandonnés, ces corps-perçés et corps-coupables – dans leurs dépressions,

¹⁴¹¹ Vicram RAMHARAI, "Ananda Devi : Repenser l'identité de la femme mauricienne" (in *Notre librairie*, n°146, « Nouvelle génération », 2001 : 106)

¹⁴¹² L'expression « adhérence aveugle au monde » vient de Georges PICARD, *Histoire de l'illusion* (1993), citée par Héritier (1996 : 10).

leurs troubles post-traumatiques, leurs réminiscences douloureuses, leurs travaux de mémoire, leurs replis et leurs manifestations anxieuses, psychiques et somatiques. Déployant une poétique tantôt subtile tantôt violente, les romans donnent donc à lire des représentations des corps féminins qui portent des traces évidentes selon la citation de De Souza.

Or, une des particularités dans les textes de nos auteures est pourtant le fait que les protagonistes n'acceptent généralement pas le statut de victimes qu'on leur attribue. Elles brisent les représentations essentialistes et monolithiques de ce que Mohanty appelle « the average third world woman » (1984), archétype créé par le féminisme occidental et colporté dans des représentations littéraires traditionnelles. Les protagonistes de ces romans, en revanche, appliquent le principe d'«agency», montrent des capacités d'agir et agissent, et ceci avec des stratégies étonnement similaires. Il semble que leurs tentatives de reconstruction ne puissent se faire que dans la transgression et l'extrême. Comment nos textes disent ces investissements corporels, c'est ce que nous analysons par la suite.

VII.2.2 Réactions féminines : résistances, récupérations d'espaces, constructions identitaires

Les tactiques de résistance à la domination patriarcale, la subversion et la récupération de l'espace identitaire des personnages féminins passent par une relation très particulière entre les protagonistes et leur corps. Ainsi, dans un premier temps, celles-ci se détachent de leur propre corps, voire le rejettent en entrant dans une dynamique d'autodestruction et d'abjection. Ensuite, les figures féminines renversent leurs situations de domination par la vengeance et la violence physiques ultimes. Et finalement, elles délivrent leur corps du statut d'objet instrumentalisé et se manifestent en tant que sujets à travers des expressions corporelles : la danse et la communion avec la nature dans un mouvement de libération spirituelle, mais aussi la sexualité choisie et non pas subie. Ce faisant, les protagonistes surprennent, voire choquent, dans leur approche de la corporalité et s'engagent aussi bien dans une aliénation délibérée qu'une identification avec leurs corps.

Un certain nombre d'éléments d'analyse seront particulièrement au centre de l'attention. On discutera par exemple combien cette résistance et cet investissement corporels se font dans l'isolement ou en complicité avec d'autres personnages et quelles implications cela aura sur un éventuel message véhiculé par les romans. De plus, se posera la question du pouvoir et de

l'agency. Nous verrons en effet que ces stratégies de récupération et d'individuation et leurs effets oscillent sans cesse entre puissance d'agir concrète et symbolique. Dans ce sens, on pourra se demander quelle signification prendront les subversions proposées dans les textes, quel pouvoir pourra s'exercer à travers la logique de la violence des personnages.

À l'image des associations et convergences discutées plus haut entre domination coloniale et soumission féminine, s'impose bien évidemment la nécessité d'interroger la complexité de cette *agency*. Car comme le dit Mbembe qui s'oppose à une victimisation manichéiste de la femme et révèle plutôt une coexistence de « deux types de pouvoir bien différenciés » (2005 : XXX), il est important de déceler les multiples stratégies par lesquelles ceux qui sont 'simplement' appelés victimes peuvent guider, tromper et se moquer du pouvoir au lieu de se confronter directement à lui. En conséquence, « l'analyste doit être attentif aux mille façons auxquelles les indigènes », et dans notre cas les femmes, « recourent pour se rebiffer, biaiser, ruser et, proprement, jouer avec la domination au lieu de la brutaliser » (*ibid.* 177), c'est-à-dire au lieu de révolter physiquement. À cet endroit, toutes les ambivalences de la situation coloniale selon Bhabha viennent à l'esprit et les marges de manœuvre subversives et créatives qui en découlent pour la subalternité, gardant bien évidemment à l'esprit les différences entre rapports de force homme-femme est le lien colonisateur-colonisé. La discussion des réactions féminines dans nos romans nous montrera d'une part qu'au sein de la pire des dominations, les agents peuvent négocier certaines conditions et affirmer (ne serait-ce qu'une partie de) leur identité ; de l'autre, que la 'simple' désignation de femmes comme opprimées sous le patriarcat est problématique, car susceptible d'effacer les multiples façons de manifester leur *agency*.

VII.2.2.1 Résistances et délivrance de la matérialité du corps

Marzano-Parisoli rappelle les différentes façons d'aborder la corporéité dans une perpétuelle tension existentielle entre 'corps objet' et 'corps sujet'. La philosophe affirme qu'entre une relation de dépendance et d'identification complète et une tentative de nous délivrer de la matérialité de notre corps, nous sommes sujets à une oscillation permanente (2002 : 49). Cela implique des moments d'identité et d'altérité avec notre propre corps, en particulier quand il s'agit de la souffrance et de la douleur comme phénomènes multidimensionnels et complexes qui révèlent une certaine ambiguïté : d'un côté le sentiment d'une opposition, d'une différence

provoquée par la douleur, d'un autre côté, un accord, une conciliation qui peut conférer à la douleur une signification même existentielle (*ibid.* 52).

Dans des univers romanesques où le corps des femmes est relégué au seul statut d'objet instrumentalisé et exploité, une des réactions des protagonistes s'avère être la violence envers elles-mêmes. C'est ainsi qu'elles répondent aux agressions masculines par un détachement vis-à-vis de leur corps qui semble s'intensifier au cours de l'action. Opposées aux diktats traditionnels, moraux, religieux ou philosophiques du respect de la personne, elles effectuent cette séparation symbolique avec toutes ses conséquences de souffrance physique pour sauvegarder leur moi profond. Objectivation choisie ou abandon corporel extrême qui va jusqu'à une autodestruction, ces pratiques et stratégies mettent en cause et renversent les valeurs attribuées ou imposées aux femmes, et enfin le rapport de force symbolique dans leur relation avec les hommes. En s'affichant délibérément comme *autres*, elles échappent non pas aux violences immédiates, mais au pouvoir idéologique du patriarcat. Cette violence s'avère alors comme nécessaire pour la constitution de la subjectivité.

Ainsi, dans *Sensitive*, la jeune protagoniste, marquée par les abus de son père et inspirée par les films indiens où elle voit des femmes s'immoler et se faire *sati*, exprime des penchants autodestructifs : « La première fois, moi aussi j'ai eu envie de me faire mal, très mal, jusqu'à ce que la douleur cesse d'exister » (Patel 2003 : 86). Si dans des récits traditionnels et selon des sources médicales un tel détachement corporel extrême s'avère fréquemment comme résultat d'un sentiment de culpabilité de la victime, qui peut l'inciter, comme le disent Lopez et Piffaut-Filizzola (1993 : 77) à se punir elle-même de ce qu'elle considère être sa 'faute', en s'automutilant, voire en se suicidant, il est pourtant clair que chez Patel et dans nos autres romans, l'autoviolence provient plutôt d'un désir d'échapper à et de se libérer de la souffrance psychologique par une sorte d'auto-flagellation.

Nous trouvons une autre forme de prise de distance par rapport à la corporalité chez Collen. Ainsi, *The rape of Sita* montre des femmes des Chagos qui résistent avec succès à une tentative de viol en affichant une attitude complètement détachée vis-à-vis de leur corps. Défiant leurs agresseurs verbalement et se déshabillant devant eux, elles renversent le rapport de force et exposent les hommes au ridicule, au « humour of patriarchy » (Collen 1993 : 87). On voit ici que le rire et la risée, ainsi que l'assurance et l'humour matriarcaux peuvent agir comme résistance et arme. Les stratégies des femmes, en effet, au lieu de rester silencieuses, dramatisent d'abord leur soumission en « s'engage[ant] dans un rituel de confirmation », puis elles vident par leur rire le pouvoir de sens et de signification et « sape[nt] l'univers officiel » (Mbembe 2005 : 179) que constituent dans notre cas les lois patriarcales en général et la tentative de viol en particulier.

Une rupture avec les attentes de l'agresseur et une affirmation de soi forte et symbolique revient ailleurs dans le roman avec la figure de Sita qui, en enlevant ses vêtements devant son agresseur, prend l'initiative et s'impose pour proclamer une indifférence manifeste qui lui assure sa dignité : « She stood dignified [...] then started in an angry, defiant, winning drama to rip her own clothes off » (Collen 1993 : 150). Ce retournement de situation rappelle sensiblement le roman *Pagli* et la « danse lascive et haineuse » de la protagoniste éponyme dans la chambre nuptiale (Devi 2001 : 78). *Pagli* se met effectivement en scène comme une « femme dangereuse » (67) après son mariage arrangé à un homme qui avait abusé d'elle auparavant, s'affirmant ainsi dans une position de force. Au-delà de la ressemblance de ces stratégies susceptibles à retourner les rapports de domination, force est néanmoins de constater la complexité de telles stratégies qui peuvent s'avérer à plusieurs égards problématiques comme c'est le cas justement chez Collen. Car si Sita, en se montrant insoumise, obtient en effet d'abord une victoire psychologique et effraie l'homme face à elle – « [h]e was scared of her » (151) –, elle devra néanmoins, contrairement à la résistance tactique réussie des Chagossiennes, subir le viol. En conséquence, le narrateur souligne à plusieurs reprises les difficultés que cet acte entraîne pour défendre la cause en justice, de telles circonstances pouvant être interprétées comme un consentement de la part de la victime. Le texte est très explicite à problématiser ces questions conflictuelles concernant les limites du délit sexuel et la réaction de la victime qui restent de grande actualité. La même scène du roman donne enfin lieu à des réflexions sur la séparation entre corps et âme, matière et esprit, essence et forme, dualismes cartésiens qui dominent traditionnellement la pensée occidentale et la phénoménologie. Prise dans le dilemme entre la considération de son corps comme une coquille – « a shell » (153, 154) – et l'idée d'intégrité totale de l'être – « No, it is me. I am my body » (153) –, la protagoniste finira par surmonter la blessure uniquement en jugeant l'acte comme une profanation de son seul corps, une simple carapace à l'extérieur d'elle-même. La délivrance de la matérialité du corps est ainsi explicitée comme une stratégie visant à dépasser le traumatisme.

Dans *Getting rid of it*, il y a rejet du corps par rapport à la grossesse et à l'accouchement. Dès les premières pages, le leitmotiv du livre – la quête d'une jeune femme afin de se débarrasser de son fœtus mort-né – est annoncé. Les descriptions crues de Collen sont aux antipodes d'une conception qui exalte le rôle maternel : elle parle de « the disgusting thing in her womb » ou bien de « a measly slimy little creature » (1997 : 35-36). S'y ajoutent un discours violent à l'occasion de sa fausse couche (11), l'évocation répétée des mouches tournant autour des différents sacs plastiques dans lesquels elle porte la chair humaine (76, 98, 116...), la description désabusée de l'enterrement et du déterrement du fœtus (16-18) et finalement, l'énumération des endroits possibles où des fœtus jetés sont parfois trouvés : latrines, poubelles, rivières, jardins, forêts (13, 27, 60, 114-115). Pour compléter cette série morbide et macabre, les trois

protagonistes déposent le fœtus momentanément dans un réfrigérateur (140). Enfin, le personnage de Goldilox Soo a également vécu une fausse couche mystérieuse et ses conséquences à 14 ans (59) et les références aux faiseuses d'anges, les « backstreet abortionists » (26, 98), abondent dans le texte. La question poignante qui s'impose comme un fil conducteur, c'est-à-dire celle de savoir où tous ces fœtus des fausses couches finiraient, ne trouve qu'une réponse sarcastique qui, avant toute chose, est censée violemment dénoncer la tabouisation du sujet : « All those advice columns you read [in magazines...], you hear never mention what to do with foetuses » (113). Finalement, les personnages soulignent à plusieurs reprises qu'un tel rapport au corps, souvent douloureux et démythifié, serait ultimement une affaire de femmes – « *only women's business* » (147) –, allusion qu'on retrouve dans le titre de la traduction française du roman. Notons enfin un détachement corporel extrême et une autodestruction dans les suicides de trois personnages féminins secondaires. En raison de leur appartenance à des couches sociales très diverses, et contrairement au reste de l'œuvre de Collen, ces cas suggèrent que les inégalités liées à la différence des genres sont par-dessus tout – une représentation qui peut être problématique, nous le verrons. Cela dit, par leur acte radical, ces figures se soustraient à l'imaginaire construit par la domination des hommes et agissent symboliquement contre la violence patriarcale.

Chez Collen, les descriptions très explicites et désabusées par rapport à la corporalité constituent une résistance évidente à l'espace patriarcal venant de personnages féminins qui affirment clairement leur désir de décider d'elles-mêmes. Elles échappent à une réduction dictée par l'instrumentalisation et les apologies moralisatrices de la domination masculine et se délivrent des rôles traditionnels de soumission et de passivité où le désir féminin est complètement identifié à celui de la maternité (Marzano-Parisoli 2002 : 91). Tout porte sur la nécessité de s'émanciper socialement tout en s'appropriant leurs corps et ainsi les moyens de leur reproduction (Héritier 2002). Dans la société mauricienne où l'image de la mère est sublimée (Sultan 2001), de telles mises en scènes témoignent d'un engagement féministe fort.

Ce détachement du corps humain apparaît de manière différente et plus explicite dans *Blue Bay Palace* (2004) d'Appannah-Mouriquand et la rébellion symbolique de sa protagoniste. Après la désillusion d'un amour impossible – en raison de l'appartenance des deux amants à deux castes différentes –, Maya réagit en effet avec une grande violence. Elle s' imagine être « écras[ée] » par la voiture de son amant « faisant jaillir le sang de [s]a tête » (42). Dans des « accès de rage où le sang [l]'aveugle » (43), elle donne libre cours à son désabusement émotionnel et son langage est des plus agressifs : « Si j'avais eu une pierre, un bâton, n'importe quoi, je l'aurais massacré jusqu'à ce qu'il ne soit qu'une bouillie de chair » (43). Comme elle continue néanmoins la relation avec Dave, elle opère un détachement de son corps lors de ses rapports sexuels, s'auto-violente et réduit sa libido à ses instincts les plus basiques. Tandis que

leurs intimités d'avant affichent un certain érotisme à l'eau de rose, elle chosifie dorénavant son corps pour en faire une machine à exorciser la souffrance psychologique en s'infligeant des douleurs physiques. Leurs actes sexuels sont alors accompagnés de cris, de morsures, d'animalité dont la description ressemble tantôt à un viol, tantôt à du sadomasochisme¹⁴¹³. Leur nouveau lieu de rencontre secrète, un hôtel de passe décrépît et isolé, correspond à la transformation émotionnelle : auparavant, le paradis sensuel et l'univers féerique des suites luxueuses à 1000 euros avec « bouquet[s] de roses », et « tableaux montr[a]nt des lavandières heureuses de laver, des musiciens heureux de jouer, des coupeurs de cannes heureux de couper » (28)¹⁴¹⁴ ; maintenant, un endroit « pourri » et « coincé entre une maison de retraite et une décharge si remplie qu'elle menace de basculer sur les passants » ; un lieu enfermé entre l'« odeur de pisse » et les « relents de pourriture » (57) où le prix de la chambre la plus chère s'élève à huit euros. Les scènes d'accouplement, avec leurs cris et regards fiévreux, vident les individus de tout sentiment et la narratrice affiche un discours des plus amers et blasés sur la sexualité ainsi qu'une évidente séparation entre corps et esprit. Les perceptions dégrisées de Maya – aussi crues que la lumière dans leur chambre d'hôtel qui, telle une épée de Damoclès, ne tient qu'à un fil – donnent à lire les « draps où sont empreints les marques d'autres corps, les semences d'autres sexes, la sueur d'autres cuisses et le sang d'autres vierges » (59). Dave finira comme « une flaque à [s]es pieds » (65), signe d'un renversement du rapport de force symbolique du couple. Quand, à leur dernière rencontre, Maya compte les « dix-neuf coups de reins pour se donner du plaisir » (72) dans la chambre d'à côté, le détachement de son propre corps et la démythification de la sexualité sont à leur apogée.

Ève de ses décombres décrit la relation de la protagoniste à son corps de façon encore plus brutale, car contrairement à Maya, Ève n'a jamais vécu l'amour et éprouve la désillusion sentimentale, sexuelle, des rapports homme-femme depuis toujours. À l'âge de 12 ans, flattée par les cadeaux des garçons plus âgés et motivée par un désir de valorisation, elle subit ses premiers abus. Vendant son corps et confrontée à des tourments physiques, la héroïne s'aperçoit très tôt qu'« un bout d'[elle] » (Devi 2006 : 19) est menacé et entame une nette séparation entre son corps et son être, une fuite en son for intérieur qu'elle perfectionnera de plus en plus : « J'existais en dehors de mon corps. Je n'avais rien à voir avec lui [...] Tout ce que je leur [= ses agresseurs] donnais, moi, c'était l'ombre d'un corps » (20). Ève tente de devenir insaisissable, illisible (« personne ne peut lire mon visage », 21). Par une focalisation sur la

¹⁴¹³ Cf. « Le sable mordait, l'écorce [du banian] griffait et la chaleur cognait. Il m'a pris en soufflant, j'ai mordu, j'ai crié, il s'est enfoncé avec un râle. [...] Quelque chose s'était cassé en moi » et : « J'ai le dos écorché à force d'être martelée contre écorce, sable chaud, terre, gravats. J'embrasse jusqu'à ce que le goût douceâtre du sang glisse sur ma langue. Je prends sexe, visage, corps d'une même façon empressée... » (Appanah-Mouriquand 2004 : 53-54, 57)

¹⁴¹⁴ Notons qu'à travers cette iconographie s'illustre également une interdiscursivité qui souligne la forte dimension sociale du roman.

matérialité de son corps, un corps dissocié de ce qu'elle considère sa véritable essence, elle s'oppose aux agressions extérieures. Paradoxalement, la résistance se fait dans l'acceptation de la violence. Car vendre en toute transparence sa seule chair lui permet d'échapper symboliquement au sort de tous les autres du quartier qu'elle désigne comme des « robots » (21), tous ceux qui s'abandonnent aussi bien psychologiquement que physiquement dans un statut quelconque de victime. Elle a « décidé [s]a vie » et ne se laisse pas « vol[er] l'âme » (21) et sa « partie la plus vraie » (22) par cette cité qui « condamne[] à mort tous ceux qui y naissent » (29). À l'extériorisation de son corps s'ajoute l'intériorisation de son esprit, de son individualité et sa solitude devient « armure » (16) et « nécessité » (21) ; les motifs du silence et de l'isolement prennent ici toute leur dimension. En se séparant des typologies 'ordinaires' – « L'inexpliqué les effraie. Ils veulent des cadres rigides. Fille à marier, fille à prendre et à jeter. Ce sont les deux seules catégories qu'ils connaissent » (21) –, Ève brouille les catégories misogynes qui investissent l'imaginaire social et renverse le rapport de domination symbolique.

L'obscénité des violences dont est victime la protagoniste cède en effet sa place à une obscénité encore plus grande, à une certaine inhumanité fondamentale qu'est cette absence de tout sentiment. Or c'est bien cette « froideur du métal » (29) qui lui procure une force pour résister au « regard des autres, qui juge et qui condamne » (21), engagement très fort contre les logiques de la « société du regard » (Arno & Orian 1986). Ainsi, c'est la jeune femme elle-même qui va « hanter » (22) les lieux jusqu'à répandre inquiétude et peur et elle réagit d'une indifférence frappante aux brutalisations qu'on lui inflige : « Parfois, on me malmène. Ça ne me fait rien. Ce n'est qu'un corps. Ça se répare. C'est fait pour » (22). Le détachement du corps ne pourrait être exprimé de façon plus explicite que par cette allitération et ses mots crus et impassiblement analytiques.

Afin de dire ce même détachement et la sexualité complètement démythifiée de sa protagoniste, Devi n'hésite pas à déployer une minutie esthétique explicite, comme dans l'extrait suivant :

Je le laisse faire. Il n'arrive pas à me déshabiller, je dois le faire pour lui. Il se libère et essaie de me pénétrer. Ma tête prend des coups au mur, mais je me sens seulement fatiguée. Il est perdu dans mon corps. [...] Je l'observe. [...] Le dégoût du début a disparu. Les choses redeviennent banales. Comme d'habitude, je ne ressens plus rien. Il s'acharne. Il n'y arrive pas. Fais quelque chose, supplie-t-il. Je hausse les épaules, puis j'accepte. Tandis qu'il me saisit les cheveux, je pense que j'aurais bien aimé une cigarette. (58)

Ces propos blasés d'une femme complètement déphasée des événements, d'une femme dont l'être « fuit » (57) la pièce avant l'acte et qui devient observatrice de sa propre tourmente qu'elle présente comme un plan filmique au ralenti ne laissent aucun lecteur impassible et

semblent presque irréels. Si l'extrait rappelle intimement un passage sur les prostituées dans *Soupir* (2002)¹⁴¹⁵, Devi semble ici encore davantage utiliser la figure de l'hypotypose et ses suggestions visuelles, une stratégie scripturale caractéristique des instances narratrices à la première personne de l'auteure et de leurs descriptions détaillées, intenses, violentes. Avec un plus grand souci du détail, d'une indifférence et d'un cynisme plus cinglants que dans *Blue Bay Palace*, cette scène est l'apogée du désenchantement de la sexualité et de la délivrance de la matérialité du corps. Dans d'autres romans de l'auteure, des passages oniriques, surnaturels ou « para-naturels » qui infiltrent le récit réussissent à jouer un rôle médiateur et à lever le voile sur l'insupportable. Comme le dit Marie-Thérèse Mathet, c'est là en effet un moyen « de rendre perceptible cet indéchiffrable » et cet « incompréhensible » qu'est la brutalité en lui substituant cet « incompréhensible » qu'est le surnaturel¹⁴¹⁶. Or on ne trouvera point de médiation de ce genre dans *Ève de ses décombres*. Ici, la brutalité se présente dans toute sa nudité, dite par une autorité narrative dont les mots tranchent comme un scalpel. Une telle esthétique non seulement traduit la violence des faits obscènes narrés, mais elle est aussi susceptible de brutaliser le lecteur.

Dans la violence à laquelle elle s'expose sous une forme qui s'apparente à une abjection du soi-souillé et dans l'exclusion de son corps qui se veut la protection et le rétablissement de l'intégrité de sa personne, Ève s'isole, semble ne plus vouloir reconnaître ses proches, s'éloigner des souvenirs familiers (Kristeva 1980 : 13). Elle réussit donc quelque peu à regagner symboliquement l'espace corporel qu'on lui vole matériellement : « Je les laisse croire que je suis à prendre et à laisser. Je les laisse croire que je ne suis rien d'autre qu'un corps, ce corps-là qui, quand ils le déshabillent, les fait frémir » (Devi 2006 : 61). Pourtant, si sa manière de « [t]out masquer » et de « ne rien laisser paraître de soi » (61), lui confère certes une résistance symbolique et l'aide à ne « pas [s]e faire capturer l'âme » (60), ce simulacre risque enfin de l'aliéner. Cette aliénation se dévoile avant tout dans les multiples passages introspectifs détachés du reste du texte par leur typographie italique¹⁴¹⁷ que – astuce narrative de l'auteure pour intensifier encore davantage la polyphonie du roman – on pourra attribuer à une sorte de double d'Ève qui tente de sonder la complexité de la situation. Car dans ce « jeu d'esquive » de la jeune femme, ce sont ses propres yeux qui la fuient, c'est son propre regard qui la « glace » et l'« épouvante » (60). À force d'échapper aux bruits de ses violeurs, elle annihile en effet ses facultés d'entendre de la musique ; à force de « [s]e défaire de la mémoire », elle finit également par s'« effacer » (32) elle-même. Enfin, l'hostilité envers les autres se transforme donc en

¹⁴¹⁵ Cf. « ...ces hommes [...] qui ne pensent qu'à se délivrer, ces filles absentes qui se donnent avec tant de dédain. Le regard ailleurs, le corps jamais livré mais consenti pour quelques instants sans signification... » (Devi 2002 : 127)

¹⁴¹⁶ Marie-Thérèse MATHET, "Avant-propos – Brut, brutal, brutalité" (in Mathet 2006 : 10)

¹⁴¹⁷ Cf. Devi 2006 : 23, 53, 59, 76, 111-113, 125, 133-135, 151

hostilité envers soi. Dans ce sens, pour « être, devenir, ne pas disparaître à [s]es propres yeux » (53), la protagoniste finit par constater qu'elle devra, à l'instar de Maya, s'investir dans d'autres stratégies de récupération.

Nous avons vu que les personnages chez nos écrivaines se détachent de leur corporalité et pratiquent des formes d'autoviolence avec pour but de se libérer des violences psychologiques auxquels elles sont exposées. Par la violence contre elles-mêmes, elles tentent de renverser le « prédateur intrapsychique » (Pinkola Estes 1996). En conséquence, on pourra rattacher ces phénomènes que donnent à lire nos romans une fois de plus à la notion d'abjection décrite par Kristeva. Suite aux tourments subis, les victimes ressentent effectivement une présence insupportable, celle du corps étranger qui doit être expulsé matériellement ou symboliquement. De façon plus ou moins drastique, elles s'engagent dans un désir de purgation, de purification qui agit dans un contexte d'ambiguïté entre le soi et le non-soi, l'intérieur et l'extérieur, l'incorporation et l'éjection, le sujet et l'objet (Kristeva 1980 : 9-10). Le motif du fœtus mort-né chez Collen – symbole des formes de dominations patriarcales et postcoloniales – est un exemple saillant de cette expulsion matérielle et plusieurs passages du texte renvoient à ce symbolisme de l'abject¹⁴¹⁸. Si ce phénomène d'abjection est très présent dans une situation de post-viol qui pousse la femme violentée à « retourner la violence contre soi » (Despentes 2006 : 48) et à d'autres phénomènes pathologiques¹⁴¹⁹, nos romans attribuent à cette violence une signification particulière. À travers ce qui constitue « une résurrection qui passe par la mort (du moi) » (Kristeva 1980 : 22), les protagonistes des textes en question produisent, par leur rapport au corps, un double effet : surmonter des souffrances psychiques et s'affirmer de façon symbolique et manifeste contre les lois du patriarcat. Pour riposter à la violence et à la domination matérielles des hommes, elles sont obligées de choisir un pragmatisme qui, s'il brise toute supposée sacralité du corps, leur permet de contrôler ce dernier et de s'affirmer comme sujets. Pour reprendre les notions de Canetti, on pourrait donc dire que si elles doivent se résigner à subir la *violence*, elles échappent néanmoins au *pouvoir* masculin. L'ampleur d'une telle forme de résistance et *agency* se manifeste explicitement dans les propos quelque peu

¹⁴¹⁸ Cf. par exemple : « I want to be cleansed of this thing » (Collen 1997 : 48), « Water water water. Cleansing water. For a burial at sea. », « Enough of this talk of clean, clean, clean », « On and on about *clean* » (63), « Cleaning, cleaning, cleaning. » (64), « [Goldilox] was in charge of *cleaning* the messroom floor » (154)

¹⁴¹⁹ Certains des personnages chez nos romancières correspondent en effet aux divers comportements suite à des violences sexuels tels qu'on les trouve chez Lopez & Piffaut-Filizzola (1993 : 98-100) : mise en danger constant du corps par des conduites addictives et délinquantes, actes autodestructeurs (toxicomanie, alcoolisme, boulimie, anorexie, fugue, tentatives de suicide, prostitution), processus de « revictimisation » (viols successifs)... Ces comportements sont intensifiés quand l'agression n'est pas sanctionnée comme c'est le cas chez nos protagonistes.

programmatisques du narrateur dans *The rape of Sita* qui pourrait servir de leitmotiv pour les personnages féminins des romans analysés : « Your dignity can't be taken away from you by someone else. You can only give it away yourself » (Collen 1993 : 92).

Toutefois, ce renversement du rapport de force et la résistance symboliques tels que nous les avons discutés semblent difficiles à maintenir dans la durée. Si le « jeu d'esquive », le détachement corporel et l'autoviolence portent en eux l'idée d'une libération, d'une nouvelle productivité, ces formes d'affranchissement ont cependant leurs limites. Chez nos trois écrivaines francophones, on verra donc l'*agency* évoluer vers des stratégies de contre-violence et de libération physiques.

VII.2.2.2 Résistances et libérations à travers la contre-violence

Au-delà du détachement corporel qui agit comme un refuge contre la violence, mais également comme une récupération du pouvoir symbolique, nous relevons chez les protagonistes de Patel, d'Appanah-Mouriquand et de Devi des convergences étonnantes dans leur usage de la violence. Maya, Ève et Anita semblent en effet être d'abord dans une 'acceptation' 'stratégique' de leur statut de victime après les agressions subies, voire semblent l'intensifier par leurs différents procédés d'autoviolence. Cependant, elles finissent par rediriger leur violence et la canalisent contre l'*autre*, l'agresseur. La récupération de l'espace se déroule ainsi sur le plan matériel qui implique violence et prise de pouvoir à la fois. Ce faisant, elles s'engagent clairement contre cette « entreprise politique ancestrale, implacable, [qui] apprend aux femmes à [...] ni se défendre, ni se venger » (Despentes 2006 : 46). Héritier souligne également que « la violence est considérée comme antinomique à la féminité contenue, c'est-à-dire à la féminité vraie de la femme féconde » (2002 : 84). Contrairement à la violence masculine (maintien de l'ordre, guerre...) qui est perçue comme légitime, celle des femmes est vue « comme la transgression ultime de la frontière des sexes [...], comme l'expression du caractère animal et quasi déshumanisé de leur nature qui exploserait si elle n'était maîtrisée par l'action masculine » (*ibid.*). Nous verrons donc que les protagonistes mettent à mal de telles représentations traditionnelles de la femme. Cependant, si elles parviennent alors à se libérer de la source première de l'agression, on peut se demander si leur initiative constitue une réelle voie d'affranchissement.

Dans *Sensitive*, la protagoniste, un fois passé le bref stade autodestructif, décharge sa violence d'abord par une écriture libératrice crue dans son journal intime. Les abus lui ont symboliquement volé la voix et son seul moyen d'expression est la fuite dans l'écriture introspective où elle exprime ses désirs de vengeance. Quand elle raconte comment elle a tué une couleuvre qui a pénétré dans sa chambre¹⁴²⁰ – animal qu'on pourra lire ici clairement comme un symbole phallique –, cela semble déjà préfigurer la violence de la fin de l'ouvrage. De plus, le lecteur est frappé par la violence des propos contre le conjoint de sa mère qui font écho aux deux autres romans :

Un jour [...a]vec un pétard canon [...], un gros canon rouge, je l'exploserai en quatre mille morceaux. Ou dix mille. Ou mille millions. Tu imagines, des petits bouts de Lui, éparpillés partout, avec des éclats de papier rouge. (Patel 2003 : 10)

Très explicites, ces lignes annoncent déjà la contre-attaque et, se servant d'une violence discursive, la petite fille se fait ainsi mise en abyme radicale de l'écrivaine engagée pour la cause féminine : « l'écriture est la possibilité même du changement, l'espace d'où peut s'élancer une pensée subversive, le mouvement avant-coureur d'une transformation des structures sociales et culturelles » (Cixous 1975 : 42). Mais dans le roman, le discours seul ne suffit pas à amener subversion et résistance. Plus sa souffrance s'accroît, plus elle extériorise sa douleur dans une poétique du corps très violente : « Tellement assez que ça va déborder de tous les côtés [...pour] noyer tout, tous, qu'on retrouverait crevés le ventre en crue et renvoyant par le crâne des gerbes de cervelle liquéfiée » (122-123). Et de même que l'assassinat de Savita agit comme déclencheur de la vengeance d'Ève, c'est la mort du jeune voisin clandestin Garson qui ne laisse à Anita plus aucune issue. Du discours doit donc naître la prise d'action, le crime et ainsi la réappropriation de soi. Avec un homme qui n'a pas la place symbolique d'un père protecteur et une mère qui se fait complice de la domination à travers sa passivité¹⁴²¹, Anita finit par tuer les deux. Voilà une double riposte matérielle à forte dimension symbolique. Cela n'est pas sans rappeler les réflexions de Lionnet (1993 : 133) au sujet des femmes meurtrières pour lesquelles la fin justifie les moyens d'une violence vindicative, si la fin signifie l'affranchissement de

¹⁴²⁰ Cf. « Sans cesse, je croyais sentir quelque chose grimper lentement le long des montants du lit, venir se couler sous le molleton, s'enrouler autour de ma cheville, remonter contre mon mollet, se glisser contre l'intérieur de ma cuisse, et... [...] J'ai pris le gros couteau [...]. J'ai tiré le lit [...]. Je me suis agenouillée à côté d'elle [= la couleuvre]. J'en ai fait une douzaine de morceaux. » (Patel 2003 : 25)

¹⁴²¹ Comme le texte ne donne pas plus de détails à ce sujet, on ne peut que supposer que la mère reste silencieuse soit par honte et culpabilité soit pour avoir vécu des situations semblables qu'elle n'a pas surmontées. Il est également possible de lire en la vengeance d'Anita une réaction qui va au-delà de la 'simple' solidarité manquée entre mère et fille. On pourrait trouver des échos à Lionnet (1995 : 140) et son analyse du roman égyptien *Woman at Point Zero* (1975) de Nawal El Saadawi, où la souffrance physique de la jeune protagoniste qui subit une excision se multiplie symboliquement quand elle apprend que sa propre mère assiste à son calvaire. Notons enfin que ce motif du silence maternel face à l'injustice contre son enfant se retrouve ailleurs dans le roman mauricien contemporain, notamment chez Devi, par exemple dans *Moi, l'interdite* (2000), *La vie de Joséphin le fou* (2003) et *Ève de ses décombres* (2006).

l'oppression sexuelle. Par ailleurs, c'est exactement l'assassinat inattendu de la mère qui donne une signification particulière à son acte, comme nous allons le montrer plus loin.

Dans *Blue Bay Palace*, on observe le même mouvement chez la protagoniste face à l'épouse-concurrente de son ex-amant, appartenant à une couche sociale et une caste plus élevées. Mais vu qu'il s'agit d'une figure plus adulte que chez Patel, le potentiel de la « femme bouillonnante » que revendique Cixous – abandonnant la « *honte de sa puissance* », les accusations « d'être monstrueuse », laissant libre cours à ses « pulsions » (1975 : 40) – devient encore plus saillant. Chez Maya, en effet, le désir d'autodestruction se transforme en désir de destruction de l'*autre* et se décharge d'abord sous forme de violentes invectives : « Sale pute je vais te défoncer la tête je t'écraserai salope je te ferai bouffer tous tes saris et tes bijoux » (Appanah-Mouriquand 2004 : 65). Ces injures – intensifiées par le manque de ponctuation – constituent une sorte de rituel d'abjection « permettant d'exprimer par les mots et les noms, l'insupportable, l'inadmissible, ce qui de l'autre nous révolte en nous-mêmes »¹⁴²². La jeune femme entre alors par le discours dans une purification de ce qui lui semble inassimilable, c'est-à-dire les diktats socio-économiques et religieux de la société traditionnelle. Mais de nouveau, les mots ne suffisent pas. S'y ajoute alors la brutalité physique d'une scène terrible décrite dans le détail, l'apogée de la violence du roman :

L'autre parle, elle bouge, elle me donne le tournis. Elle est de trop. Alors, de toute ma force [...je] bondis sur elle [...] Salope, je vais te massacrer la tête... Une joie immense m'envahit. [...] Je frappe encore et encore. Je prends tout ce qui me vient à la main. [...] Comme si j'étais née pour ça : cogner. Dans ma main, il y a des poignées de cheveux. Mes pieds ont une vie à eux et [...] ils tapent, rentrent dans la chair, martèlent, écrasent [...]. Une vague odeur de sang monte avec la chaleur et je reste un long moment devant la bouillie écartelée (92)

Dans l'assassinat violent et jouissif décrit sur plus d'une page et qui porte la marque symbolique de la souillure – « je suis là pour les salir » (92) – et qui rappelle à ce titre un passage dans *Joséphin le fou* de Devi¹⁴²³, s'accumulent la haine contre tout un système de classes et une tradition qui s'oppose à une relation homme-femme librement choisie. La protagoniste devient la « femme sauvage » (Pinkola Estés 1996)¹⁴²⁴ et évacue son infériorité dans une colère cathartique. De façon significative, c'est à travers son corps de femme qu'elle trouve d'abord un

¹⁴²² Jean-Marie GRASSIN, "L'Object" (in *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, [en ligne] : < www.ditl.info/arttest/art4794.php >)

¹⁴²³ Cf. la folie meurtrière du protagoniste contre les deux enfants à la fin du roman : « ...je frappe encore et elles crachent du sang, je frappe encore elles giclent des bouts de chair je défonce et elles font exploser leurs organes, tout ça pour me souiller... » (Devi 2003 : 84)

¹⁴²⁴ Selon l'ethnopsychologue, cette notion met en lumière des forces primitives et instinctuelles que les femmes dans une situation de subalternité doivent découvrir, développer et violemment exprimer afin de combattre un 'prédateur' – nous l'avons vu plus tôt –, à savoir tout système de domination misogyne : religion, patriarcat, clan,... La prise de conscience et le réveil de l'animalité conduisent à une libération à travers la riposte contre l'opresseur.

refuge brutal pour échapper à la déception émotionnelle, qu'elle entre ensuite dans une relation de pouvoir sexuel, et finalement qu'elle se libère de sa souffrance, dans un combat à mains nues, subvertissant ainsi symboliquement le récit des barrières socio-économiques et du cloisonnement ethnique. Face à « l'espace-tradition fermé » (Boolell 1993 : 108), Maya est prisonnière dans son espace privé et violent qui reste pour une grande partie inarticulé. Comme nous l'avons déjà vu avec le personnage d'Anita, c'est seule l'éruption de la violence qui semble lui permettre d'exprimer ses peines. La sérénité après le meurtre et l'assertion qu'elle est redevenue elle-même – « je suis redevenue Maya » (93) – soulignent la dimension existentielle de son acte.

En abordant l'interaction des enjeux des relations entre les sexes, les classes comme un 'entremêlement d'oppressions'¹⁴²⁵, *Blue Bay Palace* montre non seulement que les affres du corps féminin vont jusqu'à dire des souffrances sociopolitiques en général ; mais le roman souligne aussi que les diverses stratégies corporelles des femmes semblent pouvoir métaphoriser des résistances aux injustices de la société contemporaine. En même temps, le cas de Maya pose également une question précaire : quelle est la réelle puissance d'agir de ces victimes féminines qui, dans une situation où l'ultime souffrance devient la condition d'une « subjectivité radicale »¹⁴²⁶ – pour reprendre le terme de Scarry –, se transforment en bourreaux afin de donner voix à leurs tourments jusqu'alors cantonnés dans le silence ?

Cette fin chez Appanah-Mouriquand montre des similarités étonnantes avec celle d'*Ève de ses décombres* où, dans la continuité des protagonistes d'autres romans de Devi (Paule, Anjali, Aeena...), l'évolution se fait uniquement par la transgression et la rébellion radicale. Si certains passages au milieu de l'intrigue pointent déjà vers le meurtre final – à travers de saillantes isotopies d'aliénation et de détachement du vivant¹⁴²⁷, et de la mort¹⁴²⁸ –, c'est notamment l'acte symbolique de sa raser les cheveux qui annonce la contre-violence. Nous sommes à un moment de l'intrigue où Ève est si maltraitée qu'elle parle, blasée et d'une ironie cinglante, de son corps à la surface « bariolée » et avec « une myriade de fissures » où tous les « dégâts » s'affichent et qui ne ressemble plus à « rien du tout » (Devi 2006 : 130), passage qui dit puissamment la métaphore du corps qui parle et signifie. Elle s'enlève donc « la partie la plus

¹⁴²⁵ Cf. « the interweaving of oppressions » (Donaldson 1992 : 21)

¹⁴²⁶ Cf. « To acknowledge the radical subjectivity of pain is to acknowledge the simple and absolute incompatibility of pain and the world. » (Scarry 1985 : 50)

¹⁴²⁷ En réaction à l'assassinat de Savita, Ève exprime son aliénation morbide par des propos comme « perdue » (2x), « oblitérée », « exsangue », « échevelée », « émaciée », « peine », « perte », « s'éloigner », « partie bien loin », « tremblement », « disparaître », « tristesse », « quelque chose est mort » (Devi 2006 : 90).

¹⁴²⁸ Certains passages dévoilent encore davantage un imaginaire de la mort : « âme déchue », « fantôme », « linceul » (3x), « mort », « ange maléfique » (Devi 2006 : 101), « yeux morts », « goût fécal », « haine », « brûlure », « autopsié », « morte », « linceul », « cadavre » (109), « mourir », « cercueil », « crucifie », « momifié », « cruauté », « tombe » (112). La description d'Ève se fantasmant une possible légèreté en se suicidant (116) et la visite à la morgue (120-121) intensifient ces isotopies omniprésentes de la mort.

visible de [s]a féminité » (131), acte qui représente de manière radicale un des engagements principaux de toute l'œuvre de l'écrivaine qui se présente, selon l'écrivaine elle-même dans une interview, comme « un cri » contre « l'image idéalisée de la femme » (Sultan 2001a) dont le seul choix est de se plier à la merci des traditions patriarcales. Ève sème donc le trouble dans les catégories du sexe et à travers ses actes transgressifs, non seulement le corps apparaît comme un « *instrument* ou un *véhicule* auxquels on attache un ensemble de significations culturelles qui lui sont externes » – en l'occurrence la domination sexuelle, l'oppression sociale, l'exploitation économique ; mais de plus, elle montre aussi quelque peu que « le « corps » est lui-même une construction » (Butler 2005a : 71). Alors qu'elle s'est fait « une tête de lionne » (Devi 2006 : 9) – image qu'on retrouve ailleurs chez l'écrivaine¹⁴²⁹ –, rejetant en effet une partie significative de son identité féminine, Ève « err[e] dans les territoires de *l'animal* » (Kristeva 1980 : 20), et se confronte, une nouvelle fois, à l'abject. Sa violence évoque, comme le constate Elam, les stratégies d'une anorexique désireuse d'échapper aux standards esthétiques des autorités patriarcales (1994 : 63). Dans sa résistance autodestructrice, Ève fait valoir une altérité qui vise, par sa violence, à arracher aux gens de son quartier les masques sur lesquels figurent les clichés de la domination homme-femme. Déféminisée, elle s'affranchit symboliquement de son statut subalterne. Elle ne se voit plus comme victime, mais comme « prédateur » « lionnesque » (Devi 2006 : 22, 99) et s'imagine en « guerrière » (112), métaphore que nous relevons aussi chez Appanah-Mouriquand et dans la pensée féministe acerbe de Despentes (2006 : 43). On voit également de claires ressemblances avec la procédure de tuer le « prédateur » selon Pinkola Estés¹⁴³⁰. Certes moins métamorphosée et onirique que les personnages dans d'autres œuvres de l'auteure, Ève souligne avec le geste sa « carnalité »¹⁴³¹. Par cette mutation, elle inscrit symboliquement sur son corps le texte de la révolte, s'appropriant en même temps la métaphore animalière masculine. Sur le plan symbolique et physique, la scène de l'assassinat finit par inverser les rôles victime-agresseur : Ève force le professeur à se rabaisser, à s'agenouiller devant elle, à ouvrir la bouche et à recevoir « comme ils [= les agresseurs] le disent chaque fois » (Devi 2006 : 152). L'humiliation, la domination et l'assignation des hiérarchies sont

¹⁴²⁹ Cf. par exemple dans *Le voile de Draupadi* par rapport à la révolte chez la protagoniste Anjali envers la tyrannie de sa famille : « j'étais la lionne, j'ai rugi et griffé et s'ils n'avaient pas cédé, je les aurais déchiquetés » (Devi 1993 : 171).

¹⁴³⁰ L'émancipation d'Ève de ses 'démons' est en effet mise en scène de manière étonnamment similaire que l'élimination du 'prédateur' chez Pinkola Estés et les étapes du processus : la descente révélatrice et initiatrice dans la cave où gisent les cadavres, victimes du prédateur ; le rassemblement de toutes les forces avant l'ultime bataille ; la ruse dans l'élaboration d'une stratégie pour tromper le prédateur, par exemple en se soumettant à sa merci ; dénicher dans la psyché féminine l'énergie masculine de *l'animus* (Jung), la partie à la fois instinctuelle et meurtrière ; ne pas céder à l'épuisement et aller de l'avant ; enfin, « pousser le cri », c'est-à-dire passer à l'acte libérateur (Pinkola Estés 1996 : 60-68).

¹⁴³¹ Dans un entretien avec Magali Marson, Devi décrit la notion de 'carnalité' comme « le corps assumé, le corps vécu dans son immédiateté et dans son prolongement de toutes les autres créatures, à la fois dans sa réalité biologique et dans sa dimension psychique » ("*Carnalité et métamorphoses chez Ananda Devi*", in *Notre Librairie*, n° 163, « Indispensables animaux », sept.-déc. 2006 : 64).

totales quand elle cherche le regard de l'homme et impose le sien – ce « oppositional gaze » dont parle bell hooks (1992 : 115-131) – qui retourne puissamment le regard patriarcal et sexiste dont elle était victime. Comme le disent les théoriciens des *postcolonial studies*, ce déplacement métaphorique et ce renversement du regard sont un procédé fondamental du positionnement et de la récupération identitaires vis-à-vis des discours dominants¹⁴³². En plus, tuer l'homme avec une arme qui imite la violence du phallus amalgame de nouveau Éros et Thanatos dans un imaginaire lugubre et mortifère. C'est par cet acte final de cruauté libératrice que la fille parvient, comme l'indique le titre du roman, à s'affranchir de ses décombres. La revendication et réappropriation de son propre corps se réalise enfin par le meurtre d'un autre, une fois de plus un « acte de non-retour »¹⁴³³ comme le suggère l'auteure elle-même pour dire le sort inexorable des protagonistes de ses romans : la violence purgée par la violence.

En dépit des différentes résistances et moyens utilisés pour récuser le discours victimaire, les trois protagonistes – Maya, Ève et Anita – finissent par se retrouver impuissantes face à une domination insurmontable. Dans de telles situations de manque de pouvoir flagrant, qui sont, comme nous le rappelle Mbembe, les situations de violence par excellence¹⁴³⁴, elles ne voient plus d'alternative à la vengeance physique. Victimes des structures sociales patriarcales qui perpétuent leur invisibilité et déshumanisation, les personnages résistent activement à leur objectivation. À la différence des personnages chez Collen qui redirigent leur résistance féminine dans une lutte collective et durable – comme nous le verrons plus tard –, la contre-attaque devient pour elles le seul moyen de préserver et recréer leur identité bafouée. Quand il n'y a « pas d'autre issue », comme le dit Ève, la seule façon pour « échapper » à la violence, c'est « par la violence » (Devi 2006 : 145). Comme l'analyse Lionnet (1993 : 133), le pas extrême du meurtre vient souvent après des années de vaines tentatives de survie dans un environnement où les femmes sont, au mieux, victimes d'abandon et de négligence, au pire, l'objet de violents abus. Ainsi, leur auto-justice montre enfin que le meurtre, généralement considéré comme un crime de l'individu contre la société, devient ici un symptôme du crime de la société contre l'individu

¹⁴³² Cf. « the metaphoric displacing and returning of the [dominant] gaze is a fundamental operation of the appropriation of [dominant...] discourses. » (Ashcroft *et al.* 2000 : 229)

¹⁴³³ Boniface MONGO-MBOUSSA, "Ananda Devi contre le culte de la différence" (in *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2002 : 131)

¹⁴³⁴ Cf. « For it is precisely the situations of powerlessness that are the situations of violence par excellence » clôturant le chapitre "The Aesthetics of Vulgarly" de la traduction anglaise revue par Mbembe lui-même (*On the postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001 : 133). Ces propos ne figurent pas dans la version originale en français.

féminin (*idem* 1995 : 106). À travers les actions des personnages, on peut enfin lire la logique similaire à celle de la lutte anticoloniale fanonienne dans *Les damnés de la terre* : partir d'une violence subie à une violence exercée s'avère d'un double effet, car, en suivant les mots de Sartre, cela « supprime[] en même temps un oppresseur et un opprimé »¹⁴³⁵.

Il est vrai qu'une telle posture du « donnant-donnant » (Devi 2006 : 152) dans le mécanisme de la violence ne saurait correspondre à une optique *postcoloniale*, comme nous le discuterons ultérieurement. Les personnages des textes francophones mettent en œuvre une revanche et un renversement radical des statuts, une attitude, aussi compréhensible qu'elle soit, qui ne saura en effet rien résoudre, car comme le dit Chaumont « [e]lle procure une satisfaction primaire, mais elle reproduit les pièges inhérents à la dialectique du maître et de l'esclave » (2002 : 320). Rappelons à ce sujet également l'idée de Hannah Arendt (1969 : 80) sur la violence qui apporte certes un changement du monde, mais un changement vers un monde encore plus violent. En même temps, il est évident que ces figures sont dans une situation subalterne qui ne semble aucunement leur permettre de chercher le dialogue, de négocier leur place autrement que par une prise d'action radicale. Cela dit, si les trois protagonistes finissent certes par purger la violence en ripostant par la violence, on peut se demander s'il s'agit d'un véritable affranchissement ou plutôt un élan révolutionnaire qui ne saurait agir dans la durée. Reste-t-il une alternative à cette brutalité vindicative ? On verra par la suite qu'il existe d'autres formes féminines de résistance qui, plus subtiles et souvent à forte charge symbolique, soulignent également la corporalité et subvertissent la domination phallogcentrique.

VII.2.2.3 Résistances et libération à travers une réappropriation du corps

Pour Mbembe, le sujet dominé dans une situation de colonisation se caractérise par sa capacité à s'investir dans des « pratiques baroques, fondamentalement ambiguës, mobiles » (2005 : 179). Il s'agit ici d'une affirmation et riposte identitaires qui ne sont pas nécessairement des actes d'opposition ou de résistance manifestes, mais d'un caractère mobile et évasif. Dans ce sens, nous avons par exemple déjà vu ailleurs le rire instinctif comme une stratégie de résistance particulièrement féminine. Dans les textes des auteures mauriciennes, de telles pratiques 'fluides' de récupération de l'espace patriarcal et de construction individuelle sont clairement perceptibles. Ces pratiques montrent que les différences entre hommes et femmes –

¹⁴³⁵ Jean-Paul SARTRE, "Préface à l'édition de 1961" (in Fanon 2002 : 29)

et donc aussi les rapports de pouvoir – n’entrent pas dans un simple ordre hiérarchique (Elam 1994 : 85). Elles se révèlent à travers les diverses expressions corporelles des protagonistes telles la danse et la communion avec la nature. Mouvantes, fluides, irrationnelles, difficiles à cerner aussi bien sur le plan matériel que conceptuel, ces actes détournent l’emprise de la domination masculine et refusent le rôle assigné dans la société phallogocentrique. Loin des yeux patriarcaux, elles donnent libre cours à leurs pulsions. Si, ce faisant, elles vont jusqu’à revendiquer les excès émotionnels et la folie traditionnellement attribués de façon stigmatisante aux femmes (Felman 1997), c’est dans ces espaces et à travers ces investissements qu’elles se (re)construisent. Discutons donc par la suite une sélection de ces motifs qui donnent à lire la réappropriation corporelle des personnages.

Affirmations identitaires à travers la danse

Dans son analyse sur les performances du corps en tant que politique de résistance dans le théâtre australien, Helen Gilbert relève l’importante dimension identitaire de la danse. Elle constate que celle-ci peut agir comme une abrogation de la culture dominante et du privilège de leurs systèmes signifiants, ainsi qu’une récupération de la subjectivité postcoloniale. L’investissement corporel des protagonistes se hisse alors à une ampleur identitaire : ainsi, elle considère « movement as part of identity formation/recuperation and spatial re-orientation »¹⁴³⁶. Dans ce sens, la danse se défait manifestement de son caractère ‘simplement’ traditionnel et folklorique pour signifier la révolte contre le colonisateur. À Maurice, un tel schéma d’affirmation symbolique rappelle bien évidemment la longue tradition du *séga* et l’idée d’échapper à travers cette pratique de danse et de chant à la misère quotidienne du système plantationnaire ; nous en avons déjà parlé ailleurs et il sera question ici d’une autre forme de danse. Si l’on transfère ce rapport de domination colonial à la relation entre les genres, on peut également transférer l’idée de la révolte anticoloniale par la danse à la situation des femmes qui s’insurgent ainsi contre les hommes et échappent à leur emprise. Par ailleurs, c’est Fanon qui parle de la violence pendant le colonialisme comme étant « canalisée par les décharges émotionnelles de la danse », une violence qui dorénavant doit être « saisi[e] » pour la « réorienter » et « changer d’orientation » (2002 : 59). La danse, à l’instar de l’écriture féminine selon Cixous, fait renouer la femme à son « être-femme », la déculpabilise, la « dé-

¹⁴³⁶ Helen GILBERT, “Dance, movement and resistance politics” (1992) (in Ashcroft *et al.* 2006 : 303)

censur[e] », lui donne accès à ses forces, lui rend « ses plaisirs, ses organes, ses immenses territoires corporels tenus sous scellés ». Elle peut également signifier une résistance à la linéarité du temps *extérieur*, imposé, prétendument objectif, et, simultanément, la création d'un temps et rythme *intérieurs*, dirigés par l'individu (Garcia 1981a : 208). Chez nos écrivaines, le motif de la danse revient dans de nombreux passages revêtant différentes significations.

Ainsi, dans *Sensitive*, nous assistons à une scène de jeu d'enfants qui contient la description très détaillée et imagée d'une sorte de danse vertigineuse. Anita semble en effet se lâcher dans une transe où elle échappe au monde extérieur :

...ça remonte le long des bras qui fouettent l'air comme une hélice, et ça te monte à la tête, qui tourne, qui tourne, à l'extérieur et puis [...] à l'intérieur aussi, à l'intérieur, ça tourne, ça tourne, ça fait un grand vertige qui t'attire, encore plus vite, toujours plus vite, et ça entraîne dans un seul grand mouvement tout ce qu'il y a autour de toi, tout ce qu'il y a à l'intérieur de toi, tout se dissout dans ce mouvement, ce mouvement qui tourne, qui tourne, qui tourne... (Patel 2003 : 55)

Dans ce mouvement qui brouille les repères et qui lui donne la sensation de s'envoler, on constate un fort désir de libération. Telle une évasion dans un univers hallucinatoire, son geste se présente comme une délivrance et une résistance à son entourage et l'emprise patriarcale. La protagoniste refuse les dimensions spatiales et temporelles extérieures, se crée momentanément son propre espace et temps imaginaires et psychologiques. Il est certes vrai que la scène ne s'inscrit pas dans un moment de subversion particulier, mais elle fait partie des éléments dans le texte qui pointent vers le dénouement où sa prise de conscience, sa résistance et sa récupération identitaires s'extérioriseront.

Dans l'œuvre de Collen, la danse en tant que libération et purification symboliques se présente comme un véritable leitmotiv¹⁴³⁷. À maintes reprises, les personnages découvrent une féminité exubérante, se laissent « submerg[er] par le désir d'une relation avec le Soi sauvage » et « cour[en]t avec de grands éclats de rire vers l'horizon, libre[s] » (Pinkola Estés 1996 : 33-34).

La protagoniste de *The rape of Sita* se met en transe et chante comme contre-réaction à des événements politiques qu'elle entend à la radio. Sita exprime en effet en public par les mouvements impulsifs et des chants son indignation vis-à-vis de la répression violente de l'émeute dans le quartier populaire du Chaudron à La Réunion en 1991 : « She was as if in a trance. [...] She began to dance a strange dance. Sing a strange song. In front of everyone there and then. [...] Legs and arms flying » (Collen 1993 : 20). Une fois de plus, sa démarche explosive

¹⁴³⁷ Ajouté au deux textes colleniens analysés dans ce chapitre, le motif se retrouve dans toute sa signification subversive et contestatrice aussi dans *There is a tide* (cf. par exemple : « to dance a wild, furious dance of determination » et : « She would start the dancing for all the women », 1991 : 211 et 230) et *Mutiny* (cf. « Round and round, dancing revolutions », 2001 : 335). N'est-il pas symptomatique que la danse n'apparaisse pas dans *Boy* (2005), seul texte de l'auteure qui se focalise sur un protagoniste masculin ?

et à l'apparence bizarre crée un temps et espace intérieurs et imaginaires qui agit comme l'expression d'une opposition au temps et espace extérieurs. Par l'investissement de son corps, elle signifie une prise de parole et un pouvoir subversifs. Mais plus que chez Patel, elle veut réveiller son entourage, appeler à la révolte, car derrière cette indiscipline passionnelle et incontrôlée se cache rien de moins qu'une opposition au cours de l'Histoire.

Dans *Getting rid of it*, le thème de la danse se manifeste encore davantage et se déploie dans toute sa dimension de résistance, de libération, de purification symboliques. On trouve le motif chez la protagoniste Sadna lors d'une fugue avec sa patronne Rita, une femme tenue en quasi-captivité par son mari. Ce 'marronnage' pour échapper au système d'identification patriarcal agit déjà comme une mise à mal de la surveillance et de l'enfermement du mari, d'un certain regard colonial, le '*colonial gaze*'. L'évasion leur permet effectivement d'être en dehors du regard et du pouvoir autoritaires et de se soustraire à leurs rôles d'objets assignés et fixés à l'intérieur d'un système d'identification hétéronome. Dans leurs fugues, les protagonistes se positionnent contre l'idée, comme le dit Cixous, de se laisser « refiler pour domaine la marge ou le harem » (1975 : 43). Si l'épouse soumise peint le paysage ce qui peut être lu comme une affranchissement symbolique à travers l'expression artistique, c'est encore davantage la danse indomptée de la protagoniste qui symbolise une forte récupération et affirmation de l'espace identitaire féminin :

Now slowly, slowly begin gradually, begin to dance with your whole body. I want you to dance against the mountain's threat. I want you to dance against the reef's threat. I want you to dance for the Queen and for Sheeba. I want you to dance for the freedom of our day here.
(Collen 1997 : 126)

Dans l'extrait romanesque, la danse prend une ampleur symbolique puissante à plusieurs niveaux. D'une part, elle s'oppose aux éléments telluriques, c'est-à-dire les abysses océaniques et les montages qui s'imposent ici comme une menace – « nature is dominating me » (125) – et dédoublent ainsi quelque peu l'espace-tradition fermé, agissant comme métaphore de l'emprisonnement social des femmes dans l'île. Par ailleurs, il ne nous semble pas anodin que la scène se joue au Morne Brabant, lieu de mémoire de l'esclavage, sujet qui est d'une signification particulière dans l'œuvre de Collen. Enfin, la danse de Sadna agit comme une libération d'un ancien traumatisme. C'est en effet depuis son enfance, après avoir retrouvé sa mère (Queen Victoria) et son chien (Sheeba) assassinées, qu'elle a arrêté les cours de ballet qui devaient l'aider à échapper au sort commun des autres filles – « to keep her off the streets » (73). Reprendre la danse après toutes ces années agit alors comme un travail de deuil. De manière générale, le riche passage romanesque met donc ouvertement en scène la danse dans une optique identitaire féminine à la fois contestatrice et constructrice.

De plus, lors de l'inauguration d'un rassemblement pour le droit des sans-abris, Sadna reprend la danse – « [she] gives her body to the wind [...] to give the world a dance » (167) – portant le symbolisme individuel et 'privé' au niveau d'un engagement politique et collectif. Enfin, le motif culmine dans l'excipit du roman où est tiré un bilan positif de l'odyssée des trois héroïnes. Malgré les injustices vécues, la lutte syndicale, l'engagement juridique pour Sadna, la plantation d'un arbre et l'enterrement commun du fœtus sont autant de signes qui disent une libération de fardeaux antérieurs et un avenir plein d'espoir. Tout cela est canalisé vers une longue nuit de danse dans l'intimité féminine, décrite de façon très détaillée, qui prend l'allure d'une vraie catharsis pan-humaniste et unificatrice pour les protagonistes. D'un symbolisme puissant qui est à l'image de l'engagement de l'auteure, Sadna situe ainsi sa danse dans l'au-delà des liens particularistes à une nation, une communauté, une religion quelconques – « These weren't the shoes of any nation, of any community, these were not the shoes of any religion » (207) – pour faire le deuil de l'histoire, mais aussi pour appeler de ses vœux une harmonie quasi cosmique et la rencontre entre Orient et Occident, le soleil et la lune, la mer et la terre. Son investissement corporel est un plaidoyer poétique sans équivoque contre le défaitisme, pour la puissance d'agir féminine et la responsabilisation individuelle – « But to learn to dance you have to dance yourself. No one can do it for you » (208). Après Goldilox qui exorcise de son côté les mauvais souvenirs et rend hommage aux femmes opprimées, la scène se clôt sur la transe purificatoire de Jumila :

She danced against the big brothers [...] She danced against the past [...] Danced, she danced, against the hypocrites and the liars, and the pillars of the state [...] Dancing for women to live [...] Dancing for women to love [...] For the love of men and women and children For the love of all creatures all living things and all matter (209-210)

Clairement, Collen élabore ici un passage de son premier roman¹⁴³⁸. Sur deux pages presque sans ponctuation – comme s'il fallait reproduire la fluidité du mouvement dans le texte –, avec phrases brèves et incomplètes, de nombreuses répétitions, jeux de mots et métaphores, une circularité de la parole, le lecteur est emporté dans un tourbillon d'images, de chants, de danses, d'incantations spirituelles, de réflexions éthiques ; où le travail de mémoire mène à une réconciliation entre hommes et femmes dans un amour universel. Que la scène finisse sur l'idée que les racines de la domination féminine sont gardées en mémoire uniquement par leurs corps – « the roots of their bondage, forgotten to all but their bodies » – et que c'est la danse qui libère ces femmes de ce poids, avec le titre du roman prenant toute sa valeur – « Getting rid of

¹⁴³⁸ À la fin de *Getting rid of it*, il est en effet également question d'un rassemblement nocturne unificateur de femmes – « united womankind of the night » – qui finit par une danse symbolique pour dire une réconciliation et alliance quasi cosmiques : « Dancing for life to take over from death, dancing for beauty to conquer ugliness, dancing for the unity of all living creatures. » (Collen 1991 : 232)

it » (210) –, donne enfin à lire avec insistance la signification de la corporalité pour la (re)construction identitaire des femmes. Si il y a aussi chez Collen une certaine canalisation de la violence à travers la danse, pour reprendre la métaphore fanonienne, la danse qu'elle met en scène est subjectivante non pas pour se transformer en une libération subite et violente, mais en l'optique (non moins révolutionnaire) d'une évolution sociétale durable.

Notons enfin que si le motif de la danse est inexistant dans l'ouvrage d'Appannah-Mouriquand, il ne semble néanmoins pas anodin que la protagoniste d'*Ève de ses décombres* décrive – de manière blasée, revendicatrice, cynique, affirmative ? – sa stratégie de détachement corporel pour se soustraire à la domination masculine comme une « danse d'évasion » (Devi 2006 : 22).

Ces extraits soulignent avec force une différence fondamentale entre les textes de Collen et ceux de ses collègues-écrivaines francophones. Collen s'engage en effet explicitement dans des représentations collectives des femmes, à la fois dans leur souffrance ou résistance face au patriarcat et dans leur épanouissement identitaire. Les quelques rares personnages féminins seuls de toute son œuvre échouent si elles ne s'inscrivent pas dans une filiation, complicité et connivence avec d'autres femmes. Dans *Sensitive, Blue Bay Palace* et notamment dans les romans de Devi, on constate le phénomène presque opposé. Leurs personnages sont généralement repliés sur elles-mêmes et vivent dans une sorte de huis clos inextricable et si des tentatives de solidarité féminine sont perceptibles, elles finissent toutes par se dissoudre. Il existe certes des moments de sororité, mais celle-ci ne dépasse jamais l'union de deux femmes, une union éphémère qui se voit inexorablement envahie par la solitude, l'isolement et jusqu'à la mort. Le rôle des figures maternelles est saillant pour dire ce contraste : ici, la mère qui alimente, inspire, produit, répare (Collen) ; là, celle qui souffre, punit, déçoit (Patel, Devi) ou bien celle qui s'efface et s'aliène dans sa passivité féminine (Appannah-Mouriquand).

Cela dit – et nous devons y revenir –, les passages romanesques que nous venons de discuter montrent que le motif de la danse est chargé d'un symbolisme considérable pour dire la révolte, la libération, la constitution d'une subjectivité et d'une *agency* féminines contre les cloisonnements réels et symboliques. Elle peut jouer un rôle privilégié pour signifier la récupération de l'espace patriarcal¹⁴³⁹, prendre une dimension métonymique, notamment chez Collen, pour dire une prise de pouvoir des marginaux. Ses textes évoquent l'idée que les temps durs nécessitent des danses furieuses, pour paraphraser Alice Walker¹⁴⁴⁰. De manière générale, chez toutes nos auteures, il ne s'agit pas de la danse exaltée et euphorique qu'on connaît de la logique carnavalesque. Ce n'est pas un débordement éphémère jusqu'à l'épuisement qui, tel un « paroxysme de vie » (Caillois 1997 : 131) tranche sur l'usure de la vie quotidienne. Ce n'est pas

¹⁴³⁹ Cf. « the dance's potential as transformative agent in identity recuperation » (Gilbert 2006 : 304)

¹⁴⁴⁰ Cf. Alice WALKER, *Hard Times Require Furious Dancing: New Poems* (Novato, California, New World Library, 2010)

non plus un intermède périodique et temporaire, mais un excès substantiel qui passe la mesure des systèmes patriarcaux, un excès qui, comme celui de *l'hybris*, vise dans l'univers romanesque « l'atteinte à l'ordre cosmique et social » (*ibid.* 158) auquel les femmes sont soumises. La danse se présente enfin également comme une fuite dans une intemporalité ou une temporalité intérieure, qui, selon Irma Garcia, s'oppose au temps extérieur imposé par le patriarcat aussi bien comme une conquête de l'espace corporel¹⁴⁴¹. Comment la nature elle-même devient un autre topos central pour donner à lire cette (re)possession d'espace symbolique et la quête identitaire chez nos romancières nous l'analyserons par la suite.

La nature comme lieu de (re)construction identitaire

« ...nous sommes nous-mêmes mer, sables, coraux, algues, plages, marées, nageuses, enfants, vagues. Plus ou moins vaguement mer, terre, ciel, quelle matière nous rebuterait ? Nous savons tous les parler. »

(Hélène Cixous)

Pour les femmes dans nos textes, la communion, voire fusion physiques ou symboliques avec la nature émergent, à l'instar de la danse, comme des lieux qui permettent un affranchissement régénérant leur subjectivité. Chez nos écrivaines, les femmes occupent parfois à un tel point la nature qu'elles se confondent avec elle jusqu'à disparaître en elle. On peut certes dire que l'identification de la femme aux éléments naturels en général, aux cycles biologiques reproduisant le rythme de son propre corps, ainsi que son assimilation aux liquides et à l'eau en particulier font partie d'un imaginaire féministe traditionnel (Garcia 1981b : 55), qu'on continue à retrouver dans des approches plus récentes, par exemple chez Pinkola Estés (1996). Or, il paraît évident que le motif de l'insularité avec ses réalités et symbolismes spatiaux – l'océan, la plage, l'horizon maritime, la végétation luxuriante – joue un rôle important à ce sujet. Si les rapports à la nature et à l'eau prennent donc une signification singulière dans l'espace insulaire, il n'est pas étonnant de les retrouver dans tous nos romans.

Dans *Blue Bay Palace*, le lecteur est confronté dès les premières lignes à une protagoniste qui éprouve de fortes sensations avec la mer, une mer qu'elle personnifie (*cf.* par exemple « le rire

¹⁴⁴¹ Cf. "Temps et Espace", ch. 2 in GARCIA 1981a

de la mer », 13), avec laquelle elle entre en relation très forte jusqu'à s'y identifier (cf. « Je me sentais faite de sel et d'eau », 33) et grâce à laquelle elle arrive à échapper momentanément aux réalités lugubres de « ce pays-prison » (10). Maya se décrit en effet comme une « fille de l'eau » (18) pour qui le contact presque charnel avec l'océan devient un besoin existentiel, vécu comme une sorte de rituel comme le montre l'extrait suivant :

Je ne rentre pas en marchant dans l'océan, j'y vais en courant, en faisant *naître* des arcs d'eau et je plonge comme si je sautais dans les *bras* de quelqu'un que je n'aurais pas vu depuis des années et qui m'aurait manqué à *crever*. J'aime cette *apesanteur*, ce sentiment que je ne *pèse* plus rien, j'aime me laisser *engloutir*, ouvrir les *yeux* dans l'eau et regarder le *ventre* de la mer jusqu'à ce qu'il m'*étourdisse*. J'aime mon *corps* salé, après. (18, nous soulignons)

L'auteure déploie ici une écriture sensuelle où tout est centré sur la corporalité et les perceptions de la jeune protagoniste idéaliste qui goûte la vie à pleines dents. L'image de la légèreté et la paix maritime est opposée à la pesanteur des traditions et des inégalités sociales. D'évidents parallèles se tracent entre la nature, les éléments telluriques et l'état d'âme de Maya. Il est symptomatique que la végétation tropicale habituellement luxuriante se montre hostile après la trahison de son amant¹⁴⁴², de la même manière que corps et nature se fondent dans la métaphore du cyclone pour dire la douleur et les violences du personnage¹⁴⁴³. Il n'est pas étonnant de lire que « la mer se déchaîne » (91) dans son corps pour annoncer symboliquement sa vengeance, et qu'après le meurtre, son seul désir va vers l'océan. À l'approche de son arrestation, elle retourne une dernière fois à la plage pour retrouver le bonheur paradisiaque d'une communion avec les éléments :

Je cours vers la mer. J'ai une envie folle d'elle, un désir déraisonné de me jeter dans ses bras. [... Je] me jette de tout mon long, sans retenue. Je reste comme ça un moment, le visage dans l'eau, le murmure de l'océan dans mes oreilles, ce bleu si calme dans mes yeux. [...] J'ai espéré [...] bercée par la solitude de cette plage [...] qu'une toute dernière fois, je ne ferais qu'une avec la mer. (94-95)

Scène entre joie de vivre, rituel de purgation après la souillure cathartique, envol quasi cosmique dans un au-delà rêvé où humains et éléments s'unissent ; par une telle fin, Appanah-Mouriquand inscrit son héroïne très fortement dans un imaginaire où l'identité féminine se construit à travers un dialogue, voire une véritable fusion avec la nature.

¹⁴⁴² Cf. « Le soleil était meurtrier. [...Les] fleurs ressemblaient à des langues de sang, avides et sauvages, qui menaçaient de crever le ciel. J'ai été content de ce paysage sec, dur et cassant. » (Appanah-Mouriquand 2004 : 41)

¹⁴⁴³ Cf. « J'ai l'impression d'être mon pays après le cyclone : ravagé, à plat, sens dessus dessous, la terre dans l'océan, la mer dans la terre, les racines à l'air, les arbres à terre, le vent plus fort que tout... » (Appanah-Mouriquand 2004 : 73)

Concernant la métaphorisation de la nature ou la mise en scène du motif de la mer, Patel n'accorde pas le même détail ni n'entre dans une dimension aussi cathartique que *Blue Bay Palace*. Il est toutefois remarquable de relever une certaine communion avec la nature qui agit, à l'instar de la danse, comme un moyen de libération pour la protagoniste de *Sensitive*. Anita ne découvre en effet l'océan qu'à l'âge de onze ans et cette première expérience suscite de très fortes émotions :

Je suis restée immobile et j'ai attendu que la mer vienne me chercher. J'ai senti le sable chaud s'enfuir sous mes pieds, en laissant une petite bosse qui chatouille la plante. Puis on a sauté dedans. C'était salé. Et si doux sur mon corps. Je l'ai laissé me caresser. Encore. Et encore. C'était bon. Je me suis allongée dans l'eau et j'ai regardé la mer en haut, ou le ciel je ne sais plus, c'est pareil, je volais, oui je volais. (Patel 2003 : 46)

Une fois de plus, on relève un vocabulaire de la sensualité, du bien-être, de l'apesanteur, d'une fusion entre l'humain et les éléments naturels. De telles sensations contrastent avec véhémence avec la violence à laquelle l'héroïne est confrontée et peuvent ainsi être considérées comme un investissement corporel et une affirmation identitaire forts. L'eau semble apaiser et cicatriser les douleurs infligées par l'homme. Dans des descriptions qui ne sont pas sans faire écho à la figure de Maya, Anita personnifie par ailleurs l'océan (cf. « La mer buvait le soleil », 51) et s' imagine s'enfuir par lui de la réalité, de « se dissoudre comme ça dans l'eau, et de rester là, toujours caressée par la mer » (51). La signification du contact avec la nature se manifeste enfin puissamment dans le fait qu'elle ramène une bouteille d'eau de mer de la plage qui, tel un *pars pro toto*, figure comme symbole de libération et de résistance, un espace individuel emblématique à l'intérieur de la maison du monde hostile des adultes, le lieu-*autre*. D'autres motifs similaires apparaissent dans ce texte d'une intimité singulière. Ainsi, on repère la présence d'un cocon de soie qu'Anita porte avec elle (65-68), objet beau et pur décrit avec une grande poésie dans lequel elle se fantasme – telle l'eau du lagon – pour se protéger, s'isoler, se retirer du monde. Plus tard, elle trouve un kaléidoscope, instrument « magique » avec lequel elle fait « rire » le badamier du jardin, rend l'environnement plus « vivant », « joyeux » et « léger » (88-89). La nature environnante semble d'ailleurs sa complice. Dans ce même sens se comprennent aussi le bruit de la pluie qui « enveloppe dans une rumeur chaude qui [...] berce et [...] endort » et la terre qui « dégage un parfum de tisane qui infuse » (133). On lit également le motif de la sensitive, plante éponyme qui sert d'infusion et qui est une fois de plus investie aussi bien par une sensualité et tendresse, et sert de métaphore identitaire¹⁴⁴⁴. Enfin, la fille dépeint le jacaranda dans le jardin qui lui sert d'abri, dont les fleurs dégagent « une odeur sucrée et

¹⁴⁴⁴ Cf. « ...je l'aime bien cette plante. J'adore m'amuser avec. Elle est vivante. Tu la frôles, du bout du doigt, comme ça, tout doucement, délicatement, et aussitôt elle se referme. J'aimerais bien faire la même chose. » (Patel 2003 : 93)

caressante » et qui s'étalent comme « un joli tapis mauve, qui donne envie de s'allonger » ou bien de « flotter, en l'air » (96). En revanche, il est symptomatique que tout le monde marche sur les feuilles et les transforme en « une bouillie marron qui fait sale et sent aigre » tandis que l'arbre est l'« ami » d'Anita et que c'est grâce à lui qu'elle « quitte la terre » (97).

On peut donc dire que davantage que dans ses deux autres romans, Patel déploie dans *Sensitive* une écriture du corps très intime, haptique, olfactive, sensuelle, charnelle, une écriture d'un corps féminin qui dit une sensibilité pour les éléments naturels qui sont investis comme un véritable univers parallèle, un contre-espace par rapport à la domination masculine. Finalement, si dans *Blue Bay Palace*, c'est la mer qui lave quelque peu la violence finale, chez Patel, c'est à la pluie qui est appelée à l'aide pour symboliquement purger le lieu. La fille souhaite en effet que « la pluie lave tout ça » que tout soit « emporté dans de grandes coulées rouges qu'on verrait courir sur la terre sombre pour aller se noyer dans la mer » (134), annonçant ainsi subtilement sa double vengeance meurtrière. Jusqu'à la fin du roman et quelque soit la forme de l'investissement corporel de la protagoniste, le lien réel et symbolique avec la nature aura été maintenu.

Qu'en est-il du topos de la nature dans *Ève de ses décombres* ? Si l'on a pu observer que le corps de la protagoniste est indubitablement un terrain de souffrance, il apparaît aussi, à de rares moments, comme trait d'union avec la nature. Certes, contrairement à d'autres ouvrages de l'auteure, l'image d'une « sensibilité particulière qui [...] relie la chair de la femme à la végétation en sa croissance et en sa floraison » (Meitinger 2008b) est quasi absente dans ce roman qui s'abstient de l'esthétique onirique et « para-naturelle » qu'on connaît à Devi. Il est aussi vrai que l'univers clos du texte – la « cité dans la cité » (17) avec ses blocs de béton et ses usines désaffectées – n'offre guère d'ouvertures pour les personnages. Néanmoins, on retrouvera subtilement des fantasmes fusionnels avec la nature. Se dévoilent des désirs de la protagoniste pour une terre inconnue et vierge et la quête d'un lointain imaginaire, pur et sensuel¹⁴⁴⁵ qui s'opposent à l'enfermement patriarcal et l'omniprésente « négativité de l'île » (Cazenave 2003b : 57) qui surplombent l'intrigue telle une épée de Damoclès. Ainsi, en se distanciant de son identité d'être humain, Ève sent une connivence avec les arbres et constate qu'elle « ressemble à beaucoup de choses, organiques, minérales » (Devi 2006 : 60). Ses brèves fuites sensuelles l'emmènent vers des lointains harmonieux et silencieux, vers un équilibre et un rythme naturels où la « terre semble bercée » par le « mouvement incessant, au son très doux, de la mer » (61), une mer de nouveau personnifiée comme génitrice. « L'importance des sensations, en particulier de l'odorat et du toucher » et « une communion avec l'univers » (Meitinger 2008b) se révèlent également dans un deuxième passage du roman : la promenade

¹⁴⁴⁵ Cf. « Je voudrais une terre inconnue, et la mer qui la lèche tout au bout. » (Devi 2006 : 60)

en vélo avec son ami Sad dans le cadre naturel et paisible du site Marie Reine de la Paix, au pied de la montagne. Illusion et réalité se confondent lors de cette échappée dans la nature qui offre une consolation à la dure condition humaine. Le ciel rose de l'heure matinale, la vue sur l'océan calme qui évoque le motif biblique de la marche sur l'eau et l'image des bateaux se métamorphosant en oiseaux pour emporter les personnages tels des « enfants émerveillés » (Devi 2006 : 45), le regard nostalgique sur une ville saine et douce, débordante de couleurs, de sourires, d'oiseaux chantants dans des arbres fruitiers, des rigolades et chamailleries, le vent dans le visage et l'herbe douce après une légère chute de vélo d'Ève : autant de moments de mise en lien, d'harmonie et d'épanouissement entre corps humains et environnement naturel. Si la virée dans la nature est certes racontée par Sad et si le motif d'une île vierge et pure n'est qu'une projection imaginée – « une illusion », « nos rêves » (45) –, les deux passages paraissent néanmoins comme des puissantes récupérations poétiques de l'espace pour la protagoniste.

L'analyse *in extenso* des procédés que Collen utilise pour mettre en texte abondamment le thème de la nature et les métaphores du cyclone, de la mer et des montagnes afin de s'en emparer pour la construction identitaire et la lutte féminine excéderait le cadre du présent chapitre. Des propos caractéristiques comme « Nature's force can be used » (Collen 1993 : 61-62) viennent de personnages toujours proches de la nature pour l'investissement du corps et la reconstitution de l'espace féminins. On nommera, à titre d'exemple le cas de Sita, qui, lors d'une baignade presque rituelle avec sa mère dans l'océan, apprend qu'il ne faut pas lutter contre le courant, mais se servir des forces naturelles, cette confiance de la mère/mer lui étant par la suite inspiration pour son engagement politique. Dans le roman, la « purity » de l'océan s'oppose symboliquement au « horror » des ivrognes en quête de prostituées (101) et les multiples passages pédagogiques et programmatiques témoignent d'un éthos – par moments, une véritable cosmogonie – qui place les hommes comme faisant partie intégrante du grand cycle de la vie¹⁴⁴⁶. Selon l'existentialisme de Collen, l'humain ne pourra progresser sans écouter la voix de la nature. Dans *Getting rid of it*, en plus du passage emblématique de la danse au Morne dont nous avons parlé ci-dessus, la nature peut devenir une véritable génitrice pour les femmes. Ainsi, la grossesse mystérieuse de Goldilox prend l'allure d'une 'conception immaculée' en raison du contact intime du personnage avec la forêt (1997 : 61, 114, 208). Il n'est également pas étonnant que Sadna, après avoir été victime d'un viol, se défasse mentalement de l'agression en considérant la montagne et la mer, lieux de son évasion, comme les géniteurs de ses futurs enfants : « [N]ot being able to bear remembering how she had become pregnant, she attributed it to an asexual form of insemination. 'Lemorn Mountain and the Reef impregnated

¹⁴⁴⁶ Cf. entre autres : « Sand dunes are always on the move. Just like human society. [...] Only after cyclones, everyone says, Oh look, a new sand dune. [...] Find out about the trade winds in society, and work together with them. » (Collen 1993 : 63)

me,' she said » (136). Revoilà la nature dans son rôle fondamental de créatrice, productrice, guérisseuse et de rédemptrice ; autrement dit la 'Terre-mère' (« mother earth », 51). Chez Collen, la mise en scène des éléments naturels et des productions du corps peut être poussée au paroxysme, au point que le dénouement révolutionnaire de *Mutiny* se fait sur une scène de danse justement au moment où les personnages se trouvent dans l'œil du cyclone qui passe (2004 : 336). L'humain et la nature ne pourraient davantage converger et concorder pour donner à lire l'éthos de la rébellion qui caractérise le roman.

* * *

Nous avons vu que les cinq romans révèlent d'étonnantes convergences en ce qui concerne la représentation de la danse et de la communion avec la nature, et force est de souligner que nos textes sont à ce titre représentatifs d'autres ouvrages des auteures¹⁴⁴⁷. Il est vrai que l'identification des femmes avec la nature non seulement leur confère du pouvoir, mais peut également agir comme une métaphore restrictive¹⁴⁴⁸. On pourrait effectivement déceler une certaine essence féminine dans ces expressions, posture que de nombreuses féministes rejettent. Cela sera probablement difficile à réfuter entièrement dans nos romans et une comparaison avec des textes d'auteurs masculins saura montrer cette spécificité, nous y reviendrons. En même temps, il est rare de trouver une féminité jubilatoire chez nos auteures. Il est par ailleurs évident que dans les tonalités plutôt pessimistes, voire angoissantes des textes, les motifs de la danse et de la communion avec la nature n'ont rien à voir avec des images exotiques ou exotisantes. Point d'exubérance carnavalesque ou d'exaltation festive dans ces romans. Loin de topoi exaltant le folklore, la beauté du corps des insulaires, vantant les mouvements des danseurs aux couronnes de fleurs et glorifiant une nature tropicale abondante, la danse et le rapport fusionnel avec les éléments naturels sont l'expression existentielle des femmes qui veulent se libérer de toute forme de domination. Comme dans des états d'extase, les personnages s'offrent à la création en s'abandonnant aux mouvements de leurs corps, donnant ainsi à leurs différentes quêtes une dimension purificatrice et presque spirituelle. Ils

¹⁴⁴⁷ À titre d'exemple, on nommera ici le protagoniste éponyme de *La vie de Joséphin le fou* (2003) de Devi qui – à l'image d'autres figures hybrides de l'univers « para-naturel » de l'écrivaine – se réfugie dans l'espace protégé de la mer qui devient véritable régénératrice sachant cicatriser ses blessures physiques et mentales. Similairement, mais d'une moindre mesure, c'est Charlesia dans *Le silence des Chagos* (2005) de Patel qui désire s'échapper à travers le contact avec l'eau des injustices du monde, en faisant « corps avec la mer » (46). Dans le même texte, le chant du séga est également mis en scène dans son lien fort à la corporalité faisant monter « une onde primordiale venue du plus profond des corps » (*ibid.* 66). Chez Collen, nous trouvons déjà dans *There is a tide* (1991) le motif de la baignade maritime ressemblant au ventre maternel et la nature comme (re)créatrice de l'être : « When I [= Shyla] swam into the warm lagoon, it was like swimming back into my mother's womb » (194).

¹⁴⁴⁸ Cf. par exemple : « The identification of women with nature has sometimes empowered women but also acts as a restricting metaphor. [...] The words *nature* and *natural* are perhaps the most artful in the language. They soak up ideology like a sponge. » (Beer 1997 : 83)

cherchent une certaine rédemption dans la nature, un salut certes souvent éphémère, mais crucial que le monde ne peut leur donner. La nature devient donc complice pour des figures féminines transgressives qui ne reçoivent aucune caresse, aucune légèreté, aucun geste humain de leur entourage, des figures qui, pour reprendre l’imaginaire de *Sensitive*, « respir[ent] le crepuscule qui fai[t] monter sa lumière » et écoutent « les prières » des oiseaux (Patel 2003 : 99). Qu’on puisse y trouver un certain lyrisme, soit. Mais partout, nous sommes face à des figures traquées qui cherchent dans la pureté de la nature et la mer un exutoire de la décadence des hommes¹⁴⁴⁹. De tels investissements à la jonction des corps et de la nature suggèrent de nouveau le processus symbolique de l’abjection – palpable notamment dans le titre programmatique « Getting rid of it » (Collen 1997) – qui mène finalement à une sorte de renaissance corporelle.

Renouveau, contestation, affirmation de soi : la nature devient complice des figures féminines qui se révoltent contre les bienséances et il n’est pas étonnant que chez Humbert (1979) par exemple, ce soit justement la rebelle Nadège qui est proche de la nature et, à l’encontre de toutes les bienséances, tantôt se vautre dans l’herbe des champs (283), tantôt marche nu-pieds dans la pluie (264). Les héroïnes échappent ainsi à l’emprise patriarcale directe, résistent, défient et subvertissent leur statut de victimes, et cela non dans une posture de contre-attaque ouverte, mais subtilement, à l’intérieur, dans les niches du système-oppresseur (Mohanty 1984 : 345). Autrement dit, elles affirment leur *agency*, leur affirmation pas nécessairement par des actes de forte opposition matérielle, mais également, à l’instar du motif répandu de l’eau, avec des pratiques plus ambiguës, mouvantes, fluides, pour reprendre l’idée de Mbembe (2005).

VII.2.2.4 Poésie des corps et la possibilité d’un au-delà des antagonismes entre les sexes ?

Nous avons vu qu’à travers les multiples formes de violence, la sexualité devient dans nos romans un espace dystopique de soumission féminine et de violence patriarcale où des corps sont malmenés, deviennent objets-instrumentalisés et automates. En même temps, le rapport homme-femme est représenté comme étant des plus sombres. Seuls à travers la danse et le

¹⁴⁴⁹ Notons que le contraste entre la beauté, tranquillité et l’innocence naturelles dans l’univers de la mer et la décrépitude amoralisée dans le monde des hommes est un des leitmotifs dans *La vie de Joséphin le fou* (2003) de Devi.

contact avec la nature – et ultimement par la contre-attaque violente – ces corps violentés arrivent à se libérer de leurs contraintes pour échapper à la domination et pour se construire ailleurs. Cette anthropologie pessimiste et désillusionnée concernant la relation entre les sexes et la corporalité féminine domine donc majoritairement les récits et laisse, à travers une écriture viscérale et démythificatrice, des impressions de lecture fortes.

Par ailleurs, un regard rapide sur la construction des personnages dans nos textes dévoile un contraste assez important entre personnages féminins et masculins. Face à une féminité qui est de manière systématique tantôt victime, tantôt revendicatrice et émancipatrice, on fait état d'une masculinité d'un bout à l'autre méchante et dangereuse. À regarder nos cinq romans, cette représentation masculine négative est en effet omniprésente : dans *Sensitive*, l'ersatz de père abuse d'Anita tandis qu'il n'est jamais question de son père biologique qui a sans doute abandonné le foyer ; par ailleurs, Nadège se fait tromper et rejeter par son ami, elle doit arrêter l'école malgré son intelligence pour payer les études de son frère qui, lui, échoue et finit par vendre des drogues. Dans *Ève de ses décombres*, outre l'agresseur principal, ce sont des adolescents testostéronés et violents qui contrôlent la cité tandis que les pères, apathiques ou au chômage, languissent, sombrent dans l'alcool et déchargent leurs frustrations – selon la hiérarchie des impuissants – sur leurs épouses. Il est symptomatique que Dave dans *Blue Bay Palace* soit une fois de plus une figure passive et trop lâche pour assumer sa relation qui transgresse les appartenances sociales. Chez Collen enfin, on va jusqu'à retrouver des généalogies purement féminines et même les animaux domestiques sont des femelles. Les hommes en revanche sont dans la plupart des cas des maris, parents, employeurs brutaux et sauvages ou bien des représentants d'une autorité violente qui ne fait qu'abuser de son pouvoir. Il ne surprend guère qu'ils sont à un moment décrits comme « Y chromosomes » (Collen 1993 : 142). De manière générale, faire l'inventaire des personnages masculins dans le roman contemporain mauricien écrit par des femmes révélerait toute une panoplie de figures alcooliques, adultérines, réactionnaires, irresponsables, oisives, apathiques, arbitraires, agressives ou carrément criminelles, autrement dit des figures paternelles qui ne fonctionnent plus du tout comme le traditionnel fondement de l'identité individuelle et collective. Dans nos textes, les exceptions à ce panorama sombre sont rares : Garson et Ton Faël – un orphelin sans papiers et un Chagossien, donc des exclus en bas de l'échelle sociale – chez Patel ; Dharma, Tibye et le narrateur Iqbal chez Collen ; Sad chez Devi. De telles représentations manichéennes, ne tombent-elles pas dans des essentialismes très réducteurs pour dire la différence et la relation entre les sexes ? On y reviendra.

Au-delà de ces constats *a priori* très négatifs, on se rend compte qu'il existe dans nos textes d'autres façons de dire la sexualité des personnages féminins. Ceux-ci arrivent en effet à s'engager avec *l'autre* sur le plan physique non seulement dans un rapport de domination et de

violence dont ils sont victimes, mais également dans une réciprocité. Comment ces investissements corporels se présentent-ils et comment signifient-ils dans l'éthos qui caractérise les romans ? Est-ce tout simplement pour dire l'*agency* du corps féminin, pour donner à lire une libido féminine au-delà des conceptions traditionnelles ? Est-ce pour créer un effet de contraste avec les violences représentées ? Y a-t-il enfin la possibilité d'aller au-delà des séparations entre les sexes ?

Douceurs des corps fusionnels

Traditionnellement, comme le dit Hutcheon (2005 : 140), le désir féminin est pour une grande partie construit dans un réseau de discours et de pratiques signifiants masculins. La littérature est bien évidemment remplie d'exemples réifiant, sublimant, érotisant, fétichisant la sexualité des femmes. Dans nos romans par contre, ce sont des femmes elles-mêmes qui prennent en charge ces discours et qui s'y opposent. On constate donc l'élaboration d'une sexualité subjectivante ou d'une corporalité constructrice avec l'*autre* qui se manifeste de différentes manières, notamment dans la proposition de l'homosexualité, d'une libido quasi fusionnelle et d'une sensualité 'asexuelle'.

Le cas le plus particulier à ce sujet est certainement *Blue Bay Palace*, et pour cause. Car s'il y a dans le texte des violences physiques et un détachement du corps, ce n'est pas, contrairement aux autres romans, en raison d'une agression masculine. Chez Appannah-Mouriquand, après un amour romantique décrit avec beaucoup de sensualité, la violence émane du système – des conventions, des bienséances, de la *doxa* – et c'est par son corps que la protagoniste riposte. Rappelons-le, en raison de son impuissance face aux traditions, c'est à travers la sexualité qu'elle renverse le rapport de force symbolique avec Dave. Elle prend possession de son corps et de son pouvoir libidinal et se fait, dans son désarroi, femme fatale, comme à l'exemple du jardinier qu'elle séduit et laisse pour compte après une jouissance rapide : « J'ai eu du plaisir vite et je ne l'ai pas attendu. [...] Je me suis levée... » (68). Est-ce pour dire le droit des femmes à la jouissance et le renversement des idées reçues d'une supposée passivité sexuelle des femmes ? Le texte prend-il ici une dimension féministe en s'éloignant de l'identification traditionnelle du désir des femmes à celui de la maternité et en montrant en revanche leurs potentialités sexuelles ? Si cela est bien possible, il nous semble que c'est davantage l'expression d'un malaise, la manifestation que pour la protagoniste une sexualité épanouie ne survit pas à l'échec de ses rêves. Cela étant dit, cette affirmation de la jouissance sexuelle permet néanmoins « de briser, de casser le

préjugé d'une littérature du sentiment, fondée à bon compte sur la douceur féminine » (Naudier 2002 : 64). Malgré la singularité d'une telle représentation de la sexualité féminine, *Blue Bay Palace* partage un aspect-clé avec l'œuvre de Collen : donner à lire la possibilité d'une sexualité épanouie de peinte au moyen d'un imaginaire expressif et d'un langage érotique.

Dans *The rape of Sita*, on tombe ainsi sur une scène d'amour entre Sita et Dharma qui se présente comme un véritable rituel, une union quasi divine. D'abord, les deux personnages, en harmonie avec les éléments de la nature, se donnent du plaisir séparément d'une manière qui évoque la création du monde, ensuite s'unissent pour former une entité à la fois distincte et soudée : « they are separate and fulfilled and their love is therefore whole » (79). L'acte est décrit comme une renaissance de la femme universelle (« like time ever to be born from the universal woman », 78) et le phallus devient l'œuf de la création (« the oval egg of creation », 79). Or ce qui est particulier dans le texte c'est que Collen dont l'univers romanesque se caractérise par un véritable manichéisme des sexes, nous l'avons vu, opère à cet endroit une alliance des sexes qui va jusqu'à brouiller les genres grammaticaux. Dans sa description de la scène d'amour, l'écrivaine conjugue en effet les pronoms personnels et possessifs pour transcender les différences entre masculin et féminin :

he or she sita for there is no he nor she but only both sita alone [...] caressing his or her body
[...] she or he loves oneself fully and comes he or she dharma for there is no he nor she but
only both dharma [...] arouse his or her nipples and lingam [...] she or he loves himself fully
and comes (78-79)

Le message de ces propos émotifs – la réunion ou plutôt un au-delà des antagonismes habituels des sexes – s'intensifie par des éléments stylistiques qu'on connaît à l'écrivaine : manque de ponctuation, caractères minuscules pour les noms propres, répétition de certaines expressions, tous des éléments qui donnent à l'acte une dimension cyclique et harmonieuse.

Dans *Getting rid of it*, les choses se présentent avec une intensité, un imaginaire et un symbolisme similaires. C'est Jumila qui transgresse les tabous sociaux non seulement en abandonnant son enfant et son mari, mais aussi en vivant une liaison avec son amant Rahim qui évoque, une fois de plus, une fusion quasi divine. Véritable évasion charnelle et spirituelle, l'acte sexuel prend l'allure d'une communion sensuelle, décrite explicitement sur plusieurs pages :

Her whole yoni felt at one with the tides and the moon and the universe. Time being born
incessantly. [...] Unison. Silence. Respect. Holiness. [...] And they both watched their souls
meet in the mirror. A wild abandon took their bodies. Their mouths opened to the sky. [...] Joining of the universe with itself. [...] two child angels born (43-44)

De nouveau, et plus intensément encore, Collen suscite ici un imaginaire qui ne rappelle rien de moins que la genèse de l'univers. Une isotopie de l'éclosion, de la création, de l'atemporalité, de l'immortalité, du sacré, de la symbiose entre homme et nature¹⁴⁵⁰ donne à lire une véritable communion des êtres. On dirait une transposition littéraire de l'affirmation que Cixous fait sur la femme et « sa libido [qui] est cosmique, comme son inconscient est mondial » (1975 : 48). En plus de dire très fortement l'identité sexuelle féminine, ces scènes produisent surtout une certaine hauteur tragique – pour emprunter à la terminologie dramaturgique – par rapport aux multiples abus sexuels décrits et ainsi dénoncés encore davantage.

De tels passages – que cela soit chez Collen ou Appanah-Mouriquand – produisent donc l'effet d'une opposition forte avec les scènes de violence. Il y a en effet une certaine tension permanente entre désespoir et utopie, histoire et mythe, cruauté et tendresse qui laisse des impressions particulières chez le lecteur. Ici, un partage, une fusion presque cosmique des êtres, une jouissance naturelle et sans bornes ; là, le choc et la domination entre individus, les abysses de la brutalisation des corps et la réduction de l'humain à ses instincts et sa matérialité. Peu importe les émotions de leurs protagonistes, les écrivaines optent pour une esthétique très intime, intense, imagée, viscérale. Notons toutefois qu'à la différence de son homologue, Collen semble généralement suggérer une articulation entre le désir et le politique.

Par ailleurs, l'écrivaine ne se contente pas d'explorer le paradigme hétérosexuel et met en scène, dans *Getting rid of it*, le rapport lesbien entre Goldilox et Sara, épouse abusée dont elle devient la domestique. Dans un passage narré une nouvelle fois sur plusieurs pages qui regorge d'érotisme et d'émotivité (106-109) se dévoile la découverte d'une sexualité holistique qui investit corps et âme ; une sensualité de deux figures d'apparence vierges dans un huis-clos qui rompt radicalement avec les expériences du monde extérieur : « [N]either had ever known lovemaking. Only sex. And one orgasm only made them want another. And another another » (109). Audacieuses, ces pages abandonnent les interdits sexuels et déconstruisent les représentations courantes d'une société traditionnelle et phallocentrique. Rarement représenté dans le roman mauricien, l'amour homosexuel déstabilise l'hétérosexualité normative et obligée et sape par définition une compréhension uniquement différentielle et dichotomique du genre. Une fois de plus, Collen rompt avec la *doxa* conservatrice de la société insulaire. Cela dit, à l'instar de l'amour entre Jumila et Rahim qui ne peut avoir d'avenir une fois découvert, le bonheur de Goldilox et Sara n'est ici encore qu'éphémère. Attrapées en flagrant délit, les femmes doivent renoncer à leur intimité ce qui mène à la catastrophe, l'auto-immolation de Rita. Voilà un exemple explicite pour souligner qu'« on est femme », comme le dit Butler

¹⁴⁵⁰ Cf. « His love [...] was linked to the moon », « eternal life », « Love linked them to the world of the past when life began » (Collen 1997 : 40), « as though time stopped », « a low divine hum, hum, humming-sound filled the universe », « Salt [...] of the earth » (41), « reverence of the sacred », « In. And out. In and out. Like the tides » (43)

uniquement « si l'on fonctionne comme telle au sein du cadre hétérosexuel dominant » (2005a : 31). Clairement, le roman nous dit qu'une féminité lesbienne n'est qu'un site incertain et précaire sinon irréalisable dans l'île ; en d'autres termes, « les identités pour lesquelles le genre ne découle pas directement du sexe » ne peuvent « exister » (*ibid.* 85), socialement et, selon le texte, matériellement.

Il est intéressant de voir que les amours des deux couples transgressifs du texte sont décrits similairement par des termes comme 'tendresse' (« tender, 42), 'douceur' (« gentle », 108), 'calme' (« calm », 42, 107) et « innocence » (45, 107, 108). Se retrouvent même des images qui suggèrent une relation mère-enfant (« ...breasts. Where the babe feeds. There feed I » et : « like mother and child », 41, 108). Autrement dit, on est à l'opposé des rapports de domination et de la collision des corps des autres scènes sexuelles. Une telle sensualité lie ces romans à ceux de Patel et de Devi.

Dans *Sensitive*, étant donné le jeune âge d'Anita par rapport aux protagonistes des autres textes, nous ne trouvons pas d'investissement subjectivant charnel ou érotique. Néanmoins, dans le rapport avec son amie plus âgée (Nadège) se dessinent de nouveau une sensualité et la connivence féminines, comme le montre l'extrait suivant :

Elle a quelque chose de si doux, de si tendre, quand elle te regarde, Nadège, tu as l'impression qu'elle t'embrasse [...]. Elle te prend dans ses yeux. Avec elle tu te sens cajolé, rassuré, protégé rien que d'un regard. C'est magique. (58)

Les propos traduisent bien évidemment le besoin existentiel pour la protagoniste de recevoir de la tendresse et de la chaleur humaine dans son monde autrement marqué par la sévérité et des abus. Chez Patel, ce désir d'affection face à la violence s'était déjà exprimé après le viol d'Anita qui décrit comment son ami la retrouve : « il m'a relevée, lentement, doucement. C'est cette douceur que j'aime chez Garson. Dans ses yeux. Et dans ses mains parfois quand je le regarde caresser Roquet, son chien » (33). Contrairement à nos autres romans, cette connivence dans *Sensitive* ne s'exprime pas concrètement dans le partage sensuel entre corps, mais les quelques passages signifient néanmoins la possibilité, aussi subtile qu'elle soit, de se créer un espace intime d'où une individuation peut enfin émaner.

Dans *Ève de ses décombres* finalement, où la désillusion et le dégrisement de la sexualité, voire de toute relation entre hommes et femmes semblent quasi complets, on trouvera également des passages qui soulagent le lecteur de ce décor sinistre. Il s'agit des rencontres intimes sporadiques entre Ève et Savita avec leurs tendresses, danses et jeux enfantins. Les deux filles s'offrent en effet leurs confidences, affections et sensualités comme dans un huis-clos spatio-temporel. Détachées du monde extérieur et « [h]ors de l'emprise des hommes » (49),

elles tentent d'investir ce qu'Ève appelle une « poésie des femmes » (30), une complicité cachée et subtile qui permet de brèves allégresses et sensualités : caresses et câlineries innocentes, baisers et chatouillements plaisants, rires et pas de danse joyeux. L'attachement entre les deux personnages prend au cours de l'intrigue une ampleur tellement fusionnelle que l'assassinat de Savita égalera pour Ève sa propre mort : « Parce que j'étais elle parce qu'elle était moi [...]. Nous sommes mortes toutes les deux, au même moment » (98). Si ce dédoublement, cette symbiose avec l'*alter ego* n'atteignent certainement pas les dimensions érotiques comme chez Collen, ils ne sont pas pour autant moins existentiels :

Elle a passé la main sur mon front. Puis elle s'est penchée et elle m'a embrassée. [...] Hors de l'emprise des hommes, nous sommes devenues joyeuses, joueuses, pour quelques instants. [...] Savita me chatouille les orteils. Je lui lèche la plante des pieds. [...] La partie la plus douce est au creux du dos et à l'intérieur de la cuisse. Quand on se caresse à ces endroits, le temps s'arrête. Je pose la tête sur son ventre et j'écoute le chant de ses organes. (49, 62)

Sans aucun doute, ces gestes charnels sont l'expression faible, mais significative d'une certaine « joie de leur corps naturel » (Pinkola Estés 1996 : 191). Par cela, les personnages se constituent clairement un espace propre à elles, un refuge pour échapper à la domination patriarcale omniprésente et commencent à s'exprimer corporellement en tant qu'individus. Se déploie donc dans cette complicité et ces soins entre femmes une certaine rédemption, comme le dit Lorde : « For women, the need and desire to nurture each other is not pathological but redemptive, and it is within that knowledge that our real power is rediscovered » (1981 : 98-99). Or avec le meurtre de Savita, ce lien ne pourra pas être transformé en 'réel pouvoir'. Au contraire, chez Devi, force est de constater que de tels moments de joie et de bonheur ne font qu'une irruption fugace dans un univers où des « filles dansantes » et des « vieillards heureux du soleil » (2006 : 110) apparaissent uniquement à la télé. Dans *Ève de ses décombres*, le plaisir féminin ne peut être autre qu'éphémère et la poésie qu'évoque Ève n'est qu'un îlot utopique entouré d'un océan de détresse.

On voit donc que les personnages féminins réagissent à la domination patriarcale aussi par le biais d'une libido ou sensualité constructrices qui se présente souvent comme une évasion, une fuite de la réalité. Si l'on a pu constater il y a quelques années encore à propos de la sexualité féminine dans l'île qu'« aucun roman ne semble s'y attarder si ce n'est mentionner la problématique de la jouissance féminine, car ce concept existe en opposition aux valeurs de l'ordre dominant » (Boolell & Cunniah 2000 : 229), cela a donc quelque peu évolué. Par moments, la violence qui règne dans les univers romanesques peut en effet être transcendée, la sexualité peut devenir un espace salvateur et le site d'une réelle éthique interhumaine. C'est dans la douceur du corps et la fusion avec l'*autre* qu'une repossession de soi devient possible. Ce

sont ces moments qui donnent aux personnages une certaine « apesanteur » (Appanah-Mouriquand 2004 : 18), métaphore récurrente dans plusieurs des textes. À l’instar des stratégies corporelles telles que la danse et la communion avec la nature, elles investissent leur corps dans une relation intime, souvent interdite, où elles se constituent en opposition avec les clichés de la femme soumise et passive. Dans ces échanges, elles vivent leur corporalité comme une « objectivation-subjectivante » pour reprendre le terme de Marzano-Parisoli.

Hommes-femmes : un antagonisme indépassable ?

Revenons brièvement à la question de l’opposition quelque peu essentialisante entre personnages masculins et féminins dans nos textes. Dans *Sensitive* et *Blue Bay Palace*, malgré la portée féministe des textes et une scénographie qui problématise le rapport conflictuel entre les genres, il nous semble que ce rapport n’est pas représenté comme étant par définition voué à l’échec. Une comparaison avec les autres romans des deux auteures confirme cette idée¹⁴⁵¹. Chez Patel et Appanah(-Mouriquand), nonobstant une volonté manifeste de dénoncer les violences faites aux femmes, ce sont davantage les dominations socio-économiques et ethniques qui sont au centre de l’attention. Notamment les textes de Patel se caractérisent par un souci de donner voix aux identités opprimées, marginales, subalternes, transgressives et les injustices perpétrées contre les femmes – quoique d’importance majeure – s’inscrivent dans un cadre de dominations sociales et culturelles plus large. Il n’y a pas de féminité homogène et victimisée qui s’oppose à une masculinité monolithique violente. La discrimination des figures de Ton Faël et de Garson d’un côté, le meurtre de la mère de l’autre sont autant de marques chez Patel du dépassement des simples antagonismes des genres. Qu’en est-il de cette question dans les romans de Devi et de Collen ?

Il est évident que l’œuvre collenienne se distingue par une très forte focalisation sur la féminité, notamment dans ses quatre premiers romans en anglais, même si sa pensée s’inscrit avant tout dans une idéologie trotskyste, donc de la lutte des classes. L’auteure chante en effet

¹⁴⁵¹ Ainsi, dans *Les rochers de Poudre d’Or* (2003), si Appanah suggère l’idée de violences faites aux femmes au-delà des cultures (le *sati* en Inde, l’abus de pouvoir du médecin de la marine britannique, le viol par le maître colonisateur mauricien), ce sont davantage les dominations sociales et raciales qui sont thématiques. Dans ses deux autres romans – *La noce d’Anna* (2005) et *Le dernier frère* (2007) –, la question des genres n’est pas vraiment traitée (sur un mode conflictuel). Chez Patel, on cherchera également en vain une essentialisation des rapports homme-femme, même si des figures féminines souffrantes sont mises en exergue dans ses textes. Or, d’une part, ces souffrances ne proviennent pas uniquement de leur féminité, mais plutôt de leur statut marginal, de l’autre, on trouvera dans les textes un certain nombre de personnages masculins tantôt ambigus, tantôt victimes de la société et valorisés : entre autres, Hussein dans *Le Portrait Chamarel* (2001), Tony et Désiré dans *Le silence des Chagos* (2005).

l'éloge inconditionnel de la femme, notamment en raison de son pouvoir producteur et générateur, ce qui fait que la féminité devient une véritable métaphore de la création¹⁴⁵². Si l'on regarde les deux textes analysés dans le présent chapitre, laquelle des deux déclinaisons identitaires – de genre ou de classe – est alors prédominante ? Dans *The rape of Sita*, l'« inventaire » du viol comme reflet d'une condition féminine universelle et atemporelle ainsi que l'identité matrilineaire des personnages suggèrent l'idée d'antagonismes quasi insurmontables entre les sexes, comme le montre l'extrait suivant :

And just like neither husbands nor lovers ever settled in Sita's mother's family, so boy-children were never born to them either. [...] There were just women and girls. And they kept cows, never a bull. [...] There hens produced chicks by immaculate conception. Hen-chicks. There were just women and girls. Not only today. As far back as you could go. (90)

Pour *Getting rid of it*, il suffira de rappeler le titre français de la traduction – *Une affaire de femmes* (2004) – et dans le roman non seulement les protagonistes et personnages secondaires sont presque exclusivement des femmes, mais les faits narrés apparaissent aussi par le prisme d'une essence féminine. Les événements semblent en effet concerner uniquement les femmes – « *only women's business* » (1997 : 147) – et les hommes sont considérés comme incapables de saisir certains aspects de la vie¹⁴⁵³. C'est notamment l'espace corporel qui est au centre de la différence quasi inhérente entre les sexes que dit le roman : « Why are we women always worrying about something so *present*. So *now*. So physical. Periods. Pregnancy. Bodies. Now. Now. Now. Now. Tied to the present » (114). Collen parle ici en effet d'une constante anthropologique, car dans l'imaginaire collectif (des hommes et des femmes), comme le dit Héritier, « tout ce qui touche à la fécondité, à la stérilité, à la procréation, est affaire de femmes » (2002 : 147). Et c'est exactement ce fait qu'« à cause des menstrues, de la grossesse, de l'accouchement, de la lactation, la féminité est tout entière rejetée du côté du biologique » qui constitue « le pilier porteur de l'essence de la domination masculine » (*ibid.* 364). Enfin, que non seulement des femmes marginales se suicident et soient violentées, mais que même les trois figures bourgeoises du texte – Sara, Rita, Liz – se donnent la mort en raison des dominations dont elles sont victimes suggère clairement une différence et des antagonismes primordiaux entre les sexes. Nous avons vu qu'une telle représentation d'une « différence sexuelle » et d'une « communauté de sœurs » peut s'avérer problématique, car retombant dans un

¹⁴⁵² Cf. par exemple : « she stood up [...] like the creatress [sic.] that all women are » (Collen 1991 : 230), « [Ton Tipyer] was a man like a woman: he could do with his own hands what women can do with their bodies: produce, reproduce, create, make, invent. » (*idem* 1993 : 41)

¹⁴⁵³ Cf. par exemple : « They [= men] don't always understand. And they get scared » (Collen 1997 : 26), « An early miscarriage [...] Men don't like this kind of thing » (59-60), « Men don't know where all the miscarriages and abortions go. Let alone the spirits of the dead people. Some parts of real life are hidden behind a veil for men. » (67)

paradigme colonial et ses réductions de l'altérité. Rappelons-le avec Donaldson : « one effect of forging feminism from such univocal terms as sexual difference and sisterhood is the reduction of the Other to the Same – an impulse at the heart of the colonial project » (1992 : 11).

Chez Devi, l'idée de la différence féminine paraît encore plus saillante. Dans *Ève de ses décombres*, la « poésie des femmes » (30) qu'entretiennent Ève et Savita reste en effet incompréhensible et inaccessible aux hommes. Leur complicité exclusive – que nous retrouvons ailleurs chez l'écrivaine¹⁴⁵⁴ – est également « une affaire de filles » (36) et porte vers « un endroit qu'elle seules connaissent » (36). Même Sad, ami-poète avec la protagoniste dont il est amoureux, ne peut échapper au déterminisme qui règne dans la cité et qui pousse les hommes vers la violence, la logique de la meute. Comme le dit Ève, il a beau être « un peu différent », mais en même temps, « [i]l n'a pas le courage de se démarquer, d'être seul, de suivre une autre courbe. » ; malgré sa sensibilité, il n'a enfin « aucune idée de ce qu'il a en [les femmes] » (30). Après le meurtre de Savita, Sad lui-même s'abandonne dans un défaitisme qui pose la dichotomie sexuelle comme une fatalité inébranlable : « [C]est vrai : l'homme est souverain. Il cessera de l'être quand le monde changera d'orbite. [...] Je comprends maintenant pourquoi [Ève] ne pouvait pas dire je t'aime à un homme » (90). *Ève de ses décombres* donne à lire un univers où règne la violence et l'arbitraire de « l'homme souverain » (90, 92, 93, 100), cet homme qui est « le référent ultime » (Héritier 1996 : 303) ; un univers soumis aux instincts qui est décrit par les termes « mâle » et « femelle » (93, 114) ou d'autres expressions qui essentialisent la différence sexuelle – « [l]'odeur d'un homme » (56), « une chose si intensément femme » (108)... Autrement dit, il s'agit d'un univers où, comme ailleurs chez l'écrivain, il semble impossible d'aller au-delà des antagonismes entre hommes et femmes. Pour voir cette barrière ineffaçable, voire cette incompatibilité, il suffira de regarder brièvement un passage dans *Indian Tango* (2007) qui porte le sujet à un niveau métafictionnel. Dans le roman où Devi pousse sa complicité avec les personnages le plus loin de même qu'elle explore le plus intensément la question de l'amour lesbien, la narratrice fait le commentaire suivant :

Connais-tu les multiples incarnations d'une femme, toi qui me lis ? [...] Si tu es une femme, oui, peut-être tu en sais quelque chose [...] Quant à toi, lecteur masculin, tu ne sais rien du tout. Oublie tes illusions. Jamais tu ne la sauras. Toute ta vie, tu auras vécu à côté d'une étrangère [...]. Peut-être les hommes et les femmes seront-ils à jamais mutuellement inintelligibles. (Devi 2007 : 60-61)

Clairement, dans le monde romanesque de Devi, aller au-delà des antagonismes entre les sexes paraît des plus difficiles, sinon impossible.

¹⁴⁵⁴ Devi parle d'une telle complicité intime par exemple dans *Joséphine le fou* (2003) à travers les filles Marlène et Solange que les garçons n'osent pas approcher « parce qu'ils connaissent pas le chemin de leur petite âme » (Devi 2003 : 32).

Chez Collen en revanche, si les passages sont nombreux à investir cette « poésie des femmes » inatteignable des hommes, on constatera toutefois un rapprochement entre les sexes. Un personnage central dans *The rape of Sita* saura exemplifier cet aspect. Il s'agit du narrateur intradiégétique, Iqbal. Quoique secondaire dans les trames narratives, cet ami d'enfance de Sita est la figure qui tient les ficelles du récit et au lieu de narrateur on pourrait également parler de conteur, car Iqbal est mis en scène comme racontant l'histoire de Sita à un groupe de personnes rassemblé autour de lui. Après *There is a tide* (1991), Collen joue ici une fois de plus avec les techniques de la mise en abyme. Ainsi, Iqbal annonce dans une préface son rôle central – « I'm the boss of this novel » (5) –, s'adresse au même titre au lecteur (« reader ») qu'à l'auditeur (« listener »), se protège avec tout un appareillage intertextuel et en soulignant la fictionnalité de l'intrigue contre d'éventuelles censures et interrompt à maintes reprises le récit pour imposer au lecteur/auditeur des interrogations éthiques sur les événements relatés. Il n'est par ailleurs pas étonnant que sa narration particulière, avec ses multiples digressions et retours en arrière, soit métaphorisée avec l'image de la grappe de raisin (« a bunch of grapes », 5). De plus, le texte est un exemple parfait de l'hybridité de la structure très élastique du roman, qui, comme le dit Bakhtine (2001 : 141), est susceptible d'incorporer plusieurs espèces de genres tant littéraires qu'extralittéraires. Au-delà de ces ingénieuses astuces narratives et structurelles dont une analyse plus longue dévoilerait l'efficacité, c'est davantage l'identité du personnage, symptomatiquement appelé l'« arbitre » ou le « juge » (« the Umpire », 6, 119...) qui doit nous intéresser à cet endroit. Iqbal joue en effet en permanence sur son identité de genre à travers de multiples variations d'un vers d'une chanson des Beatles : « *Iqbal was a man who thought he was a woman* »¹⁴⁵⁵. Ce véritable leitmotiv par lequel il oscille entre les appartenances évolue dans le sens où le personnage non seulement 'pense' être une femme, mais le 'souhaite' et finit par en être convaincu¹⁴⁵⁶. Sa narration sur les multiples injustices dont sont victimes les femmes d'une part, leurs luttes courageuses de l'autre l'incitent à se désolidariser de sa masculinité : « I wish I were a woman. I do. By being a man, I feel left out of things » (90). Voilà l'aveu non équivoque d'une particularité, voire d'une essence féminines. Dans la scène d'un cas de viol devant le tribunal, il choisit alors symboliquement son camp et se transforme en femme : « I take sides with Véronique and become a woman » (168). L'identité d'Iqbal peut donc se lire à travers la grille de la « performativité du genre » selon Butler. En même temps, jusqu'ici, le parallèle avec Devi et l'impossibilité de dépasser les antagonismes de genres semblent entiers.

Or, *The rape of Sita* est moins radical que ces passages pourtant très parlants ne le suggèrent. Outre l'exemple de l'amour quasi cosmique entre Sita et Dharma qui, nous l'avons vu,

¹⁴⁵⁵ Cf. Collen 1993 : 8, 29, 70, 84, 87, 90, 129, 161, 165, 166, 167, 181...

¹⁴⁵⁶ Cf. « *Iqbal was a man who'd rather be a woman.* » (Collen 1993 : 86), « *Wished he was a woman.* » (90), « *Iqbal was a man, who knew he was a woman.* » (88)

transcende les différences sexuelles, le personnage du narrateur est également investi d'une telle conception 'transcendentale'. C'est ce que laisse entendre une scène où Iqbal devient arbitre d'un duel entre deux adversaires qui se nomment symptomatiquement 'La lune' et 'Le soleil'. Le verdict du médiateur est alors révélateur : « It was decided that Sun and Moon should draw [...] Which is why until today, Iqbal says, day and night are in perpetual harmony » (128). Les adversaires non seulement terminent *ex aequo*, mais symbolisent aussi une harmonie perpétuelle. Si cela indique déjà l'idée d'une égalité et complémentarité entre hommes et femmes, l'excipit est très explicite à ce sujet. Iqbal dirige ici le leitmotiv de sa chanson vers une véritable unification :

And since writing this story, dear, dear reader, the endless song has stopped running around in my head. I no longer sing to myself *Iqbal was a man who thought he was a woman*. Progress has therefore been made. I am a man now. And I am a woman. Like we all will be. [...] And in unison. We will all be man and we will all be woman. And we will love ourselves as we are. (197)

Visiblement, en plus de toutes les hybridités textuelles mises en scène dans le roman, Iqbal finit comme une figure de l'androgynie qui, comme le dit Eileen Williams-Wanquet en s'inspirant de la pensée levinasienne, est le symbole par excellence d'une éthique du partage et d'une rencontre respectueuse avec l'*autre*¹⁴⁵⁷. Aussi conflictuels que les rapports entre les sexes aient pu être, des propos aussi programmatiques de l'autorité narrative qui s'est transformée en un personnage hybride vont jusqu'à élever la relation homme-femme au rang d'un partage fusionnel. La narration de l'histoire de Sita est mise en scène comme un processus cathartique au bout duquel se dessine la projection d'une ouverture et d'un humanisme à venir. Voilà un écho au dénouement de *Getting rid of it* et la danse réconciliatrice des protagonistes au-delà des identités qui séparent : « Dancing [...] for the love of men and women and children For the love of all creatures all living things and all matter » (1997 : 210). En tout dernier lieu, dans l'univers collenien, ce sont autant les différences ethniques que les antagonismes entre les sexes qui disparaissent derrière l'articulation principale qu'est l'engagement socio-économique et l'idéologie de la lutte des classes. La marque la plus manifeste de cette conception trans-générique de l'écrivaine s'affirme dans le titre de son dernier roman : *The malaria man & her neighbours* (2010).

¹⁴⁵⁷ Eileen WILLIAMS-WANQUET, "Anti-novel as Ethics: Lindsey Collen's *The Rape of Sita*" (in *Connotations*, vol. 15, n° 1-3, 2005/2006 : 209)

Si l'écriture de Devi, d'Appanah-Mouriquand et de Collen s'avère très émotive et viscérale pour dire les abus et la violence des corps, elle témoigne, à l'opposé, d'une grande intensité imagée et poétique dans les rares passages d'intimité, de tendresse et d'érotisme. Cela nous semble refléter le contraste entre incantations lyriques et rage brute tel que Devi le dit-elle-même en parlant de ses œuvres. Elle caractérise en effet ce trait de son écriture d'abord comme l'expression de « l'immensité de [l']amour et l'intensité de [la] colère » de ses personnages, couplé de son désir de « d'estomper la noirceur, de laisser un peu de lumière entrer par le biais des mots » ; en d'autres termes, une esthétique qui dit à la fois le grand amour qu'éprouve l'auteure pour l'île et le cri qu'elle pousse contre les injustices qui s'y passent (Sultan 2002). Un tel éthos artistique est partagé sans aucun doute par ses homologues.

Si les réactions contre l'objectivation et l'instrumentalisation de leurs corps ne peuvent pas toujours être considérées comme des stratégies de résistance, les personnages commencent pourtant à agir en tant que sujets indépendants, aussi restreinte que soit la marge de manœuvre qui leur reste. La danse, la communion avec la nature et l'intimité des corps sont donc autant d'investissements d'une subjectivité féminine qui reflètent le double processus caractéristique de l'esthétique et de l'engagement postcoloniaux : une prise de distance de la domination de l'*autre* et une révolte contre l'espace de l'opresseur en même temps que l'affirmation de sa propre identité. Mais n'oublions pas que pour la plupart des personnages féminins, une telle affirmation ne peut se faire qu'à l'intérieur, c'est-à-dire dans les failles du système qui garde toutefois son caractère patriarcal et dominateur. La métaphore de l'espace chez Collen nous paraît ici révélatrice et exemplaire. Les interstices de Kan Yolof, la zone des squatteurs dans *Getting rid of it*, deviennent en effet l'expression d'une subjectivité contestatrice, insoumise et constructrice :

In Kan Yolof, they live in enclosed spaces *between things*. [...] Where old warehouses, and mansions, and stone stables, and new skyscrapers all mingle, and *in-between* there are still spaces. *Interstices*. And in these spaces, you can do *your own architecture*. (145)

Malgré la vision souvent très pessimiste donnée par nos romancières de la violence et des dominations infligées aux femmes, celles-ci réussissent néanmoins à s'affirmer et à 'construire leur propre architecture' identitaire.

VII.2.3 Prophéties collectives vs poétiques individuelles

Après avoir analysé les diverses formes de résistance, de récupération d'espace, de construction d'identité et de subjectivité féminines, revenons à la question de l'efficacité de la viabilité des différentes voies d'affirmation choisies par les personnages. Face aux dénouements à la fois divergents et similaires des romans, qu'en est-il de l'*agency*, de la capacité d'agir et de signifier des héroïnes ? Quelle ampleur prennent les meurtres chez Devi, Appanah-Mouriquand et Patel ? Quelle signification peut-on lire dans la résolution des conflits chez Collen ? S'agit-il de fins exemplaires ou de fins expiatoires ? Des deux à la fois ? Trouvons-nous des investissements finaux 'uniquement' singuliers ou peut-on voir dans les manifestes résistances et révoltes un sens plus large, une valeur emblématique ? Les issues romanesques dévoileraient-elles alors un engagement, un certain discours-programme, voire une attitude didactique de la part des auteures ? Quel possible message repérer dans les intrigues sans pour autant tomber dans le piège de ce que la critique anglophone appelle '*intentional fallacy*', l'illusion intentionnelle, autrement dit cette tentative interprétatrice de rallier à tout prix des éléments extra-littéraires, par exemple les biographies des écrivains, au contenu de leurs œuvres ?

De façon symptomatique, nous l'avons vu, trois des cinq romans se clôturent par une réaction matérielle radicale des héroïnes, à savoir des assassinats. Maya et Anita, aussi bien qu'Ève ne trouvent d'autre exutoire à leurs souffrances que la violence ultime et absolue. D'une part, il est très parlant que ces révoltes soient dramatiques et qu'il n'y ait pas de sortie de conflit en douceur, car cette posture violente, selon la logique fanonienne, semble indispensable pour se faire advenir dans une réalité qui n'a jusqu'alors pas permis ce statut. Or, de l'autre, beaucoup plus que de 'simples' attaques contre des individus, ces contrecoups semblent d'une signification plus large. Dans *Blue Bay Palace*, la violence finit par se canaliser contre la représentante des traditions et des clivages entre les classes sociales. Elle ne fait rien pour cacher son acte et, bien au contraire, laisse exprès des traces visibles afin de « salir » (2004 : 92) non pas une victime isolée, mais une figure qui devient symbole d'une société considérée fortement inégale. Par ailleurs, que Maya attende tranquillement à la plage en vue d'une arrestation certaine souligne le désir explicite de signifier au-delà de son acte individuel, de se montrer debout face aux sanctions à venir. Elle statue ainsi un exemple et affiche une attitude ouverte et virulente de contre-attaque et de résistance systémique.

Une position similaire se dévoile chez Devi, qui, à travers sa protagoniste, montre une fois de plus son désir de voir ses héroïnes aller « jusqu'au bout d'elles-mêmes », jusqu'au bout de leur liberté psychologique et corporelle (Sultan 2001). Si l'assassinat du professeur s'avère d'abord principalement comme vengeance du meurtre de Savita, il est dirigé sans aucun doute aussi

contre les violences systématiques qu'Ève a dû subir. Quand elle attend l'arrivée des policiers après sa vendetta, elle décline donc l'offre de Sad qui, comme dans un geste d'amour chevaleresque, veut se sacrifier pour elle. Son rejet – « [s]inon cela n'aura servi à rien » (2006 : 155) – témoigne quelque peu d'une volonté d'ériger son cas en symbole. Ève a l'intention de rendre sa résistance visible, de signifier pour le collectif et de réveiller les gens – qu'elle avait ailleurs traités de « robots » (21) – de leur passivité et apathie. Silencieuse, elle assume la responsabilité de ses actes et choisit inconditionnellement sa liberté jusqu'au bout, quitte à aller en prison. Comme l'affirme l'écrivaine elle-même au sujet du dénouement de *Pagli*, il paraît que « finalement, le silence est plus fort que le cri » (Mongo-Mboussa 2003 : 131).

Le double assassinat de la mère et du prétendu ersatz de père dans *Sensitive* est également significatif : la vengeance de la jeune fille est dirigée autant contre l'agresseur immédiat que contre sa mère qui s'est rendue, par son inaction, complice du patriarcat et de ses logiques de discrimination et de subordination. Patel souligne ici un aspect central de la domination patriarcale, c'est-à-dire la souscription des femmes, par la force de l'idéologie et par l'intériorisation qu'elles en font, à un système qui les met au service du masculin (Héritier 2002 : 25). Ce discours de l'intériorisation participe en effet du régime dominant et ses logiques assujettissantes et la femme dominée non seulement souffre de la violence du phallus, mais incorpore aussi sa loi faisant que le patriarcat est à la fois apparent et caché. Voilà ce qui correspond à la logique de l'aliénation fanonienne ou bien, comme le dit Butler (2005a : 257) à la notion d'« inscription » que Foucault développe dans *Surveiller et punir* (1975) s'inspirant de sa part de la notion nietzschéenne de « l'intériorisation »¹⁴⁵⁸. En d'autres termes, nous sommes là à l'aboutissement de la production disciplinaire, au faite de la logique de la domination. Dans *Sensitive*, l'élimination de la mère-abjecte, symbole de la soumission et preuve vivante de la puissance et de l'efficacité de l'idéologie phallogocentrique, suggère donc, comme chez Devi et Appanah-Mouriquand, une tentative aussi violente que radicale de prise de conscience. De plus, la mère constitue enfin aussi l'abject de la fille elle-même. Car en tuant la mère, elle se libère – de manière à la fois similaire et différente de la libération de l'*alter ego* obscène chez Humbert – du symbole de l'oppression féminine en général, et surtout de sa propre domination en particulier.

Il est alors évident que les ripostes brutales vont au-delà d'une vengeance personnelle et se dirigent contre tout un système qui soutient plus ou moins explicitement les inégalités entre classes et genres favorisant ainsi indirectement la misogynie et les violences sexuelles. Quitte à finir en prison, c'est-à-dire à la marge officielle de la société, les trois protagonistes tiennent au symbolisme de leurs solutions définitives et érigent leur légitimité en exemple. Derrière cette

¹⁴⁵⁸ Comme le dit Butler, pour les prisonniers chez Foucault, « la loi [...] devient l'essence de ce qui constitue leur soi, le sens de leur âme, leur conscience, la loi de leur désir » (2005a : 257)

stratégie, il paraît possible de dévoiler un subtil message, même si par exemple Devi a pu contester une telle position : « Je n'ai jamais écrit des romans pour le message, mais d'abord pour les personnages » (Sultan 2001). Si nos protagonistes réussissent à subvertir la domination patriarcale d'abord symboliquement puis matériellement, on peut pourtant se demander si cela les mène à une véritable libération ou si elles ne seront pas finalement de nouveau victimes, punies cette fois par les sanctions ultimes des autorités ainsi que le regard stigmatisant de la société. Leur iconoclasme dramatique ne risque-t-il pas d'être justement trop radical, trop absolu ? Car dans les propos de Sad, en dernier ressort « la conquête par la violence [...] n'en est pas une. C'est la résistance des désespérés » (Devi 2006 : 148). En plus de cela, même si les personnages s'évadent individuellement de leurs impasses du *hic et nunc*, leur manière particulière de sortir des dominations est autrement problématique. Comme le dit Héritier (2002 : 92), meurtres cruels, suicides, hystéries, crises convulsionnaires sont autant de figures de l'exaltation et de l'excès qui ne sont pas de véritables modes de sorties, car étant pris dans le piège de la représentation traditionnelle du féminin. La violence des femmes n'est pas vraiment accompagnée d'une capacité de se faire socialement entendre. Cela dit, on peut affirmer que les représentations de ces actes violents visent certainement à un réexamen de la *doxa*, des normes ou codes moraux acceptables des contextes culturels respectifs. Les écrivaines poussent le lecteur à repenser le rôle et la définition de la 'femme', à Maurice et ailleurs. Vu le caractère excessif et individuel des prises d'action des protagonistes – manifestation d'une révolte absolue qui semble systématisée dans les romans de Devi –, on peut toutefois douter de l'efficacité de leur lutte qui veut se dresser comme une sorte de contre-société. Car il est certes possible, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, que ces crimes et révoltes absolues deviennent une sorte d'« accouchement monstrueux » qui, dans sa destruction est également purificatrice. Vu ainsi, ils s'« érige[nt] en création », ce qui « permet à l'individu de se recréer et en même temps de donner naissance à un univers qui lui est propre, dans lequel il retrouve son sens »¹⁴⁵⁹. En même temps, comme ce sens ne peut se conjuguer avec la société mauricienne telle que les personnages la subissent, on peut se demander si ce n'est pas plutôt une capitulation aussi narcissique que désespérée de celui qui a abandonné toute idée de transformer le réel.

Chez Collen en revanche, les choses se présentent différemment. De toute évidence, l'auteure anglophone adopte une position plus politique et éthique ; une position qui part également des cadres conceptuels invariants qui attribuent l'excès et l'hystérie à la féminité. On retrouve certes des désirs vindicatifs¹⁴⁶⁰, mais ces pulsions ne sont pas réalisées, et le seul

¹⁴⁵⁹ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, « « J'ai préféré me disparaître » ou la dissolution du réel mauricien chez Ananda Devi, Shenaz Patel, Nathacha Appanah-Mouriouand » (in Corinne DUBOIN (dir.), *Dérives et déviances*, Paris, Le Publieur, 2005a : 258, 256)

¹⁴⁶⁰ Cf. à titre d'exemple : « Sita decided to kill Rowan.... » (Collen 1993 : 191)

personnage qui agit dans ce sens – l'Américaine violée dans *The rape of Sita* qui tue son agresseur – finit symptomatiquement par être emprisonné et tombe dans l'oubli. Les romans semblent donc suggérer que la réplique à une agression physique par la violence semble vouée à l'échec. Pour reprendre les propos de Lorde (1981), la technique de 'déconstruire la maison du maître avec les outils du maître' échoue. Pire, elle peut même être récupérée au détriment de la véritable victime. Car notamment les vengeances ultra-violentes chez Devi et Appanah-Mouriquand – mais également chez Patel, même si l'on n'apprend rien de concret à ce sujet – sont susceptibles d'apparaître dans une représentation sociale où l'hystérie et la folie sont traditionnellement attribuées aux femmes (Felman 1997). Ces actes s'inscrivent donc probablement dans une logique patriarcale où « excès du féminin » et « monstruosité » sont pile et face d'une même médaille (Héritier 1996 : 196-200). La réaction des autorités à la fin de *Sensitive* est parlante à ce sujet :

...une fillette aussi frêle-frêle, faire ça, ça [...]. Vous vous rendez compte, inracontable, incompréhensible, *dérangée* sans aucun doute, ou *possédée*, ou les deux, mais tout de même, à ce point là, ce *spectacle*, cette *horreur*. Et elle là, si calme, si tranquille dans son coin, une enfant, une telle chose est-elle possible ? (Patel 2003 : 135, nous soulignons)

Pour l'establishment, la *doxa*, les gardiens de la morale, les faiseurs d'opinions, la violence 'incompréhensible' d'Anita est clairement placée dans une grille d'analyse de l'aliénation, du dérangement, du délire. Les personnages passent certes du statut de « *victimes innocentes* » à celui d'« *innocents meurtriers* » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2005a : 258), mais leurs actes sont considérés comme une pathologie perverse, une déviance schizophrénique.

En revanche, si les suicides brutaux des trois femmes dans *Getting rid of it* sont susceptibles de s'inscrire officiellement dans un registre irrationnel et psychotique similaire, les actes sont construits dans l'idée de symboliser avant tout collectivement. Chez Collen, de manière générale, est alors proposée l'ouverture vers une négociation plus large au sujet du rôle de la femme et de sa domination sexuelle et sociétale. Dans l'univers romanesque de l'auteure, les pulsions de violence et de vengeance sont canalisées dans une lutte plus collective et durable. Les personnages et avant tout la protagoniste de *The rape of Sita* placent alors leur souffrance individuelle dans une dimension supérieure : la lutte travailliste, le mouvement des femmes, l'écriture (journalistique) afin de dénoncer en public et de laisser des témoignages pour les générations futures, le combat juridique, une évolution des mentalités. Tout pointe alors vers l'avenir, comme dans *Getting rid of it* où les protagonistes finissent par symboliquement enterrer le fœtus et planter un arbre en signe de réconciliation. Comble de l'union des femmes, Sadna cèdera un de ses jumeaux à Jumila. Il est certes possible de discerner dans les matrilinéarités de Collen de rebelles archétypiques et le peu d'hommes gagnant la sympathie du

lecteur une structure binaire figée de la révolution et un risque de mythisation de la contre-attaque féminine. Avec l'unification des femmes-victimes, on peut effectivement avoir l'impression que chez Collen la lutte pour une société plus juste s'effectuerait le mieux par une inversion des structures existantes ; comme si l'accès commun des femmes au pouvoir suffisait à déconstruire le système oubliant de ce fait que celles-ci, en tant que groupe, comme le dit Mohanty, ne sont pas essentiellement supérieures ou infaillibles¹⁴⁶¹. Or dans le discours radical de l'auteure, l'identité féminine fait en effet partie intégrante d'une généalogie de la dépendance et soumission à tout un répertoire de maîtres au-delà des espaces et temporalités, comme on le voit par excellence dans le passage qui suit : « Always bowing down. Yes, sir. Yes, *misye*. Yes, *grand misye*. Yes, great boss. Yes, sir. Yes, yes, yes. Anything you say. Yes, father, yes husband. Yes, slave owner, yes coolie boss, yes, mister. Yes. Yes, sir » (Collen 1991 : 64). Dans ce sens, en dernier lieu, le combat des femmes s'inscrit dans une lutte de classe et les personnages trouvent surtout dans la force collective – autant sur le plan discursif que politique – un exutoire pour leur colère et une plateforme pour mieux mettre en œuvre leur résistance.

L'écrivaine prône une opposition plus visible au-delà de l'individu et portée vers l'avenir pour toute la société. Elle veut s'en prendre à rien de moins que les violences systémiques (Žižek 2008), œuvrer contre le *pouvoir* (Canetti 1960) de la logique capitaliste. Une telle alliance unificatrice, la possibilité du partage et les projets d'avenir communs manquent aux héroïnes des romans en français et les obligent ainsi à agir comme individus et par la violence meurtrière. Collen dont l'œuvre complète témoigne d'une imbrication entre les conceptions d'un matérialisme postcolonial et une critique féministe – ce par quoi son projet littéraire semble quelque peu une transposition des théories de Mohanty – montre dans les deux romans analysés un engagement manifeste au-delà de l'individu qui peut prendre les allures d'un discours pédagogique. Des injonctions comme « talk back » « fighting back » et « Speak up, to speak out » (1997 : 14, 145, 190) dans *Getting rid of it* ne sont qu'un petit échantillon de toute une panoplie de propositions militantes programmatiques. Ce positionnement s'inscrit surtout dans des luttes féministes sur le terrain – où Collen est fortement impliquée –, qui, depuis les années 1970 jusqu'à nos jours, se caractérisent par une identification non-ethnique et surtout une certaine perspective des femmes comme un groupe homogène intouché par des asymétries structurelles (Boswell 2006 : 32). Chez l'écrivaine, malgré l'évident travail poétique et stylistique, la maxime du *instruere* semble en effet souvent prendre le dessus par rapport au *delectare*, si l'on veut reprendre les notions de la dialectique traditionnelle des fonctions de l'art. Cela dit, ses personnages féminins dominés savent que non seulement leur force en tant qu'individus est

¹⁴⁶¹ Cf. « [W]omen as a group are not in some sense essentially superior or infallible » (Mohanty 1984 : 351)

réduite, mais aussi que seuls le groupe et la communauté peuvent fournir une visibilité et une représentation pour véritablement dire leur engagement.

Cette perspective centrale des ouvrages colleniens qui diffèrent fondamentalement de celles de ses homologues, ne doit néanmoins pas dissimuler des convergences entre les auteures à ce sujet. Car, rappelons-le, d'une part, les contre-attaques irréversibles de Maya, Ève et Anita ne sont certainement pas des actes dans la précipitation et l'urgence, nonobstant les fortes émotions impliquées. Leurs vengeances sont très réfléchies et exécutées après une longue et douloureuse prise de conscience que les protagonistes s'imposent par moments à elles-mêmes, entre autres par les stratégies de détachement et d'auto-violence que nous avons discutées. De ce fait, leurs révoltes apparaissent d'une ampleur fortement symbolique : la catharsis ne peut se faire sans avoir passé un certain parcours formateur, même s'il s'agit d'un véritable calvaire où elles risquent de se perdre. C'est comme s'il fallait aller au bout des logiques pour pouvoir s'en débarrasser. C'est ce qui se passe également pour Anjali dans *Le voile de Draupadi* (1993) – pour prendre appui sur un autre roman de Devi – qui finit par effectuer la marche sur le feu que le clan lui inflige et qui, par cet acte auto-sacrificiel, transcende sa crise de sens non pas dans un éveil religieux ou pour le bénéfice de la communauté, mais pour sa propre individuation. Cette logique d'abjection après un long (et violent) processus d'initiation apparaît également chez Collen dans l'image d'une purge – « cleansing » (1997 : 48, 63) –, d'une libération mentale, telle qu'on nous décrit à plusieurs reprises l'odyssée des trois héroïnes dans *Getting rid of it*. À cela s'ajoute une autre convergence, à savoir le fait que les romans ne mettent pas uniquement en scène l'émancipation des fardeaux immédiats qui pèsent sur les personnages, loin de là. Il est plutôt question de se libérer symboliquement d'une culpabilité et domination féminines quasi éternelles, ce qui confère à leurs quêtes et efforts – aussi violents qu'ils soient – une ampleur plus large. Il n'est certes pas la même chose de se débarrasser d'une personne vivante (le professeur, l'épouse-ennemie, le parent et le 'beau-père') et de se débarrasser d'un cadavre (le fœtus). Néanmoins ces gestes d'abjection ont un rapport similairement intime à la corporalité et ils délivrent les protagonistes d'un poids lié à des violences subies : l'agression sexuelle, la *doxa* patriarcale, la domination socioéconomique...

Insistons toutefois de nouveau sur le dénouement fondamentalement différent des œuvres anglo- et francophones et le thème de la sororité. Peut-on dire que nous sommes avec Collen dans un engagement féminin et postcolonial plus efficace, plus abouti que chez les autres écrivaines mauriciennes ? Sans pour autant oublier la littérarité des personnages et tomber dans le piège d'y voir automatiquement la représentation de femmes 'réelles' (Lionnet 1993 : 134-135), il semblerait que oui. Il est vrai qu'à regarder la seule œuvre de Devi, cette question revient fréquemment. Au-delà de l'utilisation du thème dans *Ève de ses décombres* avec le fort lien entre Ève et Savita et une entraide momentanée entre mère et fille, l'idée d'une solidarité et

complicité féminine éphémères se trouve, entre autres, dans *Moi l'interdite* (2000), entre la protagoniste Mouna et sa grand-mère et l'amie/sœur Lisa ; dans *Pagli* (2001), entre la protagoniste Daya et son amie Mitsy ; dans *La Vie de Joséphin le fou* (2003), entre la mère et la grand-mère du protagoniste. Toutefois, force est de constater l'échec de la solidarité féminine et interhumaine et un dénouement pour les protagonistes dans la solitude et l'aliénation. Les jeunes personnages de Devi, Patel et Appanah-Mouriquand sont non seulement seules ou perdent leurs complices, mais elles sont aussi trahies par leurs mères ou d'autres figures féminines. Isolées, elles luttent contre un contexte patriarcal omnidéterminant où l'unique message final possible repose dans l'échappée désespérée et radicale par la violence. Il est dans ce sens révélateur que dans *Indian Tango*, on trouve le cas de deux sœurs qui tuent respectivement le mari de l'autre. Quand la narratrice s'interroge à ce sujet – « Peut-être en est-il ainsi de toutes les femmes : liées par la sororité de la vie et la sororité du crime ? » (Devi 2007 : 79) –, on se rend compte que dans l'univers antimasculin¹⁴⁶² du roman (et de l'œuvre presque tout entière de l'auteure), la sororité ne peut réellement aboutir ailleurs.

Chez Collen en revanche, les femmes se confient entre-elles et s'unissent, tissent des liens harmonieux au-delà les générations et privilégient l'idée d'une cause commune. Il apparaît d'une part que l'individu s'efface dans la solidarité féminine et on peut effectivement se demander ce qui se passerait avec celles qui ne s'y conforment pas. Car sans aucun doute, les propositions des 'sisters in struggle' et de 'l'oppression commune' qui ne permettent pas d'ambiguïté, proposent l'idéal normatif de la combattante et des politiques identitaires sans contradictions qui ont sévèrement été critiquées, nous l'avons vu. Mais d'autre part, la solidarité féminine s'inscrit dans l'action collective en général : l'engagement travailliste et syndical, défense d'intérêts politiques, réflexion et prise de décision en groupe. Autrement dit, les propositions de Collen tendent davantage vers le dialogue et prônent l'idée d'une révolution plus réfléchie et plus mûre, contrairement aux textes francophones et aux élans radicaux de leurs jeunes iconoclastes. Comme, selon l'auteure, la patience, la soumission stratégique, la potentialité participent au même titre que la révolte au cycle révolutionnaire qui mène vers la libération, la question de l'*agency*, des réelles prises de pouvoirs, semble mieux résolue chez elle. Là où sa représentation des rapports entre les genres n'échappe parfois pas à des essentialisations – donc une posture quelque peu *post-coloniale* –, sa conception médiatrice et dialogique – donc d'une certaine manière *postcoloniale* – au sujet de la violence nous semble enfin l'emporter pour aboutir à des propositions littéraires profondément éthiques. Pour cela, Collen semble postuler une sorte de

¹⁴⁶² Nous sommes conscient du caractère quelque peu schématique de notre observation. Selon l'auteure elle-même, lors du colloque « Penser l'altérité : autour de l'œuvre d'Ananda Devi et des écrivaines mauriciennes contemporaines » (Université de Louvain, Belgique, déc. 2007), il s'agirait moins de l'antagonisme entre hommes et femmes, mais d'une réflexion sur l'opposition 'monstrueux' vs 'innocent'.

féminisme aussi humaniste que matérialiste, un « fémihumanisme »¹⁴⁶³, et ne se résigne pas, comme cela peut transparaître par moments dans les autres romans, à un insuccès quasi total de la communication entre les sexes. En somme, elle est donc plus radicale, car exigeant une transformation substantielle, concrète et systémique de la société.

Ces différentes scénographies véhiculent enfin un autre message, pessimiste d'une part, pragmatique de l'autre. Dans les trois textes en français, le rêve de l'ailleurs est omniprésent et la fusion avec les éléments naturels ainsi que le regard vers l'océan ne deviennent rien d'autre que la métaphore d'un désir de s'échapper du lieu insulaire. À Maurice, un épanouissement des personnages, véritables prisonniers de l'île du semble en effet impossible. Maya rêve des neiges du Nord, veut suivre sa tante en Angleterre et souligne que « le départ est inscrit dans [les] gènes [des insulaires] » (Appanah-Mouriquand 2004 : 21). Chez Devi, c'est Clélio qui fantasme le long du récit de suivre son frère à l'étranger tandis que dans *Sensitive*, le jeune Garson meurt tragiquement, car il se cache dans le train d'atterrissage d'un avion pour l'Europe. Chez Collen par contre, les personnages se focalisent sur l'île et souscrivent à l'impératif éthique d'agir sur le lieu même. Quelles que soient leurs souffrances et les injustices dont ils sont victimes, ils les transforment en énergie afin d'agir sur le *hic et nunc* pour un avenir meilleur.

Rappelons finalement que ces articulations sur les dynamiques identitaires et idéologiques se conjuguent intimement avec des questions d'ordre esthétique et poétique, et aussi narratologique, comme le montrent notamment les constructions métafictionnelles chez Collen et Devi. Une des particularités de cette dernière est justement que dans son univers romanesque où tout tend vers le tissage entre récits, la narration est primordiale. On le voit notamment à la fin d'*Ève de ses décombres* dans le commentaire de la protagoniste qui se demande, comme s'il s'agissait de l'interrogation d'un lecteur : « Quelle est la suite de l'histoire ? Sad, c'est ton boulot, ça, que de raconter. Moi, je ne sais pas » (153). Enfin, c'est moins la vraisemblance et la viabilité de l'action représentée, la portée pragmatique de l'intrigue qui semblent compter que l'acte même de dire et donner à lire.

¹⁴⁶³ Lionnet (1995 : 19) se réfère à Evelyne ACCAD, *Sexuality and War* (1990) et définit le 'fémihumanism' ainsi : « a non-separatist feminism committed to bringing about a pluralistic society based on the rejection of oppression and domination, whether globally or locally ».

VII.2.4 Banalités et inhibitions du regard masculin ?

Avant de conclure sur la question des identités de genres telle qu'elle se présente chez nos quatre auteures, un dernier regard comparatiste peut être révélateur. Quitte à avancer des hypothèses quelque peu essentialisantes, on peut se demander quel rôle jouent les investissements du corps, la sexualité, la violence sexuelle et des thématiques associées dans l'œuvre d'écrivains mauriciens masculins. Nous avons vu les politiques et poétiques très engagées et virulentes de nos écrivaines pour dire l'identité *des* femmes et leur positionnement dans les structures patriarcales de l'île (et ailleurs). Saurait-on y trouver une particularité féminine ?

Si l'on fait un état des lieux des récentes productions mauriciennes tant en français qu'en anglais venant d'auteurs hommes, l'absence de thématiques tournant autour de l'identité des corps est frappante. Le sujet apparaît en effet uniquement¹⁴⁶⁴ dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) de De Souza à travers les souffrances des *boat people* chinois et il est tout sauf anodin que c'est de ce texte – qui se caractérise également par une violente voie narrative à la première personne – qu'Appanah-Mouriquand s'inspire pour son indice paratextuel dans *Blue Bay Palace*. Mis à part ce cas singulier, on cherchera longtemps pour trouver chez un romancier mauricien par exemple la description d'une violence sexuelle, exception faite d'un petit passage dans *Terre d'Orages* (2003) chez Ng Tat Chung dont l'économie en dit long¹⁴⁶⁵. Il semblerait en effet qu'il s'agit là d'une question qui, les rares fois qu'elle surgit, n'est dite qu'en passant et avec une grande discrétion.

À regarder de plus près les textes, on constate pourtant que deux thématiques particulières liées à la question de la sexualité et la corporalité sont néanmoins abordées par les écrivains. Il s'agit du sujet de la prostitution, et d'une moindre mesure, de celle de la pornographie, sujets qui apparaissent également, de façon assez marginale, chez les femmes. Une rapide comparaison dans la mise en scène de ces sujets est éloquente.

Selon Marzano-Parisoli (2002 : 105-106), ces deux phénomènes équivalent à une « réification instrumentale » de personnes réelles ou représentées à des fins lucratives ce qui peut mener, selon la philosophe morale, à la dépersonnalisation, voire la négation de l'être humain et la

¹⁴⁶⁴ De Souza revient sur la question du corps dans son dernier roman, *En chute libre* (Paris, Éditions de l'Olivier, 2012) qui met en scène un personnage handicapé revisitant les années de l'indépendance mauricienne. Le texte est sorti trop récemment pour être considéré dans notre travail.

¹⁴⁶⁵ Pour dire les violences sexuelles du maître colon avec ses esclaves, on trouve le passage sur la paternité du fils du protagoniste de Lesiméon – « [Il] ne douta[it] pas que Bontemps ait davantage pu naître des ensemencements jaillis des cuissages de nuit du maître blanc de Marginaux que de ses clairs amours à lui avec Zéphyrine » – ou bien la brève description suivante : « certains nuits la « Grande Case » envoyait la [= Zéphyrine] trouver. On lui trouvait le corps léger et gracile... » (Ng Tat Chung 2003 : 8-9).

cessation de l'acte sexuel comme une expression de communion. Héritier est encore plus critique par rapport à la prostitution et se prononce notamment contre sa banalisation :

la prostitution, qui stigmatise les prostituées et non les clients, est un effet obligé de la toute-puissance accordée à l'homme, de l'absence intime de frein mis à la pulsion sexuelle masculine et à son expression [...], et enfin de l'idée sous-jacente que le corps des femmes, quand il n'est pas approprié et jalousement gardé par un autre homme, appartient à tous. Viol, « tournantes », prostitution sont des traductions de ce complexe d'idées qui ne sont jamais clairement exprimées. (2002 : 28)

D'après Despentes en revanche, la prostitution et la pornographie se caractériseraient, contrairement aux représentations traditionnelles, par un certain flou quant à une claire attribution entre victime et agresseur¹⁴⁶⁶. Selon ce discours 'ultra-féministe', il pourrait se dérouler déjà à l'intérieur des phénomènes un jeu complexe de résistance et de récupération de l'espace féminin. Que donnent alors à lire nos romans ?

Chez les femmes...

Dans *The rape of Sita* de Collen, nous trouvons des groupes (« a carload ») d'hommes ivres qui, comme une meute sauvage (« like savages [...] hunting »), sont à la recherche du bordel et qui, par leur présence horrifique (« a kind of horror ») s'opposent symboliquement à la pureté de la nature (« the purity of the sea », 1993 : 101, 102). Voilà clairement l'idée de la prostitution comme une « prédation » (Vergès 2002a). Le roman parle également de mères 'normales' (« ordinary mothers », 102) et d'épouses qui doivent se prostituer pour subvenir aux besoins de leurs enfants (121), ce qui dévoile sans ambiguïté le positionnement idéologique de l'auteure. À cela s'ajoute le passage où Collen dénonce violemment la pornographie, nous l'avons vu.

Une perspective similaire vient dans *Getting rid of it* où il est à plusieurs reprises question de prostituées postées dans des endroits lugubres et subissant des violences permanentes (1997 : 67, 71-72). Tandis que les clients viennent souvent en groupe et drogués et qu'ils sont symptomatiquement déshumanisés comme des créatures – « brothel clients being determined creatures » (67) –, ce sont les femmes que le regard public tient comme responsable, car considérées comme « *femmes de mœurs légères* » (68). Ailleurs, le narrateur arrache encore davantage les masques de l'hypocrisie sociale quand il dénonce avec ironie l'idée colportée que

¹⁴⁶⁶ Cf. par exemple : « je venais d'un milieu [...] où j'avais toujours entendu dire, et cru, que les filles qui se prostituaient étaient des victimes, inconscientes ou manipulées, de toute façon acculées. La réalité de terrain est différente... » (Despentes 2006 : 68)

les bordels ne seraient pas fréquentés par des Mauriciens 'normaux', mais uniquement par des touristes ou des extraterrestres : « Everyone pretended that they [= brothels] didn't exist, or if they did, that they weren't frequented by ordinary humans, but perhaps by tourists or Martians or someone » (182). Enfin, nous avons vu à l'exemple du personnage mulâtre dans *There is a tide* que la prostitution et le viol sont traditionnellement en lien avec le surgissement du métissage sous la colonisation : « rape and prostitution and humiliation for generations of women » (1991 : 84). Même dans *Boy*, roman le moins 'féministe' de Collen, on trouvera l'exemple d'une jeune prostituée brutalement assassinée (2004 : 95-97), expérience très marquante pour le *coming-of-age* du jeune protagoniste errant.

Chez Devi qui avait déjà consacré avec *Rue La Poudrière* (1988) tout un roman à la condition misérable et précaire des femmes dans le monde de la prostitution, le sujet est repris notamment dans *Soupir* (2002) avec l'anthropologie négative, l'amertume et la rage bien connue de l'esthétique de auteure, souvent peinte explicitement sur plusieurs pages. De manière plus subtile, la thématique revient aussi dans *Ève de ses décombres*. Dans le texte, en plus de l'omniprésent rapport violent et prostitutionnel de la protagoniste à son corps, il est question de la vie nocturne dans les villes balnéaires de l'île et « ces insectes qui ne sortent que la nuit » (Devi 2006 : 36). C'est ici que des touristes et des locaux « transformés en loups » (36), encore selon la métaphore récurrente de la prédation, profitent du plus vieux commerce du monde dont les victimes de plus en plus jeunes viendraient majoritairement de Madagascar et de Rodrigues. Enfin, dans *Le silence des Chagos* ainsi que dans *Blue Bay Palace* il n'est question de prostitution qu'en passant pour dire une existence féminine ratée (Patel 2005 : 74 et Appannah-Mouriquand 2004 : 27). On peut donc dire que chez les écrivaines mauriciennes, les sujets de la prostitution et de la pornographie font partie d'un vaste discours désillusionné sur la corporalité et la sexualité dans l'espace patriarcal mauricien et ses rapports de force, un discours complexe et méticuleusement problématisé qui a ultimement une dimension dénonciatrice. Chez les hommes en revanche, les choses se présentent différemment.

... et chez les hommes

Étant donné que nous ne trouvons aucun romancier mauricien – exception faite du roman de De Souza – déployant une écriture du corps similaire à celle des romancières et qu'aucun de ces textes ne met les thématiques que nous avons discutées dans le présent chapitre au cœur de son intrigue, il est néanmoins intéressant que la prostitution et la pornographie apparaissent souvent comme motifs chez eux.

Un des exemples les plus saillants est *Bénarès* (1999) de Pyamootoo. Le fil rouge de l'intrigue elle-même concerne une recherche de prostituées, car les deux protagonistes (le narrateur et Mayi), après avoir gagné aux jeux, se dirigent, avec le vieux Jimi, à Port Louis pour ramener deux filles dans leur village de Bénarès. À l'image du style dépouillé et de la tonalité sobre du roman, il est donc très souvent question de la prostitution – proxénètes, entremetteuses, logiques du commerce, lieux privilégiés, négociations de prix... –, mais de manière tout à fait banale. Le long de l'intrigue, en effet, le lecteur tend même à oublier qu'il s'agit d'un rapport prostitutionnel tant les choses deviennent ordinaires et normales. Aucune émotion n'est véritablement affichée – quand Mayi propose au narrateur son plan, le lecteur est complètement privé de réaction : « la vieille, il avait gagné deux milles roupies aux cartes et il voulait qu'on ramène chacun une femme à la maison, pour cette nuit » (10). L'entremetteuse est une vieille amie de Jimi qui, sur le chemin du retour, narre le passé du village tandis qu'une des filles (Mina) raconte qu'elle a joué au foot de même que son petit garçon. C'est une ambiance de famille, on se croirait lors d'une virée entre amis. L'image des rapports de force brutaux, des hommes affamés de sexe et des femmes opprimées et subalternes que nous connaissons des violentes poétiques féminines sont bien loin ici. Dans *Bénarès*, les relations hommes-femmes, comme toutes les autres thématiques, sont teintées d'une couche de mélancolie, d'apathie, et, paradoxalement, de sérénité. Il est clair que du côté des hommes aussi bien que de celui des femmes, ce sont les petites gens dont il est question : ici des femmes si pauvres qu'elles se prostituent malgré le fait d'être mariées (17), là les protagonistes qui s'affirment comme mâles face à la concurrence des marins (« [Mayi] a agrippé son sexe et l'a caressé en le remontant lentement : « Il n'y a pas que les marins qui en ont » », 30). Dans les romans de Pyamootoo, les dominations socio-économiques et les hiérarchies sociales sont dites de la manière la plus subtile, par une simplicité qui n'est pas sans bouleverser le lecteur.

Une esthétique similairement intimiste se déploie, nous l'avons vu ailleurs, dans *L'homme qui penche* (2003) de De Robillard. Si l'univers nocturne dans lequel se déroule une grande partie de l'intrigue montre des similarités avec celui de *Bénarès*, la question de la sexualité ou des sujets associés sont à peine abordés. À la rigueur, chez ce protagoniste hanté par une solitude extrême et qui se retrouve souvent dans le monde des bars et night-clubs, sa remarque sur « les rares et éphémères rencontres féminines, réduites à l'essentiel » (34) pourrait s'interpréter comme une allusion voilée à la prostitution.

Il en est autrement chez De Souza qui choisit dans ses deux derniers romans une poétique plus violente et sombre par rapport à ses textes antérieurs. Dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) pourtant, où règnent une atmosphère dystopique et la devise du *homo homini lupus* que nous avons analysées précédemment, où la frustration des réfugiés sur le bateau est aussi grande qu'on verra le viol d'un homme (130), la relation entre les sexes est quasiment absente

de l'intrigue. La brève description des prostituées port-louisienues comme « belles et pas farouches pour un sou » (2001 : 178) vers la fin du texte ne fait que s'inscrire dans le regard masculin cru et le violent langage du corps par lesquels il se distingue.

C'est donc le roman *Les jours Kaya* (2000) qui dévoile davantage pour notre propos. D'une part, on y entend également des sujets sur la violence et les abus faits aux femmes : une mère qui lutte, une fois de plus, contre l'alcoolisme de son mari (99), des abus qui ne sont pas reçus en justice (cf. « [elle] se faisait battre chaque soir par son amant, mais le tribunal n'a pas voulu accepter cette version, c'est toujours comme ça », 110). Or ce sont d'autres thématiques qui apparaissent davantage dans le texte. Le roman qui met en scène la quête d'une adolescente (Santee) de son frère cadet (Ram) sur fond des émeutes de février 1999 peint en effet un univers où il est question d'ivrognes et de drogués, de maisons de jeu et de prostituées. Il s'agit d'un univers d'hommes errants qui fréquentent des night clubs, vont voir des films pornos (42) ; un univers à la fois glauque et extravagant qui est raconté à travers le regard d'une jeune femme qui est totalement étrangère à la vie noctambule. C'est donc à travers cette perspective néophyte d'une fille qui confond l'identité de son frère avec celle d'un criminel au même nom, fille qui se fait maquiller par les prostituées chinoises et qui manque de se faire violer par un proxénète que se dévoile le monde de la nuit qui n'est pas intelligible pour elle et dont elle suit les événements en toute innocence et stoïcisme. Dans le monde des *Jours Kaya*, le décor décrépit est masqué par les enseignes lumineuses, les machines à sous clignotants, le maquillage et les fleurs artificielles ; c'est un monde où une fille qui hèle un taxi est automatiquement prise pour une prostituée, monde aussi d'insultes et de violences « dans lequel il fallait mordre [...] à la manière des bêtes » (60). La présence de Santee y suscite par ailleurs étonnement en raison de son appartenance ethnique et De Souza est un des rares à dire ouvertement l'identité féminine mauricienne par le prisme de la race : « Des filles comme ça [...] la nuit. C'était pour la plupart des Créoles que les proxénètes se hâtaient de reconduire chez elles au petit matin. Celle-là était indienne, une oubliée de la nuit... » (56-57). Une fois de plus, un auteur masculin nous présente des questions autour de la sexualité et du rapport entre hommes et femmes par un regard désabusé et à travers un imaginaire et un milieu bien précis. Cela dit, comparé à ses homologues, De Souza affirme ici bien plus son engagement en faveur de l'identité féminine, quoique de manière très voilée et minimaliste¹⁴⁶⁷.

Enfin, c'est *Histoire d'Ashok* (2001) de Sewtohuil qui fait la différence dans ce tableau aux tonalités très sobres et sombres. Comme tout le reste du roman, le rapport entre les sexes est

¹⁴⁶⁷ Ainsi, de manière très cryptique, il est question d'« une chose indicible qu'elle portait en elle », d'une « blessure qui ne cicatrise pas » datant de l'enfance de la protagoniste et en lien avec son père défunt (De Souza 2000 : 88). Il est tout à fait possible qu'il s'agit ici d'un abus sexuel, mais ce roman avec une esthétique très étrange refuse d'en dévoiler plus.

mis en scène de manière légère, détachée et décomplexée, souvent en passant. Blasé, Ashok fabule ainsi sur les hommes auxquels il prête « un désir de domination et un besoin de marquer son territoire » (12) vis-à-vis de leurs collègues femmes. La pornographie apparaît sous un regard presque indifférent quand, lors d'une beuverie entre amis, il est question d'une télé qui « diffusait pour la troisième fois un film porno qui avait fini par lasser ses spectateurs » (26). Qu'il s'agisse de mariages arrangés (15), du « regard froid et réaliste » que les enfants seraient de simples « produits biologiques de l'acte sexuel » (117), des jeunes familles nombreuses monoparentales où « [l]'homme avait d'autres femmes et enfants, ailleurs, et venait de temps à autre » (130), d'insultes misogynes (cf. « Sale race, les femmes, se dit-il », 146) : tout dans le texte prend un ton laconique et nonchalant, un style souvent teinté d'ironie pour dire un univers de jeunes hommes qui chamboule le lecteur tantôt par son étrangeté et singularité, tantôt par son anesthésie et banalité. Même dans la trame du roman qui passe par le prisme de l'artiste Faisal, quand il est question d'une fille (Dilshaad) qui se voit abusée et prostituée par son cousin (205, 211, 214), le ton reste distant et le lecteur a du mal à faire abstraction des subtilités comiques et de cette épiphanie du désenchantement qui dominent le texte. Le traitement de la sexualité, de la corporalité, du rapport homme-femme est donc bien particulier chez Sewtohum.

De ce fait, de la perspective désabusée et lunatique d'Ashok, la prostitution peut servir de commentaires comiques, d'un comique souvent grinçant, comme le montre un passage où le protagoniste, réfléchissant sur le va-et-vient de la vie nocturne, imagine une loi pour protéger les filles légèrement vêtues contre les températures basses en hiver et s'invente un syndicat de prostituées pour mieux se positionner économiquement face à la concurrence internationale¹⁴⁶⁸. Définitivement, comme pour de nombreux autres sujets, Sewtohum rompt ici avec les mises en scène – qu'elles soient engagées, misérabilistes, pathétiques ou sobres – de l'exploitation sexuelle féminine. Émane dans certains passages une provocation et un politiquement incorrect où la distance ironique n'est peut-être pas toujours claire. Il n'est pas exagéré de dévoiler ici une 'parole d'homme'. En même temps, ces subtilités et ce détachement n'empêchent pas le texte d'être plus engagé par rapport à la question des genres. Le sujet du viol se voit ainsi investi par une dénonciation cynique du protagoniste à la lecture d'un article de journal sensationnaliste sur une fille de 12 ans violée et assassinée. Choqué par la violence – « Bèze sa. Où va ce pays ? » –, le personnage n'a que de l'ironie vis-à-vis d'une marchandisation médiatique qui fait que « [l]e lecteur avait droit en exclusivité à tous les détails sanglants » montrant que « la petite île Maurice n'avait rien à envier aux pays industrialisés dans ce domaine » (82-83). Ironie subtile,

¹⁴⁶⁸ Cf. « Ashok plaignait les prostituées depuis qu'il en avait vue une, debout dans les rues par une nuit d'hiver en short et blouse peu réchauffants. Le ministère du Travail devrait faire voter une réglementation pour elles. Où on dirait notamment que les maquereaux auraient à leur fournir une allocation pour uniformes chaque année. [...] Elles devraient se syndiquer, demander à être rémunérées sous le NRB, créer des cercles de qualité, tenir compte de la compétition des pays du Sud-Est asiatique, du contexte économique sous l'OMC, etc. » (Sewtohum 2001 : 68)

légère provocation, comique sans jamais virer au carnavalesque, désabusement cynique, démystification sans violentes diatribes : sans aucun doute, l'imaginaire romanesque hors du commun de l'auteur dit les rapports entre les sexes et la confrontation des corps d'une manière bien singulière.

Qu'en est-il du traitement de ces investissements identitaires de la part des Mauriciens écrivant en anglais ? Il semble que ces écrivains se focalisent encore davantage que leurs homologues francophones sur des 'affaires d'hommes', pour inverser le titre de l'ouvrage collenien. Car non seulement leurs mises en scène concernent quasi exclusivement des personnages masculins et elles abordent des thématiques qui sont loin de la sexualité et du rapport entre les sexes : le récit des *kala pani*, des combats politiques, la construction de la communauté, le maintien des rites et traditions, l'éducation et la formation professionnelle... Mais de plus, dans leurs intrigues pédagogiques au chronotope colonial ou de l'époque autour de l'indépendance, l'accent est très peu mis sur la profondeur psychologique et la question de l'individualisme. Il n'est donc pas étonnant que ce soient d'une part la logique patriarcale et le conservatisme qui constituent le cadre de ces textes, d'autre que ces scénographies diffèrent fondamentalement des politiques et poétiques postmodernes dont témoignent visiblement les auteurs francophones de l'île. Jetons un bref regard sur quelques textes en question.

Ainsi dans *The sting of the wasp* (1994) de Bucktawar, nous trouvons par exemple des allusions à la prostitution (108) ou une scène de répudiation (99-103), mais ces sujets sont traités de manière très banale, à peine effleurés, comme s'il s'agissait d'un simple trait de 'couleur locale' de l'univers représenté. S'il est vrai que le contexte villageois des années 1950 'explique' cette 'normalité' des logiques patriarcales, le lecteur doit néanmoins éprouver un sentiment d'étrangeté à la vue de passages comme le suivant où il est question de violence conjugale :

'I gave a good beating to my wife yesterday. Do you know why, Abbas ?' Abbas shrugged his shoulders. [...] 'She didn't bring my food. I kicked her, kicked her, kicked her until the neighbours defended her.' 'You're cruel, Golam.' 'There's no way out. Abbas. I must bring her up... (65)

Sans aucun doute, des propos aussi indélicats, malhabiles et superficiels pour dire la violence conjugale, car aucunement discutés, laissent le lecteur quelque peu pantois.

Dans *A temple on the Island* (1999), les choses ne sont guères différentes. On y relève de nombreux commentaires axiologiques, dont par exemple la moralisation de la part des Hindous face à une sexualité lascive et amoral des Créoles polygames qui rappelle les pires stéréotypes coloniaux à ce sujet : « The Hindus [...] will go into the bushes with the natives [...] adultery was a common feature » (55-56 et 84). Il est vrai que le texte qui s'engage en partie en faveur de

l'identité chagossienne prend aussi position pour les femmes des îles périphériques et dit notamment leur précarité qui les pousse à la prostitution à Moriland (= Maurice) (112). Mais à travers leurs maladroites, ces passages très peu nuancés, ne peuvent convaincre et s'inscrivent généralement dans un univers très masculin.

Enfin dans *The vanishing village* (2000), la découverte de la sexualité du jeune protagoniste Rico (86), ainsi que son propre mariage (174, 181) sont racontés sur un ton laconique et distant, sans aucune émotivité affichée. En même temps, la sexualité des adolescentes est dite de manière assez nonchalante, voire sur un ton légèrement carnavalesque, qui, une fois de plus, ne saura toutefois cacher la maladresse des descriptions, comme le montre l'exemple suivant : « The girls refused to accompany the boys in the nearby cane fields and bushes. [...] A few girls fell prey and when they came out of the sinful place after a sinful act, they looked frightened, half-satisfied, half-repenting » (42). Si Bucktawar réussit par moment à problématiser des questions identitaires et des dynamiques idéologiques intéressantes, ses lourdeurs de style pèsent fortement sur ses textes et se manifestent notamment aux sujets qui nous intéressent à cet endroit.

L'exemple d'*Against all odds* de Bissoonauth (2003) ne saura apporter d'innovation à la question des genres. Il n'est en effet pas surprenant que le texte autobiographique qui abonde d'injonctions pédagogiques et qui chante l'éloge du devoir et du sacrifice n'hésite pas à sermonner au sujet de la sexualité. Il réprimande l'oisiveté des jeunes hommes décadents qui fument du haschich et voient des prostituées (204), évoque à deux reprises la fameuse Rue La Poudrière à Port Louis (204, 271) et agite l'index moralisateur face à l'orgie, la 'débauche', l'excès, l'«hedonisme» qui caractérisent le commerce de la chair (271).

Si *The changing pattern* (1995) de Gopaul est finalement plus prolixe, ce n'est pas pour réellement proposer des réflexions plus complexes quant à la question. Dans l'intrigue qui retrace l'immigration indienne et qui décrit de manière très méticuleuse la vie plantationnaire coloniale de la part des engagés, il est ainsi brièvement question de deux tentatives de viol (37, 128) sans aller dans le détail, il y a plusieurs scènes qui disent des violences conjugales et l'infériorisation de la femme face aux conventions sociales et traditions religieuses (11, 138, 211), néanmoins avec toute la retenue et pudeur qui caractérisent ce roman au registre réaliste. Enfin, chez Gopaul, nous l'avons discuté ailleurs, le *sati*, contrairement aux sacrifices religieux imposés chez Devi (1993) ou Appanah (2003) par exemple, est librement et héroïquement choisi par les femmes, ce qui souligne une fois de plus l'idéologie qui émane du texte et qui ne saurait guère dépasser les bienséances patriarcales.

Après cette brève discussion des textes ‘masculins’ – qui mériterait à cet égard une plus ample étude –, on peut donc dire que la question des identités de genre, de la sexualité, des investissements corporels de quelque nature qu’ils soient, ne joue d’une part jamais un rôle important dans les romans de ces auteurs, et que de l’autre, les sujets sont traités très différemment par leurs homologues femmes. On ne trouve à aucun moment la verve émotive, la virulence stylistique, la tonalité engagée, la complexité critique des écrivaines sur lesquelles nous nous sommes focalisées dans le présent chapitre. L’identité des corps, les violences sexuelles, les rapports de force entre hommes et femmes ainsi que des thématiques associées sont traités de manière laconique, souvent en passant, avec retenue, stoïcisme, voire platitude. Encore, chez les auteurs francophones, la présence relativement forte du sujet de la prostitution se comprend comme étant inscrite dans des textes qui donnent à lire le vagabondage et l’errance, notamment dans un univers nocturne. Même si des dénonciations existent quant aux dominations et aux violences faites femmes, on cherchera en vain chez Pyamootoo, De Robillard, De Souza et Sewtohul l’ardeur, l’impétuosité, le rythme haletant des phrases qui martèlent avec leurs syncopes, l’écriture du corps’ d’une Devi ou d’une Collen¹⁴⁶⁹. Chez cette dernière notamment, on voit à l’œuvre des stratégies narratives et génériques fluides qui témoignent d’« une réelle répugnance à donner forme précise et méthodique à son écriture, comme si le féminin fuyait entre les pages » (Garcia 1981b : 148), démarcation des anciennes catégories littéraires par des procédés d’hybridation qui sont toutefois devenus une nouvelle ‘norme’ dans les littératures postcoloniales en particulier.

Si ces univers littéraires ‘masculins’ scrutent donc bel et bien les profondeurs psychologiques de leurs personnages, c’est davantage par une peinture sobre, dépouillée, distante, parfois banale du milieu dans lequel ils évoluent. Sewtohul constitue ici un cas assez unique, car l’auteur qui rejoint à maintes reprises l’esthétique à la fois détachée et désillusionnée de ses collègues, n’hésite pas à apporter une touche ironique et nonchalante. Cela nous semble le signe d’un regard décomplexé qui problématise de manière très intelligente un grand nombre de questions identitaires, mais qui, en dédramatisant, trivialisant et même en ridiculisant consciemment ces sujets court parfois le risque de brusquer ou d’être incompris. En ce qui concerne enfin le regard masculin des auteurs anglophones, on constate un quasi-vide généralisé quant à la question des genres. Leurs textes souvent malhabiles et indéliçats n’ont ni les qualités stylistiques ni la nuance de leurs collègues francophones. Réservés, respectueux des traditions, souvent pudiques et même timides, ils sont aux antipodes de l’iconoclasme et de la modernité des voix féminines de l’île.

¹⁴⁶⁹ Exception faite, nous l’avons dit, de *Ceux qu’on jette à la mer* (2001) de De Souza.

Bien entendu, cette brève comparaison ne doit pas nous induire à certaines généralisations, à des essentialisations et à des déterminismes concernant une corrélation entre le sexe des auteurs et le choix de leurs thématiques ou bien de leurs mises en scène. On pense à l'ancienne économie de la valeur littéraire sexuellement marquée avec son opposition traditionnelle entre un style prétendument viril et le roman dit sentimental (Naudier 2002 : 57) ; plus généralement au vieux stéréotype différentiel entre les sexes qui réserve la corporalité aux femmes, l'esprit et le symbolique aux hommes. Concernant l'hypothèse d'une écriture essentiellement féminine – réfutée par de nombreuses féministes, nous l'avons vu –, on pourra une fois de plus revenir à Fanon. Selon le psychiatre, le « style heurté » de l'intellectuel colonisé que nous avons évoqué plus haut, n'est pas une quelconque essence raciale, mais fruit d'une situation d'énonciation particulière :

Ce style, qui a en son temps étonné les occidentaux, n'est point comme on a bien voulu le dire un caractère racial, mais traduit avant tout un corps à corps, révèle la nécessité dans laquelle s'est trouvé cet homme de se faire mal, de saigner réellement de sang rouge, de se libérer d'une partie de son être qui déjà renfermait des germes de pourriture. Combat douloureux, rapide, où immanquablement le muscle devait se substituer au concept. (Fanon 2002 : 209-210)

Il nous semble tout à fait judicieux de transférer cette réflexion sur l'écriture des auteures mauriciennes et affirmer que leur caractère violent, intempestif, viscéral, charnel... traduit moins une quelconque essence féminine que les souffrances et l'émancipation de la domination patriarcale. Il est donc clair que l'opposition entre une littérature écrite par les hommes et celle écrite par les femmes doit paraître désuète et qu'il faut se garder de fétichiser leur différence.

En même temps, un survol d'une petite sélection des particularités stylistiques et thématiques qu'Irma Garcia a pu désigner comme caractéristiques de l'« écriture féminine » est révélateur : une forme rythmée, 'démessurée', ouverte, inachevée ; des rappels, retours, échos, répétitions et redondances ; l'éclatement de structures linguistiques ; l'emploi de la forme épistolaire et des journaux intimes ; l'utilisation de la mémoire pour casser le cours linéaire du temps ; un refus généralisé du temps 'objectif', 'extérieur', 'imposé' ; la mise en scène d'*alter ego* féminins qui se complètent, se confondent, s'affrontent se présentant comme une certaine double face de la féminité¹⁴⁷⁰ ; un vocabulaire culinaire et des recettes ; des métaphores proches du corps, l'eau, la fluidité, la circularité, illustratives du rythme biologique et naturel¹⁴⁷¹... Une systématisation de cette esthétique prétendument féminine doit être vivement remise en

¹⁴⁷⁰ C'est en effet un motif étonnamment récurrent dans le roman d'auteures mauriciennes. Il suffira de nommer ici les exemples d'Humbert (1979), d'Appanah (2005), de Devi (2003, 2007). De plus, il est intéressant de voir que la thématique de l'*alter ego* se retrouve chez les femmes aussi quand elles mettent en scène des personnages masculins, comme c'est le cas dans *The book of colour* (1995) de Blackburn et *Le dernier frère* (2007) d'Appanah.

¹⁴⁷¹ Ces traits sont discutés notamment dans Garcia (1981a : 70, 152, 167, 174, 208, 216, 224 et : 1981b : 15, 32, 174).

question, d'autant plus qu'une telle écriture, avec la démocratisation de l'art et ses corollaires (éclatement des formes, hétérogénéité des styles, multiplication à l'infini des intertextualités...) devient de plus en plus difficile à cerner et étiqueter. Or tous les traits que nous venons d'énumérer sommairement et bien d'autres particularités – notamment la poésie et l'économie des corps – se retrouvent de manière frappante chez plusieurs romancières de l'île et à peine, voire pas du tout chez leurs homologues masculins. N'est-il pas symptomatique que même quand les femmes mettent en scène un protagoniste masculin, ces thématiques puissent revenir ?¹⁴⁷² Une auto-description littéraire comme celle de Gerval-ARouff – « Mon approche est celle, intuitive, de la femme qui écrit [...] Une femme au besoin intérieur irréprouvable de fréquenter, d'explorer tous les moyens artistiques » (2001 : 403) – peut être révélatrice à ce sujet. Or si ces propos semblent également convenir à nos auteures, celles-ci appartiennent toutefois à une génération plus novatrice, plus dynamique et surtout plus iconoclaste et déconstructrice que Gerval-ARouff. Parler de leurs particularités par rapport aux voix masculines ne doit donc pas faire oublier leur rupture avec de nombreuses voix féminines plus conventionnelles dans l'île.

Au vu de ces constats, textes à l'appui, des tendances 'différencialistes' sont donc perceptibles. Il ne semble en effet pas exagéré d'affirmer qu'il existe un discours et une représentation littéraires masculins et féminins distincts au sujet de l'identité sexuelle et du rapport entre les genres. Y déceler une spécificité automatique et absolue serait sans aucun doute aller trop loin. En ce sens, cela mériterait aussi d'étudier l'hypothèse de voir dans cette différence une certaine inhibition masculine face à des voix féminines très fortes (et en vogue) dans le roman mauricien ces dernières années. Cela étant dit, sans gommer l'individualité de chaque écrivain(e) et la singularité de ses textes, il nous paraît évident que les interrogations identitaires sur le genre ainsi que les manières de les dire telles que nous les trouvons dans les récentes productions romanesques de Maurice sont non pas *déterminés*, mais fortement *marqués* par le sexe réel des écrivains.

¹⁴⁷² Nous pensons ici à *Joséphin le fou* (2003) de Devi où le protagoniste est mis en scène comme un « homme anguille » amphibien et où la mer est omniprésente, surtout comme guérisseuse. Cf. par exemple : « Très vite la mer a lavé et cicatrisé mes blessures [...] la mer était entrée en moi » (19).

Conclusion du chapitre VII

Si les femmes sont souvent considérées comme « les muettes, les absentes, les oubliées de l'histoire » (Perrot 1998 : 69), nos quatre écrivaines rompent avec le silence qui est démythifié comme une domination socialement construite. Leurs puissantes prises de parole s'opposent à l'« inégalité transcendantale entre les sexes » (Héritier 2002 : 267) et prennent en charge l'image ou les images de la femme mauricienne de nos jours. Car bien évidemment, de même qu'il faut éviter de produire le sujet monolithique de *la* 'femme du tiers monde' comme l'avait dit Mohanty (1984), il ne faut pas réduire l'hétérogénéité des identités féminines de l'île. Sans aucun doute, les œuvres de nos quatre romancières mettent à mal les observations désenchantées (et à nos yeux quelque peu exagérées) de Boolell et Cunniah quant au conservatisme de la production littéraire au sujet des femmes¹⁴⁷³. Le lecteur rencontre donc des femmes qui souffrent, mais résistent sans se complaire dans un quelconque dolorisme ; des femmes qui investissent les failles de l'espace et du discours patriarcaux ; des femmes qui refusent d'être malmenées et veulent se faire advenir dans la réalité, *leur* réalité ; des femmes qui, par le choix conscient et ostentatoire de l'altérité transgressive, reprennent possession d'elles ; des femmes qui cherchent à évoluer individuellement et collectivement ; des femmes dont l'héroïsme et le courage ne sont pas dits – « an unsung heroine » (Collen 1997 : 78) – ; des femmes qui s'opposent à la *doxa* communaliste et prônent un vivre-ensemble sans tomber dans des illusions faciles ; des femmes enfin qui se situent souvent, pour utiliser des termes de Lorde, en dehors du cercle de la définition sociétale d'une femme acceptable¹⁴⁷⁴. *Ève de ses décombres* s'avère comme particulièrement puissant à cet égard. Il est vrai que nous n'y retrouvons pas ces protagonistes caractéristiques de l'œuvre de Devi, avec leurs morphologies 'anormales', inintelligibles, 'monstrueuses', déviantes des idéaux et des normes, ces figures aux corps désintégrés dont on peut se demander avec Butler (2005a : 245) quel est leur puissance d'action en société. Or avec son autoviolence, son opposition au conformisme, son refus de se plier aux diktats du regard social, Ève est aussi un de ces « êtres socialement "impossibles", illisibles, irréalisables, irréels et illégitimes » (*ibid.* 26) dont parle la féministe poststructuraliste. Quant à l'iconoclasme des représentations conventionnelles de *la* femme, Collen joue un rôle particulier.

¹⁴⁷³ Cf. « La littérature mauricienne d'expression française demeure l'un des derniers bastions d'un conservatisme exacerbé [...]. À la limite, il est même impossible de concevoir la création d'une œuvre telle que *L'Amant* [de Duras...] et encore moins une œuvre qui salirait la croyance en des valeurs dites 'sûres' dans le cadre du territoire mauricien vu l'état d'obsolescence dans lequel se trouve le champ de production » (Boolell & Cunniah 2000 : 229). Au-delà du caractère légèrement disproportionné de cette critique, notons qu'au moment qu'est faite cette observation, on aura déjà vu plusieurs positions féminines fortes, partiellement analysées par les auteurs : entre autres, Humbert (1979), Dormann (1989), et notamment Devi avec *Rue La Poudrière* (1988), *Le voile de Draupadi* (1993) et *L'arbre fouet* (1997), ainsi que Collen avec *There is a tide* (1991), *The rape of Sita* (1993), *Misyon Garson* (1996) et *Getting rid of it* (1997).

¹⁴⁷⁴ Cf. « Those [...] who stand outside the circle of [...] society's definition of acceptable women » (Lorde 1981 : 99)

Non seulement elle lutte contre la mainmise patriarcale sur la sexualité et la fécondité des femmes (Héritier), lutte qu'elle transfère sur le plan politique, économique et juridique. Mais à travers son narrateur 'hybride' dans *The rape of Sita*, elle va jusqu'à investir la « performativité du genre » butlerienne, de même qu'elle s'attaque aux logiques homophobes et hétéronormatives. À ce sujet, l'auteure est particulièrement novatrice dans son dernier roman, *The malaria man and her neighbours* (2010) où elle met en scène la double vie précaire d'un personnage travesti et d'autres figures marginalisées qui ont du mal à trouver leur place dans une société fermée et nourrie de nombreux préjugés.

De manière générale, les écrivaines s'opposent à des structures de domination patriarcales et notamment à la psychologie aliénante de la femme comme sa logique intime ultime, telle qu'on la trouve dans un commentaire comme « She was the jailer and the jailed » (1997 : 119) dans *Getting rid of it*. Voilà ce qu'Héritier appelle « un prodigieux dressage mental et physique » concernant les comportements et les statuts des femmes que « l'ensemble du corps social, protagonistes compris, érige artificiellement en qualités naturelles » (2002 : 97). On pourrait également parler avec Bourdieu du « paradoxe de la doxa » (1998b : 7-8), c'est-à-dire l'idée que l'ordre du monde tel qu'il est – avec ses interdits, obligations, sanctions et notamment ses dominations – est plus ou moins respecté, est considéré comme acceptable et naturel et est perpétué. Si l'idée de la complicité de la victime dans sa propre victimisation ou, inversement, de la domination paradoxale du dominé lui-même dans les systèmes de domination est bien évidemment problématique, en particulier d'une perspective militante, nos auteures n'hésitent pas à la thématiser.

En optant pour une virulente dénonciation des injustices infligées par une société patriarcale, elles se font d'une certaine manière « la voix des sans voix »¹⁴⁷⁵ et en particulier Collen utilise le mot 'viol' de façon presque inflationniste dans sa posture engagée. Dans une 'écriture du corps' pulsionnelle, violente et poétique, intensifiée généralement par une voix narrative à la première personne ou par une focalisation précise, elles donnent à lire l'identité féminine – la place dans la société, la sexualité, le rapport au corps... – de leurs protagonistes de façon singulière. Ce discours (féminin) du corps (féminin) n'est certes pas une spécificité mauricienne, mais il étonne par son caractère systématique, notamment par rapport aux écrivains-hommes de l'île. À ce sujet, nous l'avons vu, il ne semble pas abusif de parler d'une certaine esthétique et écriture féminines, avec toute la prudence que nécessite un tel constat vis-à-vis du permanent risque d'essentialisation. Il serait exagéré de prendre nos romans pour des « sextes », ce néologisme de Cixous (1975 : 47) qui définit la ligne programmatique des auteures soucieuses d'investir le champ littéraire par une révolution langagière afin de ramener au premier plan une identité

¹⁴⁷⁵ Aline GROËME-HARMON, "Quand la littérature donne de la voix" (in *L'Express*, Maurice, 18 juin 2007)

sexuée longtemps ignorée. Nous retrouvons néanmoins un imaginaire et un style particuliers, intimes et émotifs, souvent métaphoriques qui articulent, avec intensité, corporalité et éléments naturels et qui brouillent les frontières entre mondes extérieur et intérieur. On constate donc surtout chez Devi, Collen et Appanah-Mouriquand un « don total du corps dans l'écriture » (Garcia 1981b : 16), une écriture directe, sans masques et parfois militante, une passion et pulsion qui sont canalisées chez Patel davantage vers une sensibilité intime, voire mélancolique. Cela ne doit pas faire oublier par moments l'emploi d'un langage et imaginaire dérangement et étranges.

Il est vrai que nos auteures s'inscrivent en partie dans une mouvance de romancières africaines et antillaises qui, depuis les années 1980, se distinguent par une écriture accordant une place de plus en plus centrale au corps, à la sexualité et à l'érotisme¹⁴⁷⁶. Or, nous l'avons vu, s'il y a là une indéniable prise en charge féminine du corps féminin, le domaine d'Éros, au-delà des affirmations certaines, reste souvent un site de souffrance. On ne retrouvera aucunement une « érotisation du petit pagne » (Cazenave 2003a : 50), l'évocation du pouvoir sexuel de la femme sur l'homme ou une récupération de l'obscène et du vulgaire comme dans certains romans africains. La violence peut donc certes être transcendée par moments, mais dans les textes de romancières mauriciennes – avant tout ceux de Devi –, on ne pourra faire l'impasse sur cette omniprésente négativité et brutalité qui caractérise la rencontre des corps d'hommes et de femmes. Ainsi, les romans rendent notamment visible l'invisibilité de la violence sexuelle en la mettant au centre de leurs espaces signifiants. S'attaquant au problème de l'incapacité d'énonciation, car on se trouve souvent « au bord de l'irreprésentable, de l'impensable, de l'indicible » (Lopez 1993 : 73) quand il s'agit de sujets tels que le viol, l'inceste, l'avortement..., les écrivaines disent et problématisent ces préoccupations et leur complexité psychologique de façon à la fois engagée et émotive. S'opère donc par leurs récits cette (re)construction, ce « making » (Scarry 1985), cette « recreation » (Lojkin 2006) et cette « émergence » (Ortel 2006) d'un sujet, d'une identité, d'un monde violentés.

Les effets de lecture que produisent leurs univers romanesques sont sans aucun doute très puissants, laissent des impressions durables, voire perturbent. Être choqué à la lecture de certains romans féminins contemporains ne signifie pas qu'on se découvrirait lecteur conservateur et friand d'images traditionnelles de la féminité. Car bien des passages de nos textes dévoilent une poétique de la brutalité, des discours radicaux à l'état brut, un langage viscéral et une certaine crudité de jugement sur l'histoire et ses acteurs qui ne sont à plusieurs reprises pas sans déranger, dérouter, mettre mal à l'aise le lectorat. On pense aux hypotyposes chez Devi et Collen où agressions et violences sont décrites en détail ou à l'exploitation

¹⁴⁷⁶ Cf. Odile CAZENAVE, « Érotisme et sexualité dans le roman africain et antillais au féminin » (in *Notre librairie*, n° 151, « Sexualité et écriture », juillet-sept. 2003a : 49-54)

systématique de presque *toutes* les femmes par *tous* les hommes. Avec ces écritures de violence se pose donc évidemment la question de l'éthique. Or, même dans ses manifestations les plus expressives, nous ne sommes pas dans des propositions sensationnalistes et gratuites qui esthétiseraient la brutalité, en feraient un spectacle. Il est certes vrai que les romancières ne ménagent guère le lecteur et lui interdisent, exception faite des fins programmatiques de Collen, une purge cathartique. Mais l'aspect profondément éthique des romans réside justement dans cette question de la difficulté ou même l'impossibilité de dire et de représenter la douleur et la violence ; le désir constant de creuser, de forer dans l'indicible, toujours à la découverte de ce non-dit qui permet de saisir l'écriture et l'identité en cours de création. L'exposition du lecteur non seulement à la vulnérabilité des personnages, mais en dernier lieu à sa propre vulnérabilité est le moyen efficace pour cette écriture de nous pousser à nous interroger de manière (auto)critique sur le réel.

Souvent placées aux marges de la société, dans un contexte misogyne, réactionnaire et violent, les figures féminines ne se résignent pas à un statut de victimes, mais prennent leur destin en main et s'insurgent de manière peu conventionnelle contre les rôles imposés dans un système d'identification dominé par les hommes. Les textes témoignent de la surdétermination du corps genré dans la littérature postcoloniale (Lionnet 1995). Ils disent en effet la complexité et la profonde ambivalence du corps féminin, celui-ci étant à la fois source de l'oppression des femmes et *locus* d'un pouvoir spécifique féminin. À travers ces 'corps objet' et 'corps sujet' qui sont investis comme signe de résistance et de libération, en renouant avec leur « nature sauvage » (Pinkola Estes 1996), les personnages réalisent donc le double processus de déconstruction de l'oppression et de récupération d'identité. Multiple, dynamique et fluide, leur identité se négocie dans des processus conflictuels et devient un lieu de signification constamment contesté – « permanently contested site of meaning » (Elam 1994 : 32).

Enfin, ces corps mis en scène deviennent le reflet symbolique des dynamiques identitaires et du fonctionnement global de la société. Autrement dit, la souffrance du corps double souvent la souffrance sociopolitique dans le projet de métaphoriser les dérèglements sociaux. Selon la logique du corps comme symbole de société (*cf.* Douglas, Kristeva, Héritier, Augé...), il se dévoile souvent derrière l'opposition homme-femme des romans les rapports de force de la société postcoloniale, voire de la mondialisation néocoloniale. Dans *Ève de ses décombres*, on entend Sad dire que les filles sont violées dans « l'usine fermée qui a dévoré les rêves de nos mères » et plus tard, Clélio peut affirmer que « la mère est l'esclave du père et le père est l'esclave du patron » (Devi 2006 : 14, 54). Ce ne sont là que de brefs extraits pour montrer par exemple avec Balibar (2005) la complémentarité de deux modes opposés de violence excessive : ici, la violence « ultra-objective » qui est inhérente aux conditions sociales du capitalisme global qui entraîne (automatiquement) la création d'individus exclus et 'dispensables' ; là, la violence « ultra-

subjective », notamment celle des 'fondamentalismes' ethniques et religieux émergents. En d'autres termes, dans nos textes l'économie des corps et la violence 'subjective' qui s'y déroule sont toujours plus ou moins directement liées aux logiques de la violence 'systémique' (Žižek). Un roman comme celui de Devi est clair au sujet de la mondialisation néocapitaliste : « entre les géants américains et chinois, notre pays était une fourmi qu'on ne remarquait même pas quand on marchait dessus » (2006 : 70). Suite à l'importation de main-d'œuvre chinoise à meilleur marché et à la fermeture de l'usine, « [l]es mères disparaissent dans une brume démissionnaire » tandis que « les pères trouvent dans l'alcool les vertus de l'autorité » (15). C'est cette pratique de 'prédation' macroéconomique qui condamne à l'immobilité, à la stagnation et à perte des repères et de la dignité. Et cette absence de pouvoir symbolique qui peut souvent mener chez les hommes à une « violence compensatoire » (Vergès & Marimoutou 2005 : 49) à l'encontre des femmes qui doit également être prise en considération pour comprendre les phénomènes discutés. Selon cette logique, la remarque de Paul Gilroy sur le *genre* comme étant la modalité dans laquelle la *race* est vécue – formule analogue de celle de Stuart Hall selon qui la *race* est la modalité dans laquelle la *classe* est vécue – prend toute sa dimension. L'idée d'une masculinité exagérée, donc également machiste et violente comme compensation pour apaiser la misère des désemparés et subordonnés conjugue une fois de plus cruellement l'interaction des déclinaisons identitaires de la race, la classe et le genre :

gender is the modality in which race is lived. An amplified and exaggerated masculinity has become the boastful centrepiece of a culture of compensation that self-consciously salves the misery of the disempowered and subordinated. This masculinity and its relational feminine counterpart become special symbols of the difference that race makes. (Gilroy 1993 : 85)

Si les quatre écrivaines dénoncent les oppressions de la société patriarcale, elles optent néanmoins pour des postures différentes. Finalement, les moyens aussi bien que les résultats de leurs affirmations divergent : d'un côté, l'isolement dans des combats individuels, de l'autre, l'ouverture et la solidarité collective ; d'un côté, une véritable contre-violence, de l'autre, des stratégies pour canaliser les souffrances ; enfin, d'un côté, une vengeance personnelle satisfaite, mais l'absence d'un avenir, de l'autre, un regard créatif vers l'avant et la conception d'une évolution sociétale. Y a-t-il une perspective qui représenterait le mieux la situation des femmes mauriciennes ? Laquelle permet aux femmes de mieux de faire entendre ? Laquelle s'inscrit davantage dans un engagement viable afin de sortir des clivages entre les sexes ? Les questions restent ouvertes et prennent toute leur ampleur dans le regard interprétatif de chaque lecteur, sachant néanmoins que ces écritures fictionnelles ne posent pas automatiquement la question d'une quelconque représentativité féminine et de la lutte sociale, mais disent souvent des combats intérieurs, la tension et le rapport intime entre *même* et *autre*.

Or, malgré ces divergences thématiques et discursives et au-delà des différences des traditions littéraires anglophones et francophones, les textes révèlent de réelles convergences dans une représentation du corps féminin qui est manifestement omniprésent, par moments jusqu'à la dernière page des romans¹⁴⁷⁷. Par référence au motif chez De Souza évoqué dans l'introduction, la chair non seulement dit les souffrances subies et choisies, mais elle parle aussi de la libération corporelle et de la jouissance physique et psychologique. Si leurs corps se lisent alors au début comme des textes de supplice, de déchirure, d'objet instrumentalisé, ils deviennent de plus en plus un espace symbolique, l'expression surtout métaphorique, mais aussi matérielle de leur subjectivation et construction du soi. Les personnages arrivent dans et à travers leur corps à une conscience d'elles-mêmes. Elles l'investissent comme signe de pouvoir, de résistance, de libération, et renversent ainsi le *colonial gaze* du patriarcat et leur oppression féminine.

Cela dit, avec des auteures francophones qui pensent davantage un espace et une temporalité subjectifs, particularistes et individuels et une Collen qui reste attachée à l'idée de la libération collectiviste, il est certainement possible de constater un schisme conceptuel dans les projets littéraires respectifs : côté anglophone, la posture engagée, voire militante d'un changement social révolutionnaire qui se traduit par des récits progressistes et volontaristes, voire prophétiques et utopiques ; dans les romans en français, un certain esthétisme désillusionné par rapport à une condition postmoderne et néo-capitaliste. Une prise de position collective engagée, à la fois pragmatique et visionnaire comme celle dans *Getting rid of it* – « These chains to the present, the present, the present, and this being bound to the past, the past, the past, were going to be cast away. Today. They had decided to look forward, into the future » (Collen 1997 : 51) –, semble non seulement inconcevable dans les textes en français, mais reste aussi dans son articulation assez unique dans la production contemporaine de Maurice, exception faite de certains ouvrages 'mineurs' et romans-à-thèse (Gopaul 1995, Unnuth 2001, Bissoonauth 2003, Ng Tat Chung 2003...), qui sont toutefois loin des prises de positions idéologiques et surtout de la qualité de la fiction de Collen. Sans tomber dans un quelconque systématisme et conscient du danger d'amalgamer théorie postcoloniale et postmoderne, on peut donc retrouver chez nos quatre romancières, au moins au niveau idéologique, certains traits de la grille entre le *post-colonial* et le *postcolonial*.

Autour de cette différence fondamentale, une question s'impose enfin, à savoir celle de l'individualisme et de la violence des poétiques. L'engagement très fort en faveur des identités féminines et les représentations iconoclastes par lesquelles cet engagement est donné à lire ne sont-ils pas le fruit d'une certaine intellectualisation ? Que les écrivaines brisent avec une telle

¹⁴⁷⁷ Cf. à titre d'exemple : « les dégâts de son corps » (Devi 2006 : 155) et : « J'ai espéré [...] qu'une toute dernière fois, je ne ferai qu'une avec la mer. » (Appanah-Mouriquand 2004 : 95)

véhémence des tabous religieux et traditionnels qu'elles revendiquent aussi violemment des révolutions identitaires ne serait-ce pas en raison de leur situation de femmes 'privilegiées', 'cultivées', 'libérées' ? La virulence et le politiquement incorrect de Collen – nous l'avons dit ailleurs – provient en partie de son identité mauricienne particulière et la puissance de son projet littéraire tient justement de ses engagements collectifs et de son ancrage dans une réalité concrète. Mais que faire d'Appannah et notamment de Devi qui – pour le dire de manière caustique – dénoncent la domination de la femme mauricienne opprimée depuis une métropole cosmopolite, intellectuelle et laïque ? Il va sans dire que la situation de l'exil, ce lieu énonciatif de l'entre-deux spatial et culturel qui est inhérent à la littérature mauricienne, est une position artistiquement stimulante et créatrice, une position particulièrement propice à la négociation entre identités. Or comment situer ces romans écrits par des auteures du Sud et faisant appel à une émancipation et *agency* individualistes totales de leurs héroïnes féminines concernant la production problématique de clichés postcoloniaux dont parlait Spivak ?

On peut effectivement se demander si ces écrivaines, dans leur importante focalisation sur la construction identitaire non seulement de *l'individu*, mais notamment de *l'individualiste* féminin, ne reproduisent pas le schisme de la femme cette fois-ci non occidentale, mais occidentalisée d'un côté et celle de son île natale de l'autre. Un des exemples les plus saillants de cet individualisme se retrouve dans *Le portrait Chamarel* et l'affirmation de sa protagoniste – « Je suis Samia » (Patel 2001 : 80) – que nous avons analysé au chapitre précédent. D'après Spivak, une telle approche obnubilée par le sujet individualiste – « the mesmerizing focus of the "subject-constitution" of the female individualist » (1999 : 117) –, serait caractéristique du féminisme occidental, par rapport à son équivalent du Sud. En d'autres mots, cette approche risque de produire un simple déguisement derrière lequel on dévoilerait une forme (altérée) d'imaginaire colonialiste qui fixe la femme du 'Sud' au seul statut de subalterne, d'exploitée, de militante. C'est là aussi, on le sait, un imaginaire littéraire du 'Sud' qui se vend au 'Nord'... Il ne faut certes pas pousser les interrogations trop loin, et reprocher notamment à Patel, avec son fort ancrage social, une intellectualisation serait absolument abusif. Or, de telles réflexions restent valables et il doit être permis de se demander à quand le premier roman (publié non localement) de la jeune génération d'écrivaines de l'île où la femme mauricienne à Maurice s'inscrit dans autre chose qu'une anthropologie négative. Notons enfin que la problématique spivakéenne de la non-contextualisation et de l'imposition d'une épistémologie exogène s'applique bien évidemment aussi à la critique ; nous l'avons vu dans le cas de Boolell et Cunniah (2000).

Tirant leur inspiration partiellement de faits avérés – suggéré notamment par des indices paratextuels, l'insertion de textes non littéraires, leur engagement social et professionnel – nos auteures rapprochent fiction et réel. Dans la tradition féministe, elles soulignent que les femmes

sont en même temps constructions identitaires et idéologiques que véritables sujets historiques. L'identité corporelle s'avère donc comme étant bien plus qu'une 'simple' idée historique et un produit de construction culturelle et derrière les discours et les représentations littéraires se cache une indéniable matérialité. Clairement, ces écrivaines montrent que la 'spécificité' de l'identité féminine s'inscrit dans un contexte bien précis ; analytiquement et politiquement, elle ne peut être dissociée des rapports de classe, de race, d'ethnicité et d'autres axes de pouvoir et déclinaisons idéologiques qui constituent l'identité. Au-delà de la prise d'une récupération et revalorisation *des* féminités mauriciennes, leur mérite est justement – et la discussion sur le genre ne doit pas perdre de vue cet aspect essentiel de leurs œuvres ! – qu'elles s'opposent aux diktats multiculturalistes, qu'elles proposent des modèles d'une différence non essentialisée, qu'elles mettent en scène une créolisation et hybridité non pas bien heureuses, mais difficiles à faire comprendre. En abordant l'interaction des enjeux des relations entre les sexes, les classes et, d'une moindre mesure, les ethnies comme un entremêlement d'oppressions – « the interweaving of oppressions » (Donaldson 1992 : 21) –, et en contestant les manichéismes discriminatoires des catégorisations colonialistes ou patriarcales, elles affichent donc, par le motif du corps, une attitude complexe de contre-attaque féministe et postcoloniale.

En 1995, on fait état d'une écriture féminine qui « se cherche encore »¹⁴⁷⁸ et il y a moins de 10 ans, Ramharai (2002c) affirme que la littérature féminine à Maurice est peu étudiée, qu'elle est invisible dans les ouvrages de critique et les anthologies littéraires. Nos quatre écrivaines, leurs productions en termes de qualité et de quantité ainsi que l'attention critique qu'elles reçoivent, montrent que la situation a clairement changé. L'évolution est telle qu'entre le succès naissant depuis les années 1990 et aujourd'hui, les femmes sont arrivées à dominer le paysage littéraire mauricien – au moins d'un point de vue des chiffres de vente, des traductions et de la visibilité *internationale*. Si le XXI^e siècle, comme le dit Spivak, est celui de la ligne du genre (« the gender line »)¹⁴⁷⁹, Devi, Collen, Appanah-Mouriquand et Patel se positionnent avec force et subtilité dans le débat. Avec leurs mises en scène hétérogènes, elles nous proposent tant de visions aux multiples questions et réponses qui mettent en avant les complexités de l'identité féminine dans la modernité mauricienne, mais également ailleurs dans le monde. Il est certes vrai que les personnages des romans ne sont pas des personnes en chair et en os, comme nous le rappellent Todorov et Ducrot¹⁴⁸⁰. Cela étant dit, il nous semble évident que ces nouvelles

¹⁴⁷⁸ Josiane FIEVEZ, "Jeanne Gerval-ARouff et l'écriture féminine" (in *Revue de littérature mauricienne*, n° 2-3, « Littérature mauricienne, écrivains femmes », Editions AMEF, 1995 : 54)

¹⁴⁷⁹ Gayatri SPIVAK, "The Trajectory of the Subaltern in My Work" (in *University of California Television (UCTV)*, conférence n° 9, série « Voices », 13 sept. 2004, [en ligne] : < <http://www.uctv.tv/search-details.aspx?showID=8840&subject=hum> >)

¹⁴⁸⁰ Cf. « Une lecture naïve des livres de fiction confond personnages et personnes vivantes. [...] On oublie alors que le problème du personnage est avant tout linguistique, qu'il n'existe pas en dehors des mots, qu'il est un « être de papier ». Cependant, refuser toute relation entre personnages et personne serait absurde : les personnages

mises en scène féminines peuvent contribuer à changer les représentations conventionnelles des femmes mauriciennes et qu'ainsi, elles sauront apporter leur pierre – aussi subtile qu'elle soit face aux logiques de la *realpolitik* – à l'édifice d'une société plus juste et plus équilibrée.

représentent des personnes, selon des modalités propres à la fiction. » (Oswald DUCROT & Tzvetan TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1972 : 286)

Chapitre VIII

Éclatements d'espaces et d'imaginaires : topographies de l'anti-tropicalisation, de l'étrange et retournement des perspectives

« literature is in part the business of finding new angles at which to enter reality »

(Salman Rushdie)

Les précédents chapitres ont été consacrés à des interrogations identitaires centrales qu'on rencontre dans les productions romanesques contemporaines de Maurice. Nous avons d'abord vu comment les auteurs s'engagent avec la question de l'histoire et de la mémoire et notamment celle de la mise en scène des mouvements migratoires entre hier et aujourd'hui (ch. V). Puis, nous nous sommes intéressés aux ambiguïtés et ambivalence d'identités hybrides et métisses (ch. VI) avant de mettre au centre de l'attention le rapport entre les genres (ch. VII). Lors des analyses, on a pu constater que certains romans disent de manière plus ou moins complexe l'entremêlement des déclinaisons identitaires que sont la classe, l'ethnicité/la race et le genre, pensent l'interculturel, les rapports de domination et un possible au-delà de la violence. Ce faisant, les différentes scénographies s'inscrivent plus ou moins clairement dans notre grille analytique du *post-colonial* et du *postcolonial* (ch. IV). Sans aucun doute, certains auteurs adoptent des perspectives plus innovantes que d'autres, disent la contemporanéité mauricienne de manière plus subtile en abandonnant les 'simples' postures de revendication identitaire.

Ces analyses que nous avons jusqu'à maintenant regroupées dans trois chapitres par le souci – et la nécessité – de rendre plus lisible les convergences et divergences d'un large corpus bilingue ne se sont pas focalisées suffisamment – si ce n'est de manière indirecte – sur un aspect qui est toutefois primordial. À poser la question de savoir comment sont dits l'espace et l'imaginaire insulaires, un regard sur les productions récentes montre en effet que certains auteurs s'éloignent des représentations familières et traditionnelles, et cela de manière souvent inédite et ingénieuse.

La notion d'*espace*, on le sait, est un sujet très vaste, présent sous une multitude de conceptualisations dans de nombreuses disciplines et écoles théoriques. Comme le rappelle

Bertrand Westphal, les métaphores du *temps* tendent à se *spatialiser* dans la deuxième moitié du XX^e siècle (2007 : 17). Cette revalorisation de l'espace est d'une importance cruciale dans la critique postcoloniale et cela pour des raisons assez évidentes. On peut penser à la reconquête matérielle et symbolique des indépendances, ou aux nombreuses interrogations autour de la frontière, au sens propre du terme, notamment dans les théories sur la migration, et davantage au sens figuré : l'exemple-clé serait ici le *tiers-espace* de Bhabha. Il va sans dire que la mondialisation contemporaine et ses multiples flux d'idées, d'hommes, de marchandises complexifient la notion, l'espace étant devenu plus flou et instable que jamais et on rappelle ici les travaux sur les différents « scapes » d'Appadurai (2008). Il est clair que ces théoriciens du postcolonial, du transnationalisme, de l'interculturalité et bien d'autres s'opposent au concept huntingtonien du '*clash of civilizations*' qui se laisse réduire – de manière très simplificatrice, bien sûr – à l'idée de frontières (stables) entre espaces 'civilisationnels' prétendument homogènes. On voit donc aisément l'ampleur de la notion d'« espace ». Quand elle est métaphorisée et ralliée (nécessairement) à celle de la *limite* – et donc de la transgression de la limite –, il y a tout simplement une infinité d'approches et de concepts qui se dévoilent. L'objectif de ce chapitre ne sera pas de se focaliser sur cette profusion théorique et conceptuelle et on signalera que la notion a déjà été investie plus ou moins directement à différentes étapes de ce travail¹⁴⁸¹. Il suffira de souligner une fois de plus le caractère hétérogène et pluriel, mais aussi instable et diffracté de l'espace marseillais et mauricien et les réflexions de Marimoutou (2002) sur le « lieu » – la difficulté, sur le plan littéraire, de le « fonder » et de l'« habiter » – qui ont été discutées ailleurs peuvent ici servir d'exemple paradigmatique.

Que l'idée de l'espace – que nous ne distinguerons pas systématiquement de celle du *lieu*¹⁴⁸² – soit donc d'une signification majeure dans la littérature de l'île n'étonne guère. Quand on pose alors la question de la représentation de Maurice dans les écritures contemporaines, on se rend compte d'un certain renouveau, sous forme d'ouvertures et d'éclatements. Quelques romanciers désancrent et décentrent en effet leur regard, mettent à mal les images stéréotypées du lieu insulaire, relocalisent les imaginaires, disent l'île par allusion, par comparaison ou par la distance et déstabilisent, plus ou moins fortement, les cadres de référence (thématiques, esthétiques, poétiques...) habituels.

¹⁴⁸¹ Cf. entre autres, les analyses sur les dislocations et migrations qui montrent le dynamisme et l'instabilité du lieu mauricien (→ ch. V) ; les questions sur la 'transgression' raciale et phénotypique discutée au sujet du métissage et de l'hybridité (→ ch. VI) ; les travaux sur les normes et les 'limites' du corps féminin dans la théorie butlerienne...

¹⁴⁸² Certains théoriciens opèrent en effet une différenciation rigoureuse entre d'une part la notion conceptuelle (*espace*) et de l'autre la notion factuelle et matérielle (*lieu*). Si cela est certes pertinent voire indispensable pour certains contextes d'analyse, il nous semble que dans l'utilisation qu'est la nôtre, les deux orientations interagissent en permanence.

Ce dernier chapitre s'intéressera donc aux esthétiques novatrices qu'utilisent ces auteurs d'expression française – ces mises en scène n'ont lieu que chez eux – pour dire l'île et ses habitants. Dans un premier temps, nous analyserons comment l'île est représentée à travers un prisme de la dés-exotisation, de l'anti-tropicalisation, comment elle est démythifiée et déréalisée. Nous verrons ici, entre autres, un renversement complet de l'imaginaire insulaire tel qu'il a été forgé par la pastorale tropicale par excellence, *Paul et Virginie* (1788) de Bernardin de Saint-Pierre. De plus, nous examinerons divers processus de déréalisation qui dressent le tableau d'une île aux allures étranges et incompréhensibles. Tandis que cette première partie se charge des représentations qui donnent à lire Maurice depuis l'intérieur, on se focalisera dans un deuxième temps sur des textes qui disent l'île par le détour et depuis l'ailleurs. En d'autres mots, nous discuterons comment certaines intrigues investissent des lieux extrainsulaires, d'une part pour davantage entrer en lien avec le monde – ce qui consiste déjà en une ouverture interculturelle considérable –, mais notamment pour mieux réfléchir depuis ce détour sur la terre natale, précisément à travers cet éclatement des imaginaires. Notre lecture critique prendra également en compte le fait que ces écritures novatrices avec de nombreuses stratégies communes sur le plan de la représentation peuvent parfois très fortement diverger sur le plan stylistique et poétique.

Dans ce présent chapitre, deux écrivains seront particulièrement au centre des interprétations, à savoir Barlen Pyamootoo et Amal Sewtohol ; le premier, car tout en ayant été absent des analyses jusqu'alors – il ne se laisse guère rattacher aux interrogations identitaires des chapitres précédents –, il représente à nos yeux une voix singulière de la production récente ; le second, car son dernier roman, *Les voyages de Sanjay* (2010), pousse certaines stratégies littéraires à leur paroxysme et doit être considéré comme une entreprise littéraire particulièrement originale dans l'île. Pour donner une perspective plus complexe et pour approfondir notre propos sur ces écritures qui vont au-delà des représentations d'espace et d'imaginaires habituelles, nous contrasterons les écrits de ces deux auteurs aux textes de Carl de Souza, d'Ananda Devi et de Nathacha Appanah. Il est donc inévitable que nous trouvions des échos avec d'autres chapitres de notre travail.

Notons enfin que si l'on reprend la définition minimale de l'intertextualité selon Gérard Genette qui la décrit comme « une relation de coprésence entre deux ou plusieurs textes » ou bien comme « une présence effective d'un texte dans un autre »¹⁴⁸³ –, on verra que ce procédé est omniprésent chez nos auteurs et que les résonances entre les différents ouvrages eux-mêmes seront nombreuses. On pourra même parler d'une certaine « dégénérescence intertextuelle » (Gontard 1981). Soulignons enfin que ces prises de distance représentationnelles

¹⁴⁸³ Gérard GENETTE, *Palimpsestes – La littérature au second degré* (Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1981 : 8)

par rapport à un espace insulaire chargé de nombreux clichés tropicaux s'inscrivent d'une part dans une forte visée interculturelle des auteurs. D'autre part, elles s'opposent plus ou moins consciemment à la violence symbolique qu'exercent les représentations traditionnelles et les attentes d'un lectorat exogène. Ainsi, ces postures littéraires s'avèrent être, à des degrés différents, d'une signification esthétique et identitaire très forte.

VIII.1 Anti-tropicalisation, univers de l'étrange et de la déréalisation : dire l'île depuis l'intérieur

Comme le dit Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo¹⁴⁸⁴, on peut constater une déterritorialisation traditionnelle des lettres mauriciennes et cela doublement. D'un côté, elle serait « irréconciliée avec son lieu » et, pour cette même raison, souvent « tournée vers le lointain d'origines et de textes mythifiés » (*ibid.* 70). On pense ici aux œuvres qui chantent le lien aux différentes terres ancestrales – généralement à l'exception de l'Afrique –, aux récits qui mettent en scène des identités diasporiques traditionnelles tributaires d'une pensée de la filiation pure et de la tribu, contribuant ainsi à la consolidation d'un multiculturalisme orthodoxe. Que cette orientation soit tout sauf l'apanage des productions littéraires du passé, certains romans de l'engagisme que nous avons analysés précédemment le montrent. Quand, en revanche, les écrivains se sont focalisés sur le lieu insulaire, il en résulterait souvent le paradoxe qu'ils « vid[aient l'île] de substance par le recours à une mythologie cosmique et cosmogonique » (*ibid.*). Les exemples d'une telle orientation se relèvent surtout sur le plan de la poésie, mais aussi dans la prose romanesque – on pense, entre autres, à Hart, De Chazal et aux poètes symbolistes. Ils constituent souvent davantage une fuite dans une autochtonie fantasmée ou d'autres rêveries mythologiques et, à ce titre, ne sauront dépasser l'image d'une « mauricianité » conventionnelle, car adhérent à l'idée de la mosaïque des cultures ancestrales bien distinctes. Face à de telles postures, la chercheuse réunionnaise conclut d'un côté que « [p]our se reterritorialiser dans sa communauté d'origine, l'écrivain déterritorialise son imaginaire et ses références littéraires », de l'autre, que « [l]orsqu'il tente de reterritorialiser son imaginaire, il est conduit vers des verticalités transcendantes qui l'isolent » ; autrement dit, avec

¹⁴⁸⁴ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Le « désancrage » et la déréalisation de l'écriture chez trois écrivains mauriciens, Ananda Devi, Carl de Souza, Barlen Pyamootoo" (in Martine MATHIEU-JOB (éd.), *L'Entredire francophone*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004b : 67-100)

de tels investissements identitaires et esthétiques, « le réel et le présent de l'île ne parviennent jamais à faire l'objet d'un quelconque investissement en eux-mêmes » (*ibid.*).

Les écrivains contemporains, nous l'avons vu, dépassent à plusieurs reprises ce binarisme, rompent avec le fantasme d'un ailleurs ancestral et d'un présent 'mauricianiste' et présentent des scénographies *postcoloniales* plus complexes. Si la littérature, comme le dit Rushdie cité en exergue, est en partie « cette tache de trouver de nouvelles perspectives d'aborder la réalité » (1992 : 15) un certain nombre de ces auteurs trouvent précisément ces nouvelles perspectives. On peut rejoindre à ce sujet Magdelaine-Andrianjafitrimo qui parle d'une « progressive déréalisation » ainsi que d'un « progressif « désancrage » de l'inspiration » (2004b : 71) dans certains textes dont elle énumère les caractéristiques suivantes : la forme courte, une narration à la première personne avec une focalisation interne et un flux de conscience, un français normé mêlé ici et là à une utilisation subtile, latente et stratégique – non plus simplement référentielle et exotique – du créole. Enfin, ces textes se focalisent sur la réalité sociale du temps présent, vident les mémoires d'une signification qui pourrait servir d'ancrage culturel et identitaire et évitent de s'inscrire dans la veine traditionnelle de dire et de dénoncer les enfermements communautaires. En d'autres mots, ils se détachent de certaines thématiques et poétiques conventionnelles bien connues des littératures émergentes.

Rejoignant ces réflexions tout en élargissant le corpus des textes et en accentuant d'autres éléments d'analyse, notre approche dans le chapitre présent s'articulera autour des notions d'*anti-tropicalisation*, d'*étrangeté* et de *déréalisation*. Les nouvelles perspectives représentationnelles mettent en effet en scène un univers insulaire qui se présente au lecteur tantôt comme opaque et bizarre, tantôt comme hideux voire hostile. Or, en préalable, ces termes qui guideront notre lecture nécessitent un certain nombre de précisions.

VIII.1.1 Quelques réflexions théoriques

Pour analyser les scénographies de certains auteurs mauriciens qui font éclater les imaginaires littéraires habituels de l'île et les images qu'on y associe traditionnellement, nous nous focaliserons sur deux axes. Il s'agit, d'une part, d'une esthétique de l'*anti-tropicalisation* qui met à mal et dissout les représentations exotiques de Maurice. Par rapport à d'autres propositions novatrices dans l'île que nous avons discutées par le prisme de l'ethnicité, de la classe, de la mémoire/histoire et du genre, cette forme particulière de la déconstruction portera davantage sur l'espace insulaire lui-même. D'autre part, notre lecture analysera cette forme d'*étrangeté* qui émane de l'imaginaire curieux, voire incompréhensible, de certains textes, qui semblent *déréaliser* le lieu et ses habitants. Certains romans déploient en effet une esthétique qui ne semble que peu correspondre à des catégories d'analyses comme le fantastique ou des formes de merveilleux des littératures de la zone. En ancrant l'intrigue dans un espace-temps mauricien bien 'réel' mais avec des éléments oniriques, 'surnaturels' et 'irréels', ces textes créent des sensations de lecture bizarres et résistent à une interprétation facile. Les processus d'anti-tropicalisation et de déréalisation qui, nous le verrons, plus d'une fois interagissent dans les textes en question s'inscrivent donc généralement dans une perspective de la 'décolonisation' des imaginaires. Ils permettent aux auteurs d'articuler une identité véritablement *postcoloniale* et de se positionner de manière tout à fait innovante dans le champ de production littéraire de l'île, et au-delà.

VIII.1.1.1 L'anti-tropicalisation

Il est évident que la question de l'espace est d'une importance majeure dans la création littéraire mauricienne, en particulier en raison de son histoire accélérée qui a fait, en très peu de temps et dans un lieu restreint et isolé, le choc et la rencontre de groupes très divers. Maurice partage ce trait avec d'autres îles post-esclavagistes où le passé renvoie généralement à un « espace subi, lieu de la servitude et de la souffrance, un espace où l'être était nié dans son humanité même »¹⁴⁸⁵ et où, de ce fait, il est impossible de dissocier les interrogations identitaires de la notion de l'espace. Une brève perspective diachronique montre que la représentation littéraire de Maurice, en tant qu'enjeu crucial dans la dynamique du savoir-

¹⁴⁸⁵ Françoise SIMASOTCHI-BRONES, "Espace et roman antillais: d'un espace problématique à un espace emblématique" (in Jean-Marc MOURA & Jean BESSIERE, (éd.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs*, Paris, Honoré Champion, 1999 : 85)

pouvoir culturel, s'est vue confrontée à de nombreux rapports de force liés aux réalités géographiques et au statut périphérique de l'île.

Ainsi, le regard colonial tend à réifier et exotiser cette terre lointaine et ses habitants à travers toute une panoplie d'images stéréotypées. L'espace est fixé, très souvent dans le tableau d'un éden atemporel, avec l'héritage ineffaçable des images pittoresques de *Paul et Virginie* à la fin du XVIII^e siècle. Le vecteur entre centre et périphérie est exclusivement unidirectionnel et, avec une production littéraire traditionnellement en français, le centre est dans la majorité des cas la France métropolitaine. L'observateur ou le voyageur venant du vieux continent perçoit souvent l'attraction de l'île grâce à « sa nature périphérique d'espace autre, topologiquement décentré » suscitant toutes sortes de « rêveries de rupture bénigne avec l'univers homogène de la norme »¹⁴⁸⁶. Cela s'explique notamment par son caractère tropical, sachant que l'exotique – portant dans son acception en occident *a priori* sur toute altérité provenant de pays éloignés, donc autant les rites des Inuits que ceux des Polynésiens – est généralement connoté avec le Sud, comme le dit Victor Segalen : « L'exotisme est volontiers « tropical ». Cocotiers et ciels torrides. Peu d'exotisme polaire »¹⁴⁸⁷. Parfois, les clichés qui fabulent l'île comme un espace paradisiaque et féérique, comme une terre où l'insulaire vit en symbiose avec une nature positive et où le voyageur achève sa quête d'une vérité plus profonde trouvent leur contre-cliché : celui d'un espace infernal et diabolique, d'un univers clos et maudit, habitable uniquement pour des damnés qui expient leurs fautes¹⁴⁸⁸. Quoi qu'il en soit, de telles représentations exogènes ne correspondent que rarement au vécu et ressenti des insulaires eux-mêmes. Pour ces derniers, l'île est un lieu d'ancrage fragile : « Instabilité, précarité, décentrement, dépendance, tels sont les cadres objectifs de l'insularité vécue » (Racault 1995 : 10). Bien entendu, à ces objectivités négatives s'ajoute le fait du grand 'vide' historique insulaire, de l'absence d'autochtonie, ce qui a parfois mené – De Chazal compte ici comme une des figures-clés – au façonnement d'un imaginaire particulier comme celui de constructions mythologiques qui tentent de renverser la perception 'centre' vs 'périphérie' en faisant de l'île l'origine d'un, voire du monde.

L'indépendance permettra une émancipation de ces seules représentations exogènes. Le (re)ancrage et la (re)appropriation par le retour à la symbolique de la terre nourricière marquent en effet le mouvement d'« un espace problématique » à « un espace emblématique » (Simasotchi-Brones 1999). Pourtant, cette forme de « territorialisation » littéraire tardive pour

¹⁴⁸⁶ Jean-Michel RACAULT, "Avant-propos : De la définition de l'île à la thématique insulaire" (in Jean-Claude Marimoutou & Jean-Michel Racault (éd.), *L'insularité. Thématique et représentations*, Université de La Réunion & Paris, L'Harmattan, 1995 : 10)

¹⁴⁸⁷ Victor SEGALLEN, *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers* (Paris, Le Livre de Poche, 2007 [1978] : 33)

¹⁴⁸⁸ Cf. Jean-Claude Marimoutou, "La nausée des îles : l'île, la mort, la mer dans Le Passage de Jean Reverzy" (in Marimoutou & Racault 1995 : 413-423)

reprenre la notion de Deleuze et Guattari (1975) ne mène pas toujours à une vraie esthétique émancipatrice, et peut retomber, par son symbolisme et sa mythification, dans des clichés convenus. On rappellera à ce sujet des stratégies scripturaires à caractère ethnotextuel par lesquelles les écrivains, s'ils s'emparent certes du regard jadis utilisé par l'anthropologie occidentale, risquent de ressasser des idées et paradigmes habituels, sans parler d'une éventuelle perte de la qualité littéraire occasionnée à cet effet. Rappelons par ailleurs qu'il peut s'avérer très difficile, en particulier pour l'espace insulaire tropical, de dire son lieu en l'affranchissant des perspectives exotiques. La charge historique et idéologique toujours plus ou moins présente peut conduire à des apories comme celle décrite par Raphaël Confiant, déjà évoquée ailleurs, mais qu'il nous semble utile de souligner de nouveau. L'écrivain antillais se demande comment décrire ses propres réalités et paysages insulaires qui ont été chosifiés par le discours exotique. Comment dire le vécu quotidien, normal et 'banal' d'un cocotier ou d'une plage de sable blanc sans se retrouver « littéralement pris en otage, terrorisé au sens étymologique de terme par le regard réifiant de l'Occident » (Confiant 1994 : 173) ?

Aujourd'hui, cette double perception entre extérieur et intérieur de l'île, cet investissement aussi concret que symbolique de l'espace n'a alors pas perdu de sa signification, notamment dans une île aux enjeux touristiques considérables¹⁴⁸⁹. Sur le plan littéraire, malgré les évolutions idéologiques et socioéconomiques évidentes, le lieu d'énonciation postcolonial ne peut que difficilement se défaire des contraintes éditoriales, nous l'avons vu. Les sirènes des grandes maisons d'édition parisiennes ainsi que la 'concurrence' d'autres aires culturelles du monde francophone – pensons ici à la *Créolité* antillaise – exercent leur influence sur les écrivains. Les manières de savoir comment dire l'île, comment dire les tropiques, comment dire la nation dite arc-en-ciel restent des lieux conflictuels de négociation identitaire, fortement en lien avec des phénomènes de mode littéraire et esthétique. Étant donné que le lieu insulaire témoigne aussi d'une tension permanente et paradoxale de ses habitants entre l'aspiration aux ailleurs et la reconnaissance du *même*, entre le désir du départ de l'île et le désir du retour de l'exil¹⁴⁹⁰, cette tension, avec un certain nombre d'auteurs mauriciens vivant à l'étranger, demeure très présente. Il paraît alors tautologique quand on constate que la question de (la représentation de) l'espace insulaire reste plus que jamais prédominante pour les écrivains.

Ces quelques réflexions montrent que nous touchons ici à des interrogations d'exotisme au sens large du terme. Vu qu'il déborderait le cadre de notre argumentation de davantage élaborer ici sur cette notion complexe, nous nous contentons de renvoyer à des travaux de

¹⁴⁸⁹ Maurice s'attend à 1.4 million de visiteurs en 2012. Cf. [en ligne] : < <http://fr.allafrica.com/stories/201201100692.html> >

¹⁴⁹⁰ Cf. Élisabeth PANTALACCI, "L'exil, constante insulaire ?" (in Marimoutou & Racault 1995 : 265-273)

référence, notamment de Jean-Marc Moura¹⁴⁹¹. Soulignons toutefois que l'exotisme doit paraître comme un terme abusivement généralisé pour désigner des pratiques de production d'imaginaires très différentes : de la 'simple' fantaisie exotique et orientaliste à une 'véritable' écriture de l'altérité qui investit l'hétérogénéité ainsi que les ambivalences et les ambiguïtés inhérentes des cultures *autres*. En d'autres termes, entre l'exotisme revendiqué d'un Segalen dans son fameux fragment *Essai sur l'exotisme* du début du XX^e siècle et l'exotisme multiculturaliste de la 'diversité des cultures' de nos jours qui est vivement attaqué par Bhabha (2008 : 56) – et qui, nous l'avons dit à plusieurs reprises, correspond au slogan de l'arc-en-ciel officiellement adopté dans l'espace public mauricien –, il existe des mondes. Il est alors important que la perspective postcoloniale et son entreprise généralement iconoclaste par rapport à l'exotisme se garde de ne pas automatiquement jeter le bébé avec l'eau du bain et de lire la notion comme une seule pratique occidentale statique et anhistorique. Cela étant dit, sur le plan de l'exotisme, une distinction nette entre le passé colonial et le présent post-colonial est très difficile à établir et de nombreux phénomènes doivent s'interpréter de nos jours dans l'optique de la longue durée. Pour voir la complexité du sujet, on rappellera ici également les notions de « l'exotisme postcolonial » (Huggan 2001) et du « néo-exotisme » (Moura 2003 : 199) qui se manifestent de plus en plus fréquemment dans les nouveaux canons du cosmopolitisme et qui ont été discutées ailleurs.

Mais retournons à Maurice et illustrons le propos par un extrait littéraire. Un passage d'*Histoire d'Ashok* d'Amal Sewtohul montrera que l'exotisme et l'auto-exotisme continuent en effet à y jouer un rôle non négligeable. À la quête de l'âme de son île, le personnage de Faisal, un jeune peintre à court d'inspiration, fait le constat suivant :

L'establishment statu quo produit éternellement des *images du terroir* : aquarelles de maisons coloniales, femmes hindoues lavant le linge dans la rivière, ou revenant des champs avec des paquets d'herbe sur la tête, des pêcheurs ramenant leurs pirogues sur la plage, un ivrogne assis sous la varangue d'une boutique en tôle. Dans tous les lieux chics [...] on trouve vous fixant depuis les murs cette île Maurice *typique, folklorique, exotique, touristique*. (Sewtohul 2001 : 203-204, nous soulignons)

La fin de la citation notamment ainsi que l'expression « images du terroir » expriment ici clairement une perturbation face à la permanence des clichés insulaires conventionnels, face à une déformation des réalités mauriciennes, face à une logique représentationnelle sélective, aveuglante et enfin aliénante censée servir en même temps le regard occidental avide de

¹⁴⁹¹ Jean-Marc MOURA, *La littérature des lointains. Histoire de l'exotisme européen au XX^e siècle* (Paris, Honoré Champion, 1998) et : *Exotisme et lettres francophones* (Paris, PUF, coll. « Écriture », 2003). Pour un très bon travail de synthèse sur le sujet, cf. Charles FORSDICK, "Revisiting exoticism: from colonialism to postcolonialism" (in Charles FORSDICK & David MURPHY (éd.), *Francophone postcolonial studies: A critical introduction*, London, Arnold, 2003 : 46-55)

dépaysement que la nostalgie insulaire d'un vivre-ensemble bienheureux et atemporel. Que Faisal l'artiste trouve, après bien des errances, sa version personnelle démystifiée de l'âme de l'île – d'abord, dans une tabagie crasseuse aux odeurs renfermées de gâteaux rances, enfin, dans la nuit de Port-Louis après l'incendie de son appartement suite à une ignoble histoire d'abus de mineure – doit être considéré comme une prise de position forte contre la pratique des représentations exotisantes.

Ce passage chez Sewtohul peut servir d'exemple pour les entreprises de certains écrivains contemporains à Maurice qui, dans leur quête de donner à lire l'espace d'un nouveau regard, remettent en question les schémas de représentation conventionnels de l'île et de ses habitants. Parmi les stratégies subversives et originales de ces auteurs, nous trouvons une esthétique qu'on pourrait qualifier d'*anti-tropicalisation*.

Nous utilisons la notion de l'«anti-tropicalisation» quelque peu comme antithétique par rapport à ce que Milan Kundera appelle la « tropicalisation du roman ». Or ce mouvement conceptuel demande à être expliqué plus précisément. Dans son essai *Les testaments trahis* (1993), l'écrivain franco-tchèque se réfère aux *Versets Sataniques* (1988) de Salman Rushdie et s'exprime ainsi :

[L]a *tropicalisation du roman* : je pense à cette fantaisie de Rushdie : Farishta vole au-dessus de Londres et désire « tropicaliser » cette ville hostile : il résume les bénéfices de la tropicalisation : « l'institution d'une sieste nationale [...] de nouvelles variétés d'oiseaux sur les arbres (aras, paons, cacatoès), de nouvelles espèces d'arbres sous les oiseaux (cocotiers, tamariniers, banians barbus) [...] ferveur religieuse, agitation politique [...] les amis qui débarquent les uns chez les autres sans prévenir, fermeture des maisons de retraite, importance des grandes familles, nourriture plus épicée [...]. Désavantage : choléra, typhoïde, maladie du légionnaire, cafards, poussière, bruit, une culture de l'excès » (Kundera 1993 : 44)

Regardons de plus près cette citation d'un passage romanesque bien curieux. Que Rushdie opère-t-il à travers son protagoniste ? Clairement, cette énumération de l'extrait est un amalgame de représentations stéréotypées des cultures du Sud, aussi bien fantasmagiques et exotiques que dépréciatives. Les splendeurs d'une flore et faune multicolore, le climat, le farniente, la convivialité, des liens familiaux traditionnels, des délices culinaires s'opposent à des

aspects plus négatifs : maladies, désordre, insalubrité...¹⁴⁹² Sans aucun doute se retrouvent dans cette liste des particularités exotisantes à la fois d'hier et d'aujourd'hui.

L'élément le plus intéressant paraît celui de la « culture de l'excès », inclus parmi les 'inconvenients'. Il nous semble que cet 'excès' peut être lié à la notion du carnaval ou bien de la carnavalisation et ses caractéristiques : le dérèglement, la démesure, l'irrationnel, l'ardeur, l'exagération, la mascarade, la profusion, la pléthore... voilà tous des traits associés à partir du *logos* occidental à la prétendue vitalité et passion des pays du Sud, ses habitants, us et coutumes, mais aussi ses productions artistiques. Une telle esthétique carnavalesque et pléthorique se retrouve par exemple dans les récentes littératures antillaises qui souscrivent à la *Créolité*, et Kundera, on le sait, apprécie ces nouvelles écritures des Antilles. Or il est important de différencier ici. Car Rushdie dévoile dans son roman son ironie caractéristique qu'on saisira dans l'extrait cité aussi bien par les attributs du lieu tropical que par la manière qui les énumère : d'abord, une longue liste des côtés 'positifs' – par ailleurs, bien plus longue que celle citée par Kundera¹⁴⁹³ –, puis, la rupture et le staccato pour la minuscule liste des 'désavantages', ce dernier terme n'étant pas sans intensifier l'aspect humoristique de l'extrait. Rappelons, de manière plus générale, que le roman, à travers son inscription dans une esthétique de 'réalisme magique', se positionne en permanence comme étant à l'écart des références classiques, dans l'instabilité des identités. Sans parler du fait révélateur que *Les Versets Sataniques* sont parmi les œuvres de prédilection d'Homi Bhabha pour mettre à l'épreuve ses théories sur l'hybridité qui s'oppose de manière virulente aux exotismes de tout genre. En d'autres termes, l'écrivain indo-britannique opère déjà un puissant désancrage des imaginaires, transfère les clichés d'un lieu sur celui d'un autre, instaurant ainsi un dialogue très intéressant entre ici et ailleurs. Par un tel jeu très fin des représentations et des stéréotypes, Rushdie échappe clairement aux écueils et aux apories des logiques « néo-exotiques » qu'on trouve dans de nombreuses productions postcoloniales, mais auxquelles les écrivains antillais ne semblent pas toujours pouvoir se soustraire, comme les critiques de la *Créolité* ont l'habitude de le souligner. Comme la notion de l'anti-tropicalisation propose à notre avis des éléments de réponse très intéressants aux

¹⁴⁹² Il est intéressant de voir que contrairement aux attentes, la « ferveur religieuse » et l'« agitation politique » ne soient pas comptés parmi les désavantages. Cela joue possiblement avec l'idée – là encore tributaire des vieilles utopies exotiques de rompre avec l'univers de la norme (Racault 1995 : 10) – de pays étrangers où la religiosité serait plus vive et donc plus intense que dans un occident désabusé et laïcisé, de pays où les constellations politiques permettent plus de dynamisme que dans les vieux systèmes figés.

¹⁴⁹³ Notons que le passage rushdien que Kundera reprend, ne reproduit pas les aspects les plus comiques et ironiques, ne traduisant ainsi pas toute la signification des *Versets Sataniques*. À côté de stéréotypes exotiques plus 'conventionnels', la métamorphose de Londres implique en effet des éléments bien plus curieux : entre autres, l'instauration d'un nouveau marché pour des systèmes de climatisation, des ventilateurs, des tortillons antimoustiques, une industrie de copra, ainsi de suite : « A new mass market for domestic air-conditioning units, ceiling fans, anti-mosquito coils and sprays. A coir and copra industry [...] better cricketers; higher emphasis on ball-control among professional footballers... » (Salman RUSHDIE, *The Satanic Verses*, London, Vintage, 2006 [1998] : 355).

questions néo-exotiques, la perspective de Kundera ne nous paraît pas assez nuancée¹⁴⁹⁴. Et en effet, il parle de manière générale de ce qu'il appelle le « *roman du Sud* » à l'« imagination foisonnante » qui se caractériserait donc d'un côté par son « enracin[ement] dans la culture très spécifique du Sud » – et de l'autre, au juste, par cette « tropicalisation » dont nous venons de parler. Malgré la pertinence de ces observations dans les grandes lignes, il y a besoin de différencier ici à notre avis, notamment par le fait que la jubilation hybride et la pléthore dialogique chez l'écrivain indo-britannique s'auto-déconstruit en permanence à travers sa distance ironique. Nous devons donc partir du cas rushdien – nous y reviendrons, car son esthétique particulière nous paraît très similaire de celle de Sewtohul qui sera analysé plus tard dans ce chapitre – et de Kundera tout en gardant sa notion et en la pliant à notre propos.

Nous avons vu dans *Les Versets Sataniques* l'idée d'une altérité non européenne qui est transférée sur le lieu européen, d'un exotisme tropical plaqué sur un lieu non-exotique. Si l'on fait abstraction du Londres altéré par l'imagination du personnage de Farishta, le processus de la tropicalisation équivaldrait donc généralement à une exotisation, c'est-à-dire une mise en scène expressive ou abusive des traits d'un lieu tropical ou exotique. Pour l'appliquer à l'espace tropical lui-même – et c'est bien évidemment Maurice qui nous intéresse –, nous retournerons donc la logique et parlerons d'*anti-tropicalisation*.

L'anti-tropicalisation sera comprise comme un refus de 'tropicaliser' Maurice, de dire le pays de manière pittoresque, folklorique, 'ethnographique'. C'est une forme généralisée de déconstruction des représentations traditionnelles, exotiques, stéréotypées de l'île, des 'images de terroir' typiques fustigées dans l'extrait de Sewtohul plus haut. Or que faire du dilemme qu'évoque Confiant par rapport aux réalités ayant été l'objet de fortes sémantisations par la longue tradition des discours exogènes renvoyant *volens nolens* à certains clichés d'hommes et de paysages, aussi 'normaux' qu'ils puissent paraître du regard intérieur ? Il y a plusieurs manières d'échapper à ce 'néo-exotisme' et les romans des auteurs analysés dans ce présent chapitre le montreront : d'abord, ne pas dire le lieu du tout, s'en écarter de manière concrète ou métaphorique ; ou bien, en révéler ses côtés 'banaux' voire laids, donc le fameux revers de la médaille touristique ; enfin modifier et difformer la réalité, y introduire une étrangeté, créer des dissemblances pour la rendre difficilement saisissable. Nous verrons que ces orientations abusivement réduites à cet endroit peuvent se déployer de façon tout à fait étonnante chez nos romanciers.

L'anti-tropicalisation correspond alors à une entreprise de démythification et démythification. Les auteurs font éclater les imaginaires habituels et défont le mythe de l'éden et du paradis

¹⁴⁹⁴ Il est intéressant de noter que Jean-Marc Moura (2003 : 1999) attribue, lui aussi, l'étiquette du 'néo-exotisme' aux textes de Rushdie de même qu'à ceux de la *Créolité*...

touristique : des plages de sable blanc, du coucher du soleil, du palmier majestueux, des gens souriants, de la douceur de vivre, de la bienheureuse mosaïque des communautés... Ils donnent à lire le lieu dans toute sa nudité, refusent de dire sa beauté ou l'expriment de manière subtile et par le détour, mettent en scène l'identité de figures troublées et instables, désabusées et désillusionnées. En d'autres termes, ils opèrent ici une déconstruction des imaginaires qui, sans se vouloir militante et ouvertement engagée, tente de donner une représentation plus 'authentique', plus 'honnête', plus 'juste' – mais jamais totalisante et homogénéisante – des réalités mauriciennes.

Comme ces stratégies d'arracher les masques des représentations traditionnelles se produisent souvent à travers une esthétique qui crée des effets de lecture assez étranges et qui tend à échapper aux logiques d'un réalisme mimétique, d'autres notions doivent être associées à celle de l'anti-tropicalisation.

VIII.1.1.2 L'étrangeté, la déréalisation

À la lecture d'un certain nombre de romans mauriciens francophones, le lecteur est susceptible d'éprouver un sentiment de décalage et d'étrangeté, de ressentir une certaine impénétrabilité qui n'est que peu (ou pas du tout) en lien avec l'imaginaire endogène, par exemple culturel ou mythico-religieux, du lieu référentiel. On tombe dans ces textes sur de nombreux passages où l'espace-temps mauricien bien 'réel' avec ses personnages ancrés dans des intrigues plus ou moins vraisemblables est investi momentanément par des éléments oniriques, 'irréels' et 'anormaux', des formes insolites et anamorphotiques. Il s'agit de visions mystérieuses et bizarres qui semblent traduire un rapport spécifique au monde qui reste plus d'une fois très hermétique. De telles scénographies qui perturbent la représentation mimétique du réel et laissent des effets de lecture forts font penser au terme de *déréalisation*.

Il s'agit là d'une notion associée notamment au domaine de la psychiatrie. La déréalisation y désigne un trouble psychique qui se caractérise, entre autres, par « une impression d'irréalité des personnes et des choses présentes »¹⁴⁹⁵. Dans ce même sens, on parle de « psychose déréaliste » dans le cas d'états oniriques, de schizophrénies, autrement dit des « délires dans lesquels le sujet juxtapose à la réalité des conceptions qui n'ont aucun rapport avec elle, sans se

¹⁴⁹⁵ Henri PIERON, *Vocabulaire de la psychologie* (Paris, PUF, coll. « Quadrige dicos poche », 2005⁶ [1951] : 116)

soucier de les accorder » (*ibid.*). Ailleurs, on trouve le qualificatif de « déréel » pour désigner « une pensée détournée du réel et des nécessités logiques, s'enfermant dans une succession [...] de représentations fantasmatiques incompréhensibles sans contact avec le milieu social où se trouve le sujet »¹⁴⁹⁶. Autrement dit, on peut parler de déréalisation quand la perception ou l'expérience du monde extérieur est altérée et apparaît, en conséquence, comme étrange ou irréelle ; quand les gens et les objets perdent leur forme habituelle, paraissent fluides, démesurés, artificiels ou 'anormaux'. Il s'agit donc d'une sorte de *Entfremdung*, d'une aliénation avec l'environnement.

Abstraction faite du champ psychiatrique qui nous aide toutefois à mieux cerner ce terme de la déréalisation difficilement saisissable, on se rend compte que les rares critiques littéraires qui s'en servent renvoient généralement à l'étrangeté mise en scène dans la littérature fantastique¹⁴⁹⁷, qui, nous le verrons, ne pourra nous concerner pour notre propos. Il est aussi intéressant de voir que la déréalisation peut faire partie des pratiques formelles qu'utilisent certains romans postmodernes américains et anglais (Bardolph 2002 : 46). La seule chercheuse à lire les écritures particulières des récentes productions mauriciennes par le prisme de la déréalisation – alternant ce terme tantôt avec celui de l'« égarement du réel » et de la « dissolution du réel » – est Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo¹⁴⁹⁸ et nous nous inscrivons en partie dans l'orientation de ses travaux.

Depuis la perspective occidentale, on a tendance à associer ces phénomènes 'anormaux', présences fantastiques, miraculeuses et surnaturelles, aux espaces culturels et artistiques extra-occidentales, en raison de l'importance que peuvent y avoir des traditions, mythes, inscriptions religieuses, croyances populaires et contes. On pense à toutes les images rapportées par l'ethno-anthropologie – gri-gri africains, vaudous haïtiens, derviches persans, chamans amérindiens, charmeurs de serpents indiens, jeteurs de sort aborigènes... – qui font souvent partie intégrante dans le vécu des nombreuses populations tandis que le *logos* occidental se réserve le monopole du réel 'désenchanté' pour lui-même. Que cette épistémologie soi-disant 'neutre', et du coup prétendument 'universelle', soit aussi tributaire d'idéologie a été relevé et la question du réel a trouvé son entrée conflictuelle dans les études postcoloniales entre autres à travers les travaux de Dipesh Chakrabarty¹⁴⁹⁹. Cela étant dit, si l'on trouve dans les textes euro-américains du

¹⁴⁹⁶ H. BLOCH, É. DEPRET, A. GALLO, Ph. GARNIER, M.-D. GINESTE, P. LECONTE, J.F. LE NY, J. POSTEL, M. REUCHLIN & D. CASALIS, *Dictionnaire fondamental de la psychologie. A-K* (Paris, Larousse, 2002 [1997] : 331)

¹⁴⁹⁷ Cf. par exemple Max DUPERRAY, *La folie et la méthode. Essai sur la déréalisation en littérature* (Paris, L'Harmattan, 2001)

¹⁴⁹⁸ Cf. Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO 2004b, 2005a et "Les égarements du réel dans *Les Jours Kaya* de Carl de Souza" (in Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Jean-Claude Carpanin MARIMOUTOU & Bernard TERRAMORSI (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005b : 433-458)

¹⁴⁹⁹ Dans *Provincializing Europe* (2000), Chakrabarty s'oppose à un historicisme évolutionnisme moderne en Europe qui, d'une part, positionne l'être humain dans le cadre d'un temps historique unique et séculaire, de l'autre donne

baroque, du fantastique, du merveilleux, du surnaturel, du mythique, ces expressions s'inscrivent dans les littératures de l'imagination bien circonscrites à travers leurs différents sous-genres (science fiction, surréalisme, *fantasy*...). La présence de fantômes, loups-garous, vampires, créatures de l'au-delà et d'autres éléments irrationnels nous indique vite qu'on dépasse le cadre de la réalité prétendue objective et explicable, même si le jeu entre nature et sur-nature peut être très finement agencé.

Or l'étrangeté dont nous parlons dans le cas de certains romanciers mauriciens opère une forme de déconstruction des représentations et de l'imaginaire littéraire très particulière et a du mal à correspondre aux définitions convenues. Pour mieux saisir ces esthétiques de la déréalisation, procédons donc par étapes, et par défaut.

À l'évocation de l'idée d'étrangeté, c'est un terme qui s'impose, à savoir celui de la littérature *fantastique*. Or appliquer ce genre européen « réputé être celui de l'impensable et de l'irreprésentable »¹⁵⁰⁰ et théorisé à partir du XIX^e et XX^e siècle pour des écrivains aussi divers comme E.T.A. Hoffmann, Edgar Allen Poe et Stephen King aux littératures non-occidentales appelle à caution. Le fantastique naît en effet en Europe à la fin du XVIII^e siècle pour des raisons idéologiques et socioculturelles précises, au moment où, à travers le développement industriel et capitaliste, l'image d'un monde sans magie et miracle devient de plus en plus omniprésente. Le merveilleux prédominant jusqu'au Moyen Âge et mis à l'écart par les Lumières revient en force, avec plus de tension et d'angoisse toutefois face au progrès scientifique. En d'autres termes, le fantastique se présente comme « la compensation d'un excès de rationalisme »¹⁵⁰¹.

Le fait de retrouver dans les cultures non européennes une indéniable prégnance de la tradition orale avec ses thématiques surnaturelles et sa pensée magique empêcherait donc l'essor du genre fantastique. Car celui-ci se montre comme une mélancolie par rapport à une identité perdue, comme la solitude angoissante de l'individu nouvellement inventé, comme la

priorité logique au social et à la singularité ontologique de l'homme, plaçant ainsi les dieux et les esprits comme des 'faits sociaux'. S'inspirant des pluralités (du pouvoir, de l'histoire...) indiennes, l'historien indo-américain remet donc radicalement en question la nature du temps historique considéré comme étant unitaire et immédiat – « ceaseless unfolding of unitary historical time » (Chakrabarty 2008 : 15) – et appelle à considérer d'autres temporalités : « Historical time is not integral, [...] it is out of joint with itself » (16). Quant à la deuxième prémisse conceptuelle, sa perspective introduit une différence de taille. Même si le 'désenchantement du monde' orchestré en Europe a pu 'tuer' le Dieu monothéiste, les dieux et d'autres agents inhérents à des pratiques dites de 'superstition' ne seraient jamais morts *nulle part* et ne devraient être trop facilement exclus des théorisations : « I take gods and spirits to be existentially coeval with the human, and think from the assumption that the question of human beings involves the question of being with gods and spirits » (*ibid.*).

¹⁵⁰⁰ Bernard TERRAMORSI, "Le fantastique et les littératures de l'océan Indien : introduction à une recherche" (in Issur & Hookoomsing 2001 : 167)

¹⁵⁰¹ Terramorsi (2001 : 169-170) reprend ici la thèse généralement acceptée de Roger CAILLOIS dans *Anthologie du Fantastique* (Paris, Gallimard, 1966). Une autre référence de base pour le genre, quoique discutée, est : Tzvetan TODOROV, *Introduction à la littérature du fantastique* (Paris, Seuil, 1970).

perte de cadres symboliques, comme une déchirure dans un monde à prétention purement rationnelle où le surnaturel est désormais un scandale intellectuel (Terramorsi 2001 : 171).

Le discours universitaire distingue alors entre d'une part, comme le dit Roger Bozzetto, l'omniprésence des mythes dans toutes les cultures pour donner un sens à cet impensable qu'est la mort. En parallèle à ses mythes qui sont la base de tous les grands textes religieux et épiques – le *Gilgamesh*, l'*Odyssee*, la *Bible*, le *Mahabaratha*... –, on trouvera l'universalité des récits plus courts et des contes, avec également une porosité des frontières entre vivants et morts, hommes, animaux et créatures surnaturelles. Il y a là donc un *merveilleux* global et intemporel avec un fonds très vaste¹⁵⁰². Le merveilleux des contes par exemple se déploie dans un espace accepté, grâce à un pacte de lecture, de part en part comme irréel. Il met en scène un univers où tout est possible, se distingue généralement par une tonalité positive et une fin heureuse, ainsi qu'un enchaînement figé d'événements, de thèmes et de personnages. D'autre part, on relève le genre *fantastique*, né d'un contexte historique et culturel bien déterminé. Il se caractérise par une atmosphère négative, des situations narratives non attendues et une chute catastrophique. De plus, son chronotopos réaliste est brutalement interrompu, laissant ainsi le héros et le lecteur devant une aporie intellectuelle et une incohérence irréductible qui sapent notre rapport au monde et créent une angoisse ontologique. Ces différences font donc du fantastique « un concept taillé sur mesure pour la littérature occidentale » (Terramorsi 2001 : 172).

Si l'on peut alors difficilement parler de *littérature* fantastique dans l'océan Indien que faire à partir du moment où le fantastique est bien présent dans ses *cultures* en tant que manière de penser et rapport au monde ? Car diables, fantômes, revenants, spectres, morts-vivants, âmes errantes, monstres, métamorphoses, enchantements, sorcelleries, superstitions sont en effet autant de catégories anthropologiques facilement repérables dans ces lieux insulaires (*ibid.* 171). Le sacré n'y est aucunement mort et continue à donner un sens au monde. À l'instar les théories sur la « déterritorialisation » selon Guattari et Deleuze (1975) – fréquemment repris pour l'espace multiple caribéen, notamment par Glissant –, qui ont bien montré que « [l]e territoire rhizomatique est sujet à la délinéarisation du temps » (Westphal 2007 : 88), les temporalités résistent à une fixation rigide dans ces zones géographiques¹⁵⁰³. En d'autres termes, il est « impossible d'y dissocier arbitrairement la nature de la culture, le matériel de l'immatériel » (Marimoutou 2006 : 134). Et un ouvrage collectif comme *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan Indien* (2005) montre précisément les multiples manières par lesquelles l'élément

¹⁵⁰² Roger BOZZETTO, "Littérature, émerveillements et critique littéraire" (in Magdelaine-Andrianjafitrimo *et al.* 2005 : 26-28)

¹⁵⁰³ C'est Confiant qui nous rappelle que l'oralité créole se base sur « un univers où le temps chronologique ne compte pas, où il n'est pas mesuré... » (1994 : 175). S'il s'agit là d'une proposition pour l'espace caribéen, d'exemples similaires se trouvent sans aucun doute pour l'océan Indien et les Mascareignes.

fantastique – le surnaturel, le terrifiant, le démoniaque, l'indicible, l'impossible, le sacré... – sert aux littératures indianocéaniques à s'enraciner dans leurs cultures traditionnelles respectives.

Dans ces littératures, en effet, différents niveaux de réalité s'enchevêtrent souvent d'une manière harmonieuse qui reste incompatible avec le *logos* européen. Quand des éléments surnaturels surgissent dans un espace-temps référentiel bien reconnaissable et sur le ton de l'évidence, mais sans pour autant affecter l'ordre du monde, cela peut déranger les théories critiques européennes. On peut se demander avec Terramorsi si ce « *réalisme indianocéanique* »¹⁵⁰⁴ ne serait pas une certaine subversion de l'héritage colonial, celui-ci ayant introduit le réalisme mimétique et sa pseudo-rationalité. Cela étant dit, cette « surnature codée et collectivement admise » (*ibid.*) que sont les croyances ancestrales, les religions traditionnelles et le fonds légendaire est très présente dans les textes littéraires. L'embarras terminologique est donc grand pour ce qui est appelé en raison de son hétérogénéité un « improbable fantastique indianocéanique » (*ibid.* 8), un ensemble de textes où l'on déterminera des éléments surnaturels, étranges, merveilleux... sans pour autant pouvoir parler de genre ou de courant esthétique.

Ce rapport bien particulier au réel a été conceptualisé ailleurs, notamment en Amérique latine et aux Caraïbes. On y trouve par exemple le « réalisme merveilleux », notion créée par l'Haïtien Jacques-Stephen Alexis¹⁵⁰⁵. Alexis s'inspire du « *real maravilloso* », établi en 1949 par le Cubain Alejo Carpentier pour dire, surtout en opposition aux surréalistes européens, la spécificité de l'imaginaire caribéen et latino-américain. Mais il propose un ancrage social plus fort de l'art que son précurseur. Le but est de réconcilier l'argument d'intellectuels radicaux de l'après-guerre en faveur d'un réalisme social avec la reconnaissance que l'imaginaire dans de nombreuses sociétés post-coloniales est ancré dans une tradition vivante du mythique du légendaire, du magique¹⁵⁰⁶. Ce sont donc des bouleversements sociaux et l'idée de la 'décolonisation des esprits' qui imposent une rupture avec les formes narratives et l'imaginaire occidentaux. Ainsi, merveilleux et représentation réaliste sont combinés, posés en filiation naturelle sans que ces logiques paraissent comme antagonistes.

¹⁵⁰⁴ Bernard TERRAMORSI, "Préface. Le surnaturel dans l'océan Indien : les archipels de la différence" (in Magdelaine-Andrianjafitrimo *et al.* 2005 : 6)

¹⁵⁰⁵ Jacques-Stephen ALEXIS, "Du réalisme merveilleux des Haïtiens" (in *Présence Africaine*, n° 8-10, juin-nov. 1956 : 245-271)

¹⁵⁰⁶ Pour Alexis, l'art et la littérature sont censés représenter la culture populaire, un processus qui, dans son élan romantico-révolutionnaire, doit se refuser aux conventions esthétiques. Dans la culture haïtienne – avec son oralité, son lien fort à la nature, au magique, aux mythes –, l'art réaliste doit donc toujours saisir ce rapport particulier à la réalité. Dans son fameux manifeste de 1956, l'appel du poète est alors sans équivoque. Il parle d'« un réalisme vivant, lié à la magie de l'univers, un réalisme qui ébranle non seulement l'esprit, mais aussi le cœur et tout l'arbre des nerfs ! » (Alexis 1956 : 263) et souhaite propager, par une esthétique qui amalgame réalisme et merveilleux, « l'imagerie dans laquelle un peuple enveloppe son expérience, reflète sa conception du monde et de la vie, sa foi, son espérance, sa confiance en l'homme, en une grande justice... » (267).

Né dans les années 1940 et 50 du désir de marier la révolution sociale caribéenne aux traditions locales, le « réalisme merveilleux » est popularisé par certains critiques dans les années 1960 et 70, davantage sous l'étiquette du « réalisme magique » – notion qui prend son origine déjà en 1925 par le critique d'art allemand Franz Roh – pour désigner toute la littérature latino-américaine, par exemple l'œuvre de Gabriel Garcia Marquez. Plus récemment encore, on a même pu l'utiliser (abusivement) pour référer à tout auteur incluant dans ses textes narratifs du matériel mythique ou légendaire issus des traditions culturelles, comme c'est le cas chez Rushdie, le Nigérien Ben Okri ou la Néo-Zélandaise Keri Hulme (Ashcroft *et al.* 2005 : 133).

Si l'on reste dans les espaces créolisés d'Amérique, on se rend compte que les notions autour d'un réel ou réalisme 'merveilleux' ou 'magique' n'ont pas perdu de leur actualité. Pour l'Haïtien René Depestre, il existe dans le carrefour des cultures que sont les Caraïbes une sorte de « métaphysique des êtres et des lieux qui obéit à la logique étrange du rêve »¹⁵⁰⁷. Les propositions de la *Créolité* antillaise s'apparentent également à ces idées : « Notre écriture doit accepter sans partage nos croyances populaires, nos pratiques magico-religieuses, notre réalisme merveilleux » (Bernabé *et al.* 1993 : 40). Il est par ailleurs intéressant qu'une auteure réunionnaise comme Monique Agénor qui souscrit à l'esthétique de la *Créolité* se réfère à la notion du 'réalisme merveilleux'¹⁵⁰⁸. Enfin, Daniel-Henri Pageaux (2001), dans le sillon des travaux de Glissant, utilise le terme de 'néo-baroque' pour les romans des Antilles. Le poète lui-même parle de la « force baroque » (1990 : 47) de la créolisation appelant de ses vœux un éclatement généralisé des imaginaires, un « baroque mondialisé » (*ibid.* 91-94), qui s'opposerait au purisme néo-classiciste et ses prétentions universalistes.

Au bout de ce bref parcours théorique et au-delà de ces terminologies, faisons quelques constats en amont que l'analyse des textes illustrera plus tard. Nos textes s'opposent à l'idée d'une parfaite régularité et d'un ordre constant et fixe, à la conception de phénomènes objectifs et immuables et de causalités rigoureuses. Ils violent parfois les lois naturelles, opèrent un mélange de réalisme mimétique et d'étrangeté irréaliste, déploient une rhétorique de l'indicible. Par moments, ils sont aussi, comme le fantastique, « en rapport direct avec les peurs des

¹⁵⁰⁷ Bozzetto (2005 : 33) cite René Depestre, *Hadriana dans tous mes rêves* (1988).

¹⁵⁰⁸ Agénor se prononce ainsi dans une correspondance avec Loriane DRILLOT-PEDURANT : « comprendre notre monde contemporain à la lueur d'un passé lointain et fabuleux et [...] projeté dans l'univers du "réalisme merveilleux" » (Loriane DRILLOT-PEDURANT, "La manifestation des morts et du diable dans *Zoura femme bon dieu* de J-F Samlong et *Comme un vol de papang'* de M. Agénor : une forme de « surnaturel », de « merveilleux » dans la littérature réunionnaise", in Magdelaine-Andrianjafitrimo *et al.* 2005 : 276)

hommes face au monde et aux autres » (Terramorsi 2001 : 171). Or tout en empruntant à l'esthétique du fantastique, ils n'y correspondent pas entièrement.

Il en est de même en ce qui concerne la présence d'éléments mythologiques et d'autres références en lien avec un univers symbolique et les traditions mauriciennes. Contrairement à une inscription de ce que Valérie Paüs désigne concomitamment comme « surnaturel indien », « sacré indien » et « merveilleux indien » qui est souvent repérable dans de nombreux textes des Mascareignes d'une manière où elle serait tout à fait associée au réel et au naturel¹⁵⁰⁹, de tels éléments sont rares dans les romans que nous traiterons. Des références culturelles, mythiques, religieuses peuvent certes faire apparition, en même temps, elles ne sauront expliquer – loin de là – toute la signification des processus de déréalisation mis en scène.

On devra donc se passer d'étiquettes lors de l'analyse si ce n'est que de voir dans le texte d'Ananda Devi une esthétique qu'elle appelle elle-même le « para-naturel » et qu'elle définit dans une interview de la manière suivante : « je décris une situation et des personnages “réels”, mais la ligne de démarcation avec une autre dimension de pensée et de conscience est très mince, de sorte que s'imbriquent souvent des situations réelles et “sur-réelles” » (Sultan 2001). Comme exemples, elle nomme les métamorphoses qui brouillent les frontières entre humanité et animalité dans *Moi l'interdite* (2000), les femmes dites *mofines* qui sont comme des présences invisibles dans *Pagli* (2001) ou bien les esprits qui entourent les personnages traqués dans *Soupir* (2002), tous généralement créant une certaine ambiance d'angoisse. Si pour Devi l'imbrication et la fusion entre ces différents dimensions et mondes semblent venir « tout naturellement » (*ibid.*), et qu'elle est de surcroît très influencée par son ascendance culturelle indienne, cette écriture « para-naturelle » ne peut, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, être rattachée à une vision du monde indien¹⁵¹⁰. Si nous avons donc là une étiquette, celle-ci reste très floue dans sa conceptualisation et, de plus, elle ne pourra guère correspondre aux textes des autres auteurs.

Le manque d'une théorisation bien précise pour ces romans dont les stratégies scripturales s'écartent plus ou moins du canon de la mimésis n'empêchera bien évidemment pas leur analyse. Au-delà de ces questions terminologiques qui doivent rester ouvertes, nous relèverons donc en quoi consistent ces 'anormalités' esthétiques et représentations déréalisées de l'île. Nous nous interrogerons sur la signification de ces étrangetés dans le texte, de ces intrigues dont émane un certain « sentiment du fantastique », donnant « une perception fugitive, mais

¹⁵⁰⁹ Valérie PAÜS, «Le surnaturel et le sacré indiens dans la littérature réunionnaise et mauricienne : indianisation de l'espace insulaire» (in Magdelaine-Andrianjafitrimo *et al.* 2005 : 411-413)

¹⁵¹⁰ Selon Magdelaine-Andrianjafitrimo (2005b : 435), la création de l'étiquette de « para-naturel » traduirait plutôt un ancrage de Devi dans une conception du réel 'à l'occidentale' duquel son écriture transgressive se dissocie. Car si le « para-naturel » ne se rattachait qu'à une seule vision du monde indien, une telle vision, comme le dit la chercheuse réunionnaise, mettrait à mal automatiquement la séparation et le blocage entre naturel et surnaturel.

envahissante que le monde est autre que ce qu'il paraît, que l'inconnu est la règle et non l'exception »¹⁵¹¹. Car loin d'être la mise en scène de simples fantasmes et délires oniriques, ces écritures inhabituelles constituent des réflexions complexes sur les réalités et les enjeux identitaires de Maurice. Souvent rejointes par les processus d'anti-tropicalisation, ces scénographies de l'étrange s'inscrivent de manière générale dans l'entreprise *postcoloniale* de l'éclatement des espaces et des imaginaires.

Les quatre romans que nous analyserons par la suite à travers le prisme de l'anti-tropicalisation, de l'étrange et de la déréalisation se caractérisent par des dénominateurs communs et les échos entre eux sont multiples. Or, afin de ne pas niveler les différences des textes et pour pleinement s'engager avec les traits particuliers de chacun d'entre eux, nous opterons cette fois-ci pour une discussion successive. Nous verrons dans un premier temps comment *Bénarès* (1999) de Barlen Pyamootoo peut servir d'une part comme exemple paradigmatique pour une déconstruction du prototype de l'imaginaire exotique que constitue *Paul et Virginie* (1788) de Bernardin de Saint-Pierre ; d'autre part comment l'auteur dédouble le lieu mauricien à travers un complexe jeu métaphorique attribuant à son anti-tropicalisation une signification particulière. Enfin, ce sont quelques réflexions sur le style singulier de l'écrivain qui s'imposent. Dans un deuxième temps, nous nous focaliserons sur *Les jours Kaya* (2000) de Carl de Souza qui met en scène les émeutes de février 1999 d'une manière étonnante et très exigeante pour le lecteur constituant une puissante prise de position littéraire qui refuse les lectures faciles de cet événement qui a bouleversé le paysage social de l'île. Un troisième regard sera porté sur l'esthétique « para-naturelle » qu'Ananda Devi donne à lire dans son *Joséphin le fou* (2003), bref roman qui s'articule autour d'une hybridité conflictuelle singulière et qui reste de nouveau très hermétique sur plusieurs plans. Le quatrième et dernier ouvrage analysé dans cette partie sera *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes* (2009) d'Amal Sewtohul qui se différencie à divers égards – son volume, ses procédés langagiers, sa tonalité, l'éthique qu'il véhicule – des trois autres textes. Néanmoins, ce roman s'inscrit également dans des processus d'anti-tropicalisation et de mise à mal du réalisme mimétique par rapport au lieu insulaire. Il constitue une proposition postcoloniale hors du commun dans la production littéraire de l'île au titre qu'on n'en pourra faire l'économie au sujet des éclatement d'espaces et d'imaginaires.

¹⁵¹¹ Terramorsi (2005 : 8) se réfère ici à Julio Cortázar, "Del sentimiento de lo Fantástico" (1970)

VIII.1.2 Une île enveloppée de gris, ou aux antipodes de la pastorale tropicale : *Bénarès* (1999) de Barlen Pyamootoo

VIII.1.2.1 Le lien hypertextuel avec *Paul et Virginie* (1788)

Vijayen Valaydon¹⁵¹² constate l'importance considérable de *Paul et Virginie* (1788) de Bernardin de Saint-Pierre dans les lettres mauriciennes. Le chercheur mauricien souligne qu'il est possible de relever dans la quasi-totalité des romans de l'île des parallèles à cet intertexte¹⁵¹³ fondamental. L'influence serait « incontournable » et chaque écrivain mauricien de langue française se trouverait « presque instinctivement attiré » (Valaydon 2001 : 315) par les ressources qu'offre la pastorale bernardinienne. À sa sortie à la fin du XVIII^e siècle, le succès de l'œuvre est fulgurant au point qu'en peu de temps tout un arsenal de produits dérivés fait son apparition (lithographies, tapisseries, cartes postales, céramiques, figurines, statuettes...) ce qui contribue à façonner une certaine image de l'île de France ou des colonies insulaires sous les tropiques en général. Loin d'être l'apanage du passé, cette image n'est pas tombée dans l'oubli, en Europe de même qu'à Maurice. Si Bernardin s'est certes inspiré du naufrage bien réel du Saint Géran, le 17 août 1744 dans le nord-est de l'île, le roman porte dans une large mesure des traits fictionnels. Malgré cela, on a pu prendre pendant longtemps l'histoire pour authentique. De plus, de nombreux toponymes à Maurice et les appellations diverses d'hôtels, de restaurants et de magasins témoignent de la signification du roman qui enregistre le plus grand nombre d'éditions d'une œuvre littéraire en langue française. On a pu considérer la pastorale comme offrant aux populations déracinées qui constituent l'île un enracinement dans un passé, attribuant à l'œuvre le statut d'un « mythe fondateur, dès le dix-neuvième siècle, de l'identité mauricienne »¹⁵¹⁴. *Paul et Virginie* se retrouve également dans des chansons traditionnelles de séga et Joubert (1991 : 105) fait même état d'une traduction de l'ouvrage en hindi. Dans un article plus récent, on peut lire qu'« [à] force de raconter l'histoire de Paul et Virginie, nombre de Mauriciens ont fini par y croire, allant jusqu'à fleurir la tombe supposée des deux amants »¹⁵¹⁵. Aujourd'hui, le mythe est définitivement récupéré par le tourisme.

¹⁵¹² Vijayen VALAYDON, "La permanence de *Paul et Virginie* dans la littérature mauricienne d'expression française" (in Issur & Hookoomsing 2001 : 315-333)

¹⁵¹³ Comme nous le verrons par la suite, il s'agit plutôt d'un hypotexte selon la terminologie de Gérard Genette.

¹⁵¹⁴ Vivek LOBIND, "Bernardin de Saint-Pierre : *Paul et Virginie*. Note de lecture" (in *Notre Librairie*, n° 114, op. cit. 1993 : 193-194)

¹⁵¹⁵ Olivier PIOCH, "Sur les traces de Paul & Virginie" (in *Océan Indien Magazine*, n°14, Saint Denis de la Réunion, Zanzibar Éditions, déc. 2003-mars 2004 : 58)

Les réflexions de Valaydon sur l'importante influence du roman de Bernardin sur l'évolution et de la littérature mauricienne ainsi que sa perception endogène et exogène jusqu'à nos jours nous inspirent une comparaison avec un texte de l'ultra-contemporain. Or si Valaydon met son hypothèse à l'épreuve à travers des thèmes et des structures narratives récurrents dans les romans mauriciens qui *correspondraient* au schéma bernardinien – l'amour, les contraintes sociales, la révolte, la mort – et s'il propose une analyse sur la *permanence* de ces motifs chez Loys Masson, Humbert et notamment Cabon, nous parlerons plutôt de *rupture* dans nos textes. Parmi les productions récentes à l'anthropologie négative et à l'éthos démystificateur et pessimiste, c'est le roman *Bénarès* (1999) de Barlen Pyamootoo qui se prête particulièrement à l'analyse d'un tel comparatisme, d'un tel rapport hypertextuel. Il nous semble en effet que *Bénarès*, s'il n'est pas le seul texte parmi les productions romanesques contemporaines à démystifier le topos insulaire – loin de là ! –, en est un exemple paradigmatique, et cela à plusieurs égards. Notons par ailleurs que Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004b : 78) remarque aussi que le roman se construit sur le modèle de l'anti-utopie en prenant *Paul et Virginie* comme intertexte fondamental, mais ne propose pas de comparaison systématique. C'est à une telle lecture croisée que nous nous consacrerons par la suite. Cette interprétation devra aussi être évocatrice de la mythification du passé et du lieu insulaire selon Seebaluck que nous avons citée dans l'avant-propos de notre travail.

* * *

Gérard Genette élabore le concept de l'hypertextualité comme une des cinq composantes de la transtextualité qu'il désigne comme « tout ce qui met le texte en relation, manifeste ou secrète, avec d'autres textes »¹⁵¹⁶. L'hypertextualité qui nous semble dans notre cas à l'œuvre est définie ainsi :

Toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire (Genette 1981 : 11-12).

Selon Genette, il est également possible – comme c'est le cas avec *Bénarès* – que le texte B ne parle ni ne cite le texte A. Même sans une telle référence ouverte, l'hypertexte peut évoquer un texte plus ancien sur le plan thématique, ou bien en être déduit à travers des logiques de transformation, désignées traditionnellement comme imitation. Vu ainsi, enfin, tous les textes

¹⁵¹⁶ Cf. Genette (1981 : 7). Parmi les autres composantes de la transtextualité, le théoricien compte l'intertextualité, la paratextualité, l'architextualité et la métatextualité, soulignant que les cinq catégories communiquent et se superposent fréquemment (*ibid.* 14).

seraient hypertextuels et il n'y aurait « pas d'œuvre littéraire qui, à quelque degré et selon les lectures, n'en évoque quelque autre » (*ibid.* 16). On peut aborder un hypertexte tout à fait de manière autonome. Il possède une signification suffisante, quoique pas toujours exhaustive, tout en étant en rapport, aussi subtil soit-il, au texte antérieur : « un hypertexte peut à la fois se lire pour lui-même, et dans sa relation à son hypotexte » (*ibid.* 450). Si l'hypertextualité est donc plus ou moins obligatoire ou facultative selon les textes présents, être ignorant de ce possible lien ampute souvent l'hypertexte de sa véritable signification.

Étant donné que l'hypertextualité du roman de Pyamootoo n'est pas explicitement déclarée dans le roman lui-même, cette mise en lien textuelle dépend, en conséquence, du jugement constitutif et de l'interprétation du lecteur. Dans le cas de *Bénarès*, il nous semble – l'hypothèse de Valaydon en tête – qu'il se pose, quant au modèle traditionnel comme une anti-utopie totale. Avant de procéder à un comparatisme des deux textes, résumons en quelques lignes ce classique de la littérature exotique.

Dans *Paul et Virginie*, Bernardin abandonne la verve dénonciatrice et critique de son *Voyage à l'Isle de France* (1773) quelques années auparavant. Il crée, comme il le souligne dans sa préface, une pastorale égalitariste ultramarine. Dans l'espace mythique de son récit, il vise à établir une fusion de « la beauté de la nature entre les tropiques [et] la beauté morale d'une petite société »¹⁵¹⁷ et manifeste la véracité du roman¹⁵¹⁸. L'intrigue met en scène le destin d'une voyageuse française de haute société qui se retire, après la mort tragique de son mari, dans l'arrière-pays de l'île de France et qui y vit avec une autre femme et deux esclaves une vie simple et contemplative. Les deux amies donnent naissance en même temps à un garçon (Paul) et une fille (Virginie) qui grandissent, dans l'isolement sociétal et la luxuriante végétation tropicale comme frère et sœur. Même si les deux « enfants de la nature » (P&V : 49) sont destinés l'un pour l'autre par les mères, ils sont trop jeunes pour se marier à la découverte de leurs sentiments mutuels. Comme la présence de Virginie auprès d'une tante malade à Paris offre en même temps la perspective d'un grand héritage, les deux jeunes gens doivent se séparer. Ce n'est que trois ans plus tard que Virginie, déshéritée en raison de sa promesse faite au démuné qu'est Paul, retourne dans l'océan Indien. Or à proximité de l'île et à la vue de ses proches qui attendent son retour, Virginie est victime d'un grave naufrage et périt dans les vagues. Après cette tragédie, les autres personnages sont si accablés de chagrin qu'ils suivent tous en quelque temps la fille vertueuse dans la mort.

¹⁵¹⁷ Jacques-Henri BERNARDIN DE SAINT-PIERRE, *Paul et Virginie* (Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1919 [1788] : 1). Les citations suivantes dans le texte seront abrégées par 'P&V'.

¹⁵¹⁸ Cf. « Je puis assurer que celles [= les familles] dont je vais parler ont vraiment existé, et que leur histoire est vraie dans ses principaux événements. Ils m'ont été certifiés par plusieurs habitants que j'ai connus à l'Île-de-France... » (P&V : 1)

L'unité entre idylle naturelle et intégrité morale parcourt l'œuvre entière et les deux protagonistes sont décrits tels Adam et Ève au Paradis avant la Chute. L'entraide humaine, une vie simple et la beauté de physique et de caractère sont autant au centre de l'attention que le leitmotiv de la bonté, des bonnes œuvres et de références bibliques. Notamment Virginie, selon sa devise qu'« on ne fait son bonheur [...] qu'en s'occupant de celui des autres » (47), se révèle comme l'incarnation de l'altruisme qui va aussi loin qu'elle plante, en marchant dans la forêt, des noyaux de fruits qu'elle mange dans l'espoir que le fruit éclora et qu'il pourrait, un jour, servir de nourriture à un passant ou animal (91). Virginie est alors l'incarnation de la « belle Créole » blanche, cette figure mythique pure et en harmonie avec la nature, qui devient *la* représentante des insulaires au XIX^e siècle¹⁵¹⁹ maintenant son caractère exceptionnel jusqu'à nos jours. Le bref roman reste donc à tous égards fidèle à l'objectif de son auteur qui, comme cela est dit dans la préface, veut montrer que le bonheur des hommes consisterait « à vivre suivant la nature et la vertu » (P&V : 1).

Le roman de Pyamootoo en revanche met en scène une errance nocturne de deux jeunes villageois (le narrateur et Mayi) qui veulent, avec de l'argent gagné aux cartes, ramener deux prostituées chez eux. Avec un vieil ami (Jimi), ils vont à la recherche dans la capitale et, une fois leur recherche aboutie, rentrent avec deux jeunes femmes (Zelda et Mina). Plus de la moitié de l'intrigue minimaliste concerne ensuite le chemin de retour où règne une économie complète d'actions et de dialogues, un trajet à l'apparence anodine qui trouve son dénouement non spectaculaire à l'arrivée au village. Dès l'incipit sont évoquées des scènes banales de la vie ordinaire du village éponyme : on parle de foot, de jeux, de petits boulots – pêcheurs, taximen, mécaniciens –, d'hommes qui achètent parfois des femmes, ainsi de suite. Les maisons inhabitées, les fumeurs de cannabis à la plage, des ivrognes immobiles et « collés à la boutique » (8) procurent une ambiance d'atemporalité, de stagnation, de prétendue insignifiance. La critique décrit le roman comme « « road movie » ilien », parle de « simplicité déconcertante », de « sincérité quasi douloureuse » et d'« anodin insolite »¹⁵²⁰. L'univers de Pyamootoo témoigne effectivement d'une certaine « épiphanie de la banalité »¹⁵²¹ et nous reviendrons sur son 'style de l'absence' plus tard.

D'un point de vue stylistique et thématique, *Bénarès* constitue alors une anti-idylle complète au roman exotique en général, à *Paul et Virginie* en particulier. La nature et l'espace où vivent les humains sont parmi les motifs les plus contrastifs des deux œuvres. Chez Bernardin, les

¹⁵¹⁹ Carpanin MARIMOUTOU, "La Belle Créole : notes sur une figure problématique de la littérature réunionnaise" (in Issur & Hookoomsing 2001b : 416)

¹⁵²⁰ Cf. les critiques dans *Nice-matin* (11 avril 1999), *L'Express* (11 février 1999), *L'Humanité* (19 février 1999) et *Sud-Ouest* (2 mai 1999).

¹⁵²¹ Guillaume BRIDET, "Les fantômes de Maurice et la littérature" (in Bonnet *et al.* 2009 : 135)

protagonistes vivent en accord avec leur environnement naturel qui nourrit les hommes (« la terre qui donne paisiblement tant de biens », P&V : 44) et où tout a été créé en harmonie, selon un plan métaphysique : « tout ce qui les environnait, un temple divin, où ils admiraient sans cesse une Intelligence infinie, toute-puissante, et amie des hommes » (41). Il n'est pas étonnant qu'on retrouve le topos du paradis tropical qui est gorgé de couleurs, comme le montre l'extrait suivant :

Diverses espèces d'aloès, la raquette chargée de fleurs jaunes fouettées de rouge [...] semblaient vouloir atteindre aux longues lianes, chargées de fleurs bleues ou écarlates, qui pendaient çà et là le long des escarpements de la montagne [...]. Les eaux qui descendent du sommet de ces roches formaient, au fond du vallon, ici des fontaines, là de larges miroirs, qui répétaient, au milieu de la verdure, les arbres en fleur, les rochers, et l'azur des cieux. (*ibid.* 32-33)

Il est une chose de célébrer et sublimer ce lieu tropical dans toute sa splendeur chromatique, sa nature débordante, sa fascination maritime, de le peindre comme l'éden sur terre. Or de l'autre côté, est-il vraiment possible, en toute prétendue objectivité et réalisme, de se débarrasser de ces éléments qui paraissent depuis la perspective européenne ou occidentale comme exotiques, et ce de manière inhérente ? Une fois de plus on pense au dilemme évoqué par Confiant (1994) et la difficulté (voire l'impossibilité) de se défaire – à l'usage de certaines représentations – des perspectives exogènes et exotisantes ainsi que leurs possibles soubassements idéologiques, leur éventuelle aliénation discursive et identitaire.

Pyamootoo de son côté réussit ingénieusement à défaire Maurice de ces représentations stéréotypées inhérentes. Dans *Bénarès*, point de trace d'un ciel azur, d'une brillante écume des vagues ou d'arbres fleuris, mais uniquement un gris oppressant et omniprésent : « Le ciel était d'un gris monotone. Probablement la mer l'était elle aussi et tout ce qu'il [= Mayi] pouvait voir en bas [...]. Mais il ne regardait qu'en haut, le ciel gris et monotone » (15). Le seul contraste chromatique du roman est fourni par la description exhaustive des roses dans le jardin de la maison close qui semblent être désespérément éclairées afin de lutter contre l'obscurité (19-20). La monotonie, l'uniformité et l'absence de toute coloration qui caractérisent le récit sautent particulièrement aux yeux dans un autre extrait. Le narrateur¹⁵²² souligne que même d'éventuelles taches de couleur auxquelles on pourrait s'attendre paraissent grises, glauques et pâles : « Dehors, tout était gris. La route, les champs, les maisons et même les gens. Et il ne faut pas s'imaginer la moindre tache rouge ou bleue ou jaune, les taches aussi étaient grises » (73). Ni image carte postale, ni placée comme simple décoration non plus, la nature est chargée d'un autre sens. Son immobilisme presque métaphysique semble dire rien de moins que la tragique et

¹⁵²² Notons qu'il s'agit donc, par rapport à l'hypotexte bernardinien, d'une « transvocalisation » (Genette 1981 : 237), c'est-à-dire d'une transformation de la troisième à la première personne.

monotone condition humaine. Le lecteur cherche donc en vain le cocotier majestueux ou la forêt vierge. Il ne trouve que quelques buissons épineux ou des amas de déchets :

[Le sentier] était bordé de ronces et d'arbustes [...]. Au dessus de ma tête, des sacs en plastique tourbillonnaient. Quelques-uns, probablement les mêmes, s'accrochaient aux fils électriques ou s'en détachaient à chaque fois que le vent se levait (28).

Même le topos identitaire des champs de canne, qui revêt un important symbolisme dans la littérature de l'île, n'apparaît dans *Bénarès* qu'à travers le prisme généralisé du gris.

Un autre élément essentiel de cette astuce narrative et esthétique de Pyamootoo – au-delà de la comparaison hypertextuelle –, est le fait qu'il échappe ainsi à l'omniprésente thématique de la multiculturalité mauricienne, qui, on le sait, apparaît souvent sous l'image 'néo-exotique' de la 'diversité des cultures'. Or, dans le roman, les nombreuses personnes rencontrées lors de la quête et sur le chemin du retour ne sont guère décrites, et encore moins évoquées quant à leur appartenance ethnique. On ne trouvera aucune représentation du communautarisme ou de la mosaïque culturelle dans *Bénarès*, mais uniquement « des silhouettes silencieuses » (42), qui errent tels des zombies et se fondent dans l'obscurité englobante. Les gens ne surgissent qu'en passant, sous des lampadaires, comme des ombres, marquées par le destin, aux « visages défaits » (80). Même le profil de leur conducteur Jimi paraît au narrateur comme s'il était « d'un autre âge, et irréel » (56).

Or revenons à la relation hypertextuelle avec *Paul et Virginie* et d'autres motifs contrastifs. Ainsi, chez Bernardin, l'île est riche d'agréables arômes, et de senteurs vivifiantes et de savoureux parfums (« Aux environs, l'herbe de baume, dont les feuilles sont en cœur, et les basilics à odeur de girofle, exhalaient les plus doux parfums », P&V : 37). Dans *Bénarès* au contraire, les épices et les bonnes odeurs de la nature ont disparu. Ils sont remplacés par la puanteur du caniveau et des flaques d'eaux crasseuses¹⁵²³, et même de la jeune Zelda n'émane qu'un « mélange de sueur et de parfum qui avait des relents de fleurs fanées, tombées au fond d'un vase, oubliées » (54).

Bien évidemment, l'ouïe du lecteur saisit des voix et tonalités tout à fait différentes dans les deux romans. Ici, on trouvera les sons harmonieux de l'idylle tropicale (« [ils] jouissaient [...] du murmure des fontaines, et des dernières harmonies de la lumière et des ombres », P&V : 34) avec ses oiseaux hauts en couleurs qui, telle une ode à la création divine, « saluaient tous à la fois l'astre du jour par mille et mille chansons » (46). Là, surgissent des bruits sombres et

¹⁵²³ Cf. « le long d'un canal qui sentait l'huile rance et l'eau fétide » et : « Le sol aussi était humide, il était même couvert par endroits de flaques d'eau et de cafards qui allaient de travers d'une flaque à l'autre » (Pyamootoo 1999 : 33)

indéfinissables qui contribuent à l'omniprésente ambiance ténébreuse et oppressante. Non pas de superbes perroquets, mais d'obscurcs chauves-souris qui évoquent chez le narrateur énigmatique des vampires :

[M]ais surtout on entendait toutes sortes de bruits. Il y en avait plusieurs qu'il me semblait entendre pour la première fois et qui m'ont paru aussi mystérieux qu'un idiome obscur. J'ai pensé à des taupes, à des chauves-souris et à tous ceux qui vivent dans le noir. J'ai même pensé à des vampires et aux cris que ça pouvait pousser (*Bénarès* 62).

N'oublions pas non plus, à l'évocation de la faune et flore, quelle image différente est peinte des chiens, un motif très répandu des littératures du Sud. Dans *Bénarès*, il est question de quadrupèdes anthropomorphes à l'apparence innombrable. Avec leur aboiement « féroce » et « furieux » (31), ils rôdent, telles des silhouettes menaçantes, en meute et répandent la peur (31, 33), luttent entre eux (73) et attaquent des véhicules (81). Paul et Virginie en revanche sont retrouvés, après s'être égarés dans les bois, par leur chien qui porte un nom très évocateur : « Fidèle était à leurs pieds, aboyant, hurlant, gémissant, et les accablant de caresses » (P&V : 27).

À considérer les différents topoi des deux œuvres et la représentation divergente de l'homme dans son rapport à l'environnement, un dernier regard comparatif s'impose : celui de savoir comment la nuit est donnée à lire, ce qui, nous l'avons dit, prend chez Pyamootoo une dimension cruciale. C'est en effet par le filtre de l'obscurité qui surplombe la quasi-totalité de l'intrigue que l'anti-tropicalisation du roman se manifeste avec force. Les mots « ombres » et « silhouettes » (27, 31, 38, 42, 62, 85...) sont les leitmotifs d'une île énigmatique et difficile à reconnaître. Sur la route, les impressions sombres défilent : hommes solitaires, chantiers, maisons délabrées. Les contours de la nature se perdent dans le flou de la nuit qui est « trop sombre pour deviner quoi que ce soit » (49). À tous égards, Maurice devient un lieu fantomatique et dystopique. Abstraction faite de l'aspect central que l'auteur échappe à travers cette mise en scène nocturne à une éventuelle description exotisante à la lumière du jour, la nuit prend l'allure d'un motif d'une extrême angoisse et claustrophobie. Elle est donc l'expression de l'état d'esprit et d'âme des protagonistes : « Pas une étoile, rien que de l'obscurité qui voilait tout, même la ligne d'horizon. C'était troublant à quel point le ciel avait pu se transformer en si peu de temps » (66). Aussi bien pour les personnages que pour le lecteur, la nuit est tellement présente qu'elle se mue en fil conducteur du texte.

Au XVIII^e siècle, au contraire, la nuit est décrite dans toute sa splendeur. La lune et les astres créent une ambiance idyllique et contemplative tout à fait unique :

Il faisait une de ces nuits délicieuses, si communes entre les tropiques, et dont le plus habile pinceau ne rendait pas la beauté. La lune paraissait au milieu du firmament, entourée d'un

rideau de nuages que ses rayons dissipaient par degrés. [...] Les étoiles étincelaient au ciel, et se réfléchissaient au sein de la mer. (P&V : 67-68)

Une lecture croisée entre les deux œuvres serait enfin incomplète sans une description des protagonistes et de leurs caractéristiques. Non seulement on constate une saillante économie de langage entre les personnages dans *Bénarès* qui diffère des dialogues explicites dans *Paul et Virginie*. Cela correspond par ailleurs à leurs aspects physiques : Paul est un jeune homme vigoureux qui nage vaillamment jusqu'au dangereux récif tandis que Mayi est un pêcheur « de deuxième division » (8) parce qu'il n'ose pas aller au-delà du lagon. Mais ce qui nous intéresse davantage ici c'est la disposition morale et éthique des personnages. La bonté humaine, l'altruisme avec sa dimension religieuse est omniprésente dans l'hypotexte et de nombreux extraits soulignent notamment les qualités de Virginie qui fait entièrement honneur à son nom. La bonne conduite de la protagoniste a déjà été prophétisée lors de la naissance (« Elle sera vertueuse, dit-elle, et elle sera heureuse », P&V : 10) et la fille se fait sienne une maxime qu'on lui rappelle sans cesse (« Songe que nous ne sommes sur la terre que pour exercer la vertu », 54). Comble de la grandeur d'âme, elle accepte plutôt de mourir que de s'exposer à la honte en enlevant lors du naufrage ses vêtements lourds ce qui aurait pu lui sauver la vie. Le narrateur lui prête les propos pathétiques suivants qu'elle fait parvenir à son amoureux depuis le ciel :

Ô Paul! La vie n'est qu'une épreuve. J'ai été trouvée fidèle aux lois de la nature et de la vertu. J'ai traversé les mers pour obéir à mes parents ; j'ai renoncé aux richesses pour conserver ma foi ; et j'ai mieux aimé perdre ma vie que de violer ma pudeur. (130)

Il est clair que l'intrigue principale de *Bénarès* constitue un contraste fondamental avec l'éthos religieux et les injonctions édifiantes de *Paul et Virginie*. Il semblerait qu'il règne le principe qu'il faut se dépêcher de vivre dès qu'on gagne trois sous. Il est certes vrai que nous ne trouvons pas chez Pyamootoo une masculinité prédatrice, décadente, alcoolique, avide de sexe comme c'est par exemple le cas chez de nombreuses écrivaines mauriciennes, nous l'avons vu. Cela dit, l'idée des deux hommes cherchant à tout prix, avec de l'argent gagné au jeu, des prostituées est en opposition éclatante avec la pastorale bernardinienne. Tout cela s'inscrit évidemment dans l'ambiance généralisée de l'apathie, de l'immobilisme, de la déchéance mis en scène dans *Bénarès* où les existences sont décrites comme des « somnambules » (21), des « fragments » (38), comme « regard[ant] d'un air désœuvré » (25). De plus, les deux jeunes femmes qui exercent un « métier qui n'est pas commode » (39) sont bien entendu aux antipodes de l'immaculée Virginie. Zelda n'a que 16 ans et vante son jeune âge (54) tandis que Mina est déjà

mère. Quand celle-ci parle, visiblement émue, de son enfant¹⁵²⁴, cela ne déclenche pas de réaction particulière chez les deux hommes à l'allure apathique.

Finalement, il nous paraît intéressant de jeter un regard sur l'attitude des protagonistes quant à des thématiques significatives telles la justice et la mort. Ainsi, chez Bernardin, malgré de doutes temporaires sur la providence divine en raison de la noyade tragique de Virginie, on finit par voir un sens profond dans la mort de la fille. Lors de son enterrement qui prend une dimension transcommunautaire – nous l'avons déjà évoqué ailleurs –, la protagoniste « réunit toutes les religions autour de son tombeau », (P&V : 118). Elle est vénérée comme une Sainte au point que certaines jeunes filles veulent la suivre dans l'au-delà :

Il fallut mettre des gardes auprès de sa fosse, et en écarter quelques filles de pauvres habitants qui voulaient s'y jeter à toute force, disant qu'elles n'avaient plus de consolation à espérer dans le monde, et qu'il ne leur restait qu'à mourir avec celle qui était leur unique bienfaitrice. (118)

Ici, la vie n'est qu'une épreuve destinée vers la mort et ceux qui auront été fidèles aux préceptes de la nature et de la vertu, seront dûment récompensés dans l'au-delà. À la fin de l'intrigue, ce sont donc à la fois Paul, les deux mères, leurs esclaves et même le chien fidèle qui meurent par compassion tandis que la méchante tante dans la France lointaine, symptomatiquement, dépérit atrocement et voit toute sa fortune partir dans les mains de parents non aimés.

La mort est également un sujet central dans *Bénarès*, mais le narrateur qui est le seul à prendre position, adopte ici une attitude tout à fait différente. Même s'il ne se donne pas une allure de nihiliste – ne prétend-il pas être allé à Bénarès, la ville sainte indienne ! –, la mort ne constitue aucun acte métaphysique pour lui. Il se positionne clairement contre le concept hindou du paradis : « J'ai essayé de lui [=Zelda] faire comprendre que ce n'est pas pour le paradis qu'on meurt, que c'est pour rien du tout » (65). Dans le Maurice de Pyamootoo, toute sacralité semble perdue ; l'île est en attente de sa mort, une mort dénuée de sens. Nous reviendrons à cet aspect central du roman de dire l'île par le détour à travers l'astuce esthétique du dédoublement avec la ville indienne.

La comparaison des deux œuvres montre que l'île mise en scène dans *Paul et Virginie* est complètement introuvable dans *Bénarès*. Le roman contemporain est loin de toute idylle pastorale, de tout lieu d'un amour romantique, vertueux et éternel où l'homme s'épanouirait en consonance avec les paysages et les éléments. Le seul volontarisme qui anime les personnages

¹⁵²⁴ Cf. « « J'ai un fils qui joue au foot aussi », elle parlait bas comme si elle craignait d'être entendue [...] on dirait un ange vraiment... » Elle avait parlé de plus en plus fort, avec parfois des éclats de voix, et tout son corps tremblait à présent. Ses épaules surtout, elles frémissaient en des gestes nerveux, qui lui donnaient un air maladif. » (Pyamootoo 1999 : 51)

apathiques et monologiques est la recherche de la consommation, du jeu et de la sexualité. La luxuriante végétation tropicale ne sert pas à dire une providence divine, mais le ciel, la terre et la mer s'amalgament dans un gris désolant. Pyamootoo ne donne pas à lire une nature qui enchante et des hommes qui sont heureux, mais des maquereaux, des ivrognes, des silhouettes errantes qui ne prennent qu'une forme obscure et lugubre dans la faible lumière des lampadaires, des existences malheureuses qui sont chassées par des meutes de chiens dont, par ailleurs, elles se distinguent à peine. Ce sont les nombreuses scènes de ce genre qui imposent l'idée de l'étrangeté et de la déréalisation à la lecture. Les hommes perdent leur forme et traits réels ; ils deviennent eux-mêmes des ombres, des êtres mus par l'instinct, des fantômes.

On constate donc sans aucun doute, par rapport à la représentation traditionnelle du topos exotique une évidente « démystification » (Genette 1981 : 405) et on peut être enclin de voir dans l'hypertexte une « dévalorisation » (*ibid.* 393) de l'espace insulaire. Or, si l'on prête l'oreille à l'auteur lui-même qui considère son roman comme « une déclaration d'amour à [son] pays »¹⁵²⁵, un tel jugement doit être révisé. La dévalorisation, la démystification, l'anti-tropicalisation doivent avant tout être considérées comme une rupture avec les attentes du lectorat occidental. C'est lui qui sera déboussolé à voir une île-fantôme qui ne sert aucun cliché et encore moins des stéréotypes fantasmatiques, des personnages apathiques qui semblent incapables de communiquer, une intrigue des plus plates. Et pourtant c'est exactement dans cette banalité, dans cette simplicité dans cette apparente insignifiance que repose, osons-le terme, l'authenticité du roman. Pyamootoo donne à lire l'homme sans fioriture, sans ornement, sans discours élaboré. Comme dans son deuxième roman, nous le verrons, ce sont les petites gens et leur existence quotidienne dans ce qu'elle a de plus ordinaire – leurs soucis, peines et mélancolies, mais également leurs joies, aussi secrètes, intimes et silencieuses qu'elles soient – qui l'intéressent. Or sans aucun doute, tout cela reste en-dessous de la surface d'une première lecture. Aussi étrange que puisse s'avérer l'effet de lecture de son roman, derrière l'anti-tropicalisation et tout l'apparent pessimisme se dévoile un hommage très caché à son île.

Comme nous l'avons dit, *Bénarès* peut se lire certainement de manière tout à fait autonome, sans aucun rapport avec l'intertexte bernardinien. Si l'auteur de *Paul et Virginie* crée d'ailleurs délibérément une utopie ultramarine, on ne soupçonne pas chez Pyamootoo un dessein manifeste d'une anti-utopie. Notons en plus que la posture de l'anti-tropicalisation et la démystification de l'image touristique paradisiaque est investie de manière plus ou moins

¹⁵²⁵ Cf. "L'esprit littéraire mauricien" (15 déc. 2003) [en ligne] : < <http://www.lexpress.mu/services/archive-9565-lesprit-litteraire-mauricien.html> > (article non signé)

explicite par plusieurs auteurs, entre autres chez Collen (1997), Devi (2002, 2006) et Appanah (2004). Nous l'avons déjà vu lors de certaines analyses des chapitres précédents et une grande partie des textes discutés dans ce dernier chapitre ont recours à de telles esthétiques déconstructrices. Ces textes prennent alors toute leur signification par rapport à des mythifications contemporaines comme celle présentée dans l'avant-propos.

Or ce qui frappe dans l'anti-tropicalisation dans *Bénarès*, ce n'est pas seulement l'anthropologie négative et pessimiste – insalubrité, corruption des mœurs, athéisme... – qui s'oppose à l'éthos utopiste, mais notamment l'impression d'étrangeté et de confusion que dégage le texte. En d'autres mots, nous avons d'une part bien quitté le paradis et nous nous retrouvons dans un espace contemporain avec ses multiples chocs socio-économiques et humains ; mais de l'autre, le *hic et nunc* ne peut paraître autrement que dans de contours flous et voilés, tordus et bizarres. Ce décalage est intensifié par le laconisme et la banalité que semble célébrer l'auteur et l'entreprise aussi ingénieuse que particulière de donner à 'voir' l'île la nuit.

Si *Paul et Virginie* met en place une représentation « d'un certain monde créole, d'une certaine douceur de vivre, d'un certain rapport au monde fondé sur l'harmonie de la nature » (Marimoutou 2006 : 134), de tels clichés ne sont pas voués aux gémonies de nos jours, loin de là. Les textes à l'eau-de-rose et enjoliveurs de la beauté de la vie insulaire continuent à être reproduits, sans parler des discours médiatiques et touristiques. Et c'est pour cette même raison, pour cette permanence des logiques représentationnelles exotiques qu'une lecture croisée en porte-à-faux avec l'intertexte fondateur, comme nous venons de la faire, peut trouver toute sa signification. Car établir le lien dissociatif sur les plans thématique, formel et linguistique entre les deux textes permet de constituer un espace dissonant qui enrichit l'hypertexte et qui lui confère enfin une plus grande complexité¹⁵²⁶.

Chez Pyamootoo, Maurice ne ressemble donc aucunement aux « images du terroir » ni à cette île « typique, folklorique, exotique, touristique » sur laquelle avait ironisé le personnage artiste chez Sewtohul plus haut ; c'est, au contraire, un espace des plus désolants. À ce sujet, *Bénarès* se situe aux antipodes de la vitalité d'autres romans 'insulaires' de la francophonie, notamment ceux de la *Créolité*.

Par la suite, nous verrons que la démystification – au-delà de la référence hypertextuelle avec *Paul et Virginie* – est encore intensifiée par la polysémie toponymique du titre du roman qui permet un éclatement fort des imaginaires et une stratégie inventive pour évoquer Maurice 'par le détour'.

¹⁵²⁶ Genette observe à ce sujet que « l'art de « faire du neuf avec du vieux » a l'avantage de produire des objets plus complexes et plus savoureux que les produits « faits exprès » : une fonction nouvelle se superpose et s'enchevêtre à une structure ancienne, et la dissonance entre ces deux éléments coprésents donne sa saveur à l'ensemble » (1981 : 451).

VIII.1.2.2 Dédoublément d'imaginaires : Maurice comme île moribonde

À côté de – et en lien avec – l'hypertextualité et l'esthétique de l'anti-tropicalisation dont nous venons de parler, la partie la plus créatrice et la plus significative de *Bénarès* se trouve toutefois dans le dédoublement des imaginaires effectué. Dès le départ, Pyamootoo brouille les pistes avec son titre qui renvoie un lectorat non mauricien certainement davantage à l'Inde qu'à l'île. Or si nous apprenons vite qu'il s'agit du petit village d'où viennent les protagonistes, la Bénarès en Inde, la ville sainte des Hindous qui s'y rendent pour mourir, fait effectivement son apparition après deux tiers du texte. Pour meubler la conversation avec les filles, le narrateur raconte son supposé voyage dans la Bénarès du sous-continent. « Et c'est comment Bénarès ? » (64) demande une des prostituées et au fur et à mesure se dresse un lien entre les espaces mauriciens et indiens au point que les deux Bénarès se superposent.

Il est vrai que les motifs de la déchéance, de la stagnation, de la paralysie sont déjà bien présents dans le roman avant cette mise en lien entre les lieux. Le paysage est décrit comme « désert à perte de vue », comme « endormi » et « immobile » (55-56) et le narrateur insiste sur le fait que la route sur laquelle ils se trouvent est complètement « déserte » (62). Non seulement leur village, même la capitale prend l'allure d'un espace complètement vide, ressemble à une « ville en guerre » (18) et sous couvre-feu. Mais quand ils traversent des petits villages, les panneaux publicitaires des magasins paraissent « morne[s] et sinistre[s] » (61) et les hommes – ou plutôt les silhouettes errantes – sont captifs de leur « oisiveté » (55). Un extrait traduit parfaitement cet état de choses :

La rue ressemblait à une salle d'attente. Des hommes, jeunes pour la plupart, y déambulaient, mais à la manière de ceux qui tournent en rond, dans un mouvement qui avance à peine [...]. Ils semblaient indifférents à tout, sauf à leurs pas qu'ils couvaient du regard [...]. Ils n'étaient pas très causants en tout cas, certains paraissaient même déprimés, c'est fatal quand on tourne en rond (57).

Ce sont en particulier ces mystérieux êtres d'ombres qui contribuent, nous l'avons dit, à l'ambiance généralisée de la déréalisation. De plus, l'image de la mort est aussi suggérée par la description que donne Jimi de leur petit village exposé à la décrépitude. Ses réminiscences nostalgiques du bon vieux temps culminent dans la description de ce qui reste de nos jours de la vieille usine de canne à sucre : la cheminée qui ressemblerait à un « monument aux morts » (43).

Cela dit, cette démystification et ces représentations moribondes s'intensifient et prennent toute leur signification à travers le mouvement narratif qui superpose les lieux mauricien et indien. À travers l'œil du narrateur, ils se mélangent et se nourrissent mutuellement. Ainsi, les isotopies de la stagnation, de l'univers irréel, vague et incertain obtiennent de nouvelles

connotations. Les quadrupèdes qu'on a du mal à distinguer des humains rappellent, lors de leur « chasse à l'homme » (31) le Cerbère, et la rue qui ressemble à une salle d'attente devient l'antichambre du Hadès. Pendant leur retour en voiture, le motif de la mort se généralise de plus en plus et les contours entre les lieux semblent de plus en plus flous. Les propos de la citation suivante s'inscrivent donc manifestement dans les extraits présentés jusqu'alors et montrent que les impressions de voyage du narrateur contribuent enfin à caractériser l'île elle-même, ses habitants et son avenir. Une île en sursis, où se dessine une lente attente de sa propre mort :

Puis j'ai parlé des mourants eux-mêmes et j'ai dit combien ils sont vieux et malades pour la plupart, et pauvres. « On les voit partout qui *n'attendent* plus que la mort », et j'ai réfléchi quelques instants à ce qu'on peut faire en pareil cas, « et en l'attendant, ils *déambulent* dans les ruelles *sombres* et [...] passent le temps qui leur reste à *contempler* le Gange. On dirait des *oisifs*, on les croirait à la plage... Mais surtout on les voit aux abords des temples et d'autres lieux sacrés, où *ils font la queue* pour une prière ou pour une bénédiction. Ils semblent *absents, indifférents* aux files qui avancent *lentement*, qui font parfois plus d'un kilomètre de long. Plus rien n'existe autour d'eux, ni la pluie, ni *l'air* qui est *une fumée noirâtre*, ni le soleil qui brûle. On ne voit qu'eux, ils sont *seuls* [...], *seuls sur une terre qui ne les enfantera plus*. Ils sont un peu comme les maisons de Bénarès, *fatigués d'avoir trop vécu*, usés par la chaleur et par les moussons, *lézardés*... Et je ne te parle même pas de toute la *misère* qu'ils endurent et de toutes les *injustices* qu'ils subissent de la part des hommes, car il faut voir comment on les traite parfois. *Comme des chiens* qui se disputent des restes et qu'on *pourchasse* à coups de pierre et à coups de bâton. (68-69, nous soulignons)

À travers un lexique à connotations très négatives, le narrateur donne ici le scénario d'une humanité en déclin. Les motifs de l'attente, de l'essoufflement, de l'obscurité, de la solitude, de la chasse, de la monotonie, de l'injustice dont témoigne l'extrait très dense se réfèrent aux deux univers. Par des comparaisons plus ou moins explicites, les hommes en Inde s'amalgament à ceux dans l'île, les paysages et infrastructures des géographies se superposent et l'humanité s'animalise. Le lecteur est effectivement susceptible à confondre les Hindous à Bénarès, qui, seuls, indifférents et misérables, déambulent en attente de la mort, avec les nombreuses présences apathiques et fantomatiques de l'île, décrites parfois avec les mêmes expressions, nous l'avons vu dans le passage cité une page plus haut. Plus le roman progresse, plus cette superposition de lieux et d'imaginaires devient évidente. Les personnages semblent comme enfermés dans un univers moribond et à travers les perceptions du narrateur – « j'ai regardé la route que la lumière des phares éclairait faiblement. Je me suis figuré le Gange, le santal et des fleurs fanées qui descendent lentement le fleuve » (75) – le véhicule des héros prend l'allure d'une barque qui semble transporter les voyageurs damnés vers l'au-delà. L'observation, près de leur point d'arrivée, que la nuit serait « peuplée de revenants » (85) est sans équivoque. La déréalisation est complète : les hommes ressemblent aux animaux et aux fantômes. Le discours initial de la quête d'*eros* est complètement remplacé par celui du *thanatos* et atteint son apogée au terminus à Bénarès et son « monument aux morts » (91).

On voit donc que les représentations de Maurice sont densifiées à travers un discours par le détour qui rend le tableau démystificateur du roman encore plus inexorable. En même temps, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004b : 87), si l'évocation de ce monde des morts permet de rattacher le roman à un imaginaire occulte et ainsi à la tradition orale des contes de l'océan Indien, il ne s'inscrit pourtant aucunement dans une folklorisation qui jouerait le jeu de la tradition multiculturelle dans l'île. Il est donc évident que la signification du texte de Pyamootoo repose ailleurs. Un double symbolisme semble découler du décentrement métaphorique qu'opère l'auteur.

D'abord, le parallèle rend plus fort le discours social du texte. Car même sans volontarisme identitaire, sans hauteur idéologique et sans inscription 'ethnotextuelle', le minimalisme de *Bénarès* a une dimension très politique. C'est le déclin de l'industrie de la canne à sucre dans les années 1970 qui a poussé le village mauricien à la déchéance. Après le licenciement des ouvriers, il ne reste que deux cents habitants et les quelques infrastructures qui demeurent reflètent la dégradation : « il faut voir à quel point ces bâtiments sont délabrés » (43). Ainsi, les injustices, l'exclusion et la paralysie socio-économiques qu'a déclenchées la fermeture de l'usine chez les villageois sont évocatrices de la mise à l'écart des castes basses en Inde. Ces exclus sont traités « comme des chiens » (70) et même chassés des mouroirs pour dormir dans la rue (75). Le fait qu'à Maurice, on ne distinguerait pas les ombres des gens de celles des chiens renforce ce parallèle. La métaphore des morts fait subtilement paraître l'île de Pyamootoo comme victime de l'esclavage, du colonialisme et d'un capitalisme 'prédateur'.

Au centre de ce discours social se trouve la représentation de la canne à sucre. La canne, nous l'avons dit, n'est guère présente dans *Bénarès*. Elle n'est ni symbole des servitudes plantationnaires du passé, ni « plante du paradis »¹⁵²⁷, mais rien qu'un décor gris et désolant qui s'inscrit dans la symphonie banale des paysages fantomatiques que traversent les personnages : « des silhouettes effilées que le vent couchait ou emportait comme des ombres fuyantes » (62). Or, la canne entre en jeu à travers le récit du conducteur Jimi qui raconte aux deux filles le passé du village. On avait beau travailler dur autrefois, mais l'usine faisait partie de la vie sociale au point que les ouvriers préféraient s'y faire photographe plutôt que chez eux. Ce « repère » quotidien était « comme une maison » (48) et ils y avaient le sentiment valorisant « de ne faire qu'un avec la terre » (47). L'identification avec le lieu s'était poursuivie après la fermeture et ceux qui sont restés à Bénarès se retrouvaient souvent à l'usine pour se rappeler « le bon vieux temps » (47). La description de Jimi qui ancre les identités dans le lieu rappelle la « territorialisation » de Deleuze et Guattari, c'est-à-dire la reconnaissance de l'espace comme un lieu qui sert d'abri et de sécurité contre la menace du désancrage. Dans les réminiscences

¹⁵²⁷ Jean-Louis JOUBERT, "Canne à sucre et vanille. Plantes du paradis ?" (in *Notre Librairie*, n° 143, op. cit., 2001a : 43-46)

nostalgiques du personnage, lieu et histoire ne peuvent être dissociés. Si le pays apparaît ainsi comme un « espace accepté, conquis et finalement revendiqué comme élément fondamental dans la construction de l'identité » (Simasotchi-Brones 1999 : 86), la déchéance de l'industrie de la canne met à mal cette identité et équivaut à une « déterritorialisation » identitaire. De plus, il est intéressant de voir que le récit de Jimi donne l'impression que les événements se sont déroulés hier alors que la fermeture de l'usine a eu lieu déjà 30 ans auparavant, bien avant la naissance des protagonistes (44). Cet effet d'atemporalité que donne le roman et qui est renforcé par le motif d'un voyage en voiture qui ne semble jamais vouloir finir ne fait que soutenir l'ambiance de la déréalisation du texte.

Comme souvenir de ce destin socio-économique et identitaire qui a frappé de nombreuses régions de l'île, il ne reste que la cheminée, à l'apparence funèbre. D'une part, le « lieu de mémoire » devient symbole d'un subtil discours engagé chez Pyamootoo. Le fait que la cheminée fut non seulement rénovée, mais aussi agrandie après la fermeture de l'usine apparaît comme l'expression que les planteurs blancs voulaient s'inscrire dans les chroniques locales. La dénonciation des personnages – « Laisser leurs noms dans l'histoire, voilà ce qui les préoccupe dans la vie » (44) – compte parmi les extraits-clés pour dire subtilement des engrenages néocoloniaux dans lesquels Maurice et notamment les petites gens sont pris. Sans aucun doute, le roman dit ici une certaine permanence des clivages socio-économiques et ethniques, à l'intérieur¹⁵²⁸ et à l'extérieur de l'île¹⁵²⁹, tout en évitant des clichés faciles.

Mais d'autre part, l'image de cette ruine qui a déclenché le récit du passé clôt notamment le roman. Les restes fantomatiques de l'usine deviennent l'horizon d'attente des deux prostituées – et du lecteur. Il est étonnant que le dénouement du texte sobre s'annonce joyeux et conciliateur : le sifflement gai de Jimi semble s'étendre sur toute la plaine ; la large route à l'entrée du village est bordée d'immenses « cannes en fleur » (90). Or cette image de beauté et de fertilité s'avère comme éphémère et doit enfin céder à celle du squelette de la cheminée et son aura angoissante :

¹⁵²⁸ À titre d'exemple, quand Jimi raconte le travail dans la canne, il souligne que les propriétaires « criaient comme cent des ordres qui claquaient comme des insultes » (Pyamootoo 1999 : 48). Suivant son discours, la dépendance des sucriers blancs a bel et bien continué après 1968 au point que le personnage pensait « que les blancs étaient tous méchants [...] avant qu'il ne rencontre des touristes » (48). Ailleurs, le narrateur lui-même avait remarqué qu'il se sentait « comme sur une autre planète » (24), car les touristes étaient toujours gentils avec lui, contrairement à ses attentes. Au sujet de ces deux extraits, l'auteur souligne lui-même sa propre expérience en France. Il affirme dans une interview (in *Polystyrène*, mai 1999) qu'à l'instar de ses personnages, il devait se défaire d'une certaine généralisation vis-à-vis des Blancs une fois arrivé en Europe.

¹⁵²⁹ Nous pensons aussi à un autre extrait, à savoir la présence d'un grand navire dans le port de la capitale (cf. Pyamootoo 1999 : 15-16). Ce navire qui signifie à première vue pour les protagonistes que le prix des prostituées monte et qu'ils sont impuissants quand le marché du sexe se 'libéralise' face à une demande extérieure, peut, nous semble-t-il, être lu de manière plus générale, comme symbole des dépendances postcoloniales de Maurice.

« Ça, c'est la cheminée du moulin » a dit Jimi en ralentissant. « Vous la trouvez comment ? ».
« On dirait vraiment un monument aux morts » a répondu Mina en faisant trembler légèrement sa voix. « Ça me donne des frissons dans le dos. » (91)

Non seulement le roman de Pyamootoo capte-t-il l'air du temps en écrivant, à l'instar d'autres auteurs contemporains, « sur fond de crise, de mutation et peut-être de mort de la société de plantation » (Joubert 2001a : 45). Mais l'image dans l'excipit rappelle aussi de nouveau le symbolisme funèbre le long du roman et les échos de la Bénarès mythique. Envahie au fur est à mesure par une pesanteur étrange et atemporelle, l'errance nocturne sans véritable action trouve donc son apogée aussi peu spectaculaire que désillusionnée dans ce tableau final qui suggère que l'île, à l'instar de son miroir indien, est en attente de la mort.

Au-delà d'une telle perspective profondément pessimiste, on ne devra enfin pas oublier un autre aspect à première vue paradoxal du dédoublement. L'homonymie des deux toponymes a beau être évocatrice de métaphores négatives et généraliser le motif de *thanatos*. Or la comparaison des deux Bénarès donne lieu à un échange, crée un discours qui permet aux personnages d'échapper, ne serait-ce que temporairement, à la mort. Décentrer les imaginaires en racontant des ailleurs unit en effet les personnages autrement très économes de leur parole. À travers son récit, le narrateur se rapproche de Zelda et affirme qu'ils étaient « comme deux amis qui s'étaient retrouvés après une longue séparation, deux voyageurs qui venaient d'échanger quelques-unes de leurs errances, quelques souvenirs sur leur route nocturne ». Et de poursuivre : « Je me suis dit que c'est sûrement pour des histoires qu'on voyage, pour avoir quelque chose à raconter aux gens qu'on aime » (70). Dans toute la misère généralisée de l'ici et de l'ailleurs, on trouve une bulle d'humanité ; une certaine complicité se crée.

Mieux que cela, le sujet prend la tournure d'un véritable dialogue entre espaces et cultures, un partage et une traduction des imaginaires. Le narrateur se demande s'il n'est allé à Bénarès « rien que pour eux, pour qu'un jour ils fassent le voyage eux aussi » (76). Un des Indiens « voyait double désormais », tandis qu'un autre est « ébloui » par le récit du narrateur, et qu'un autre encore se montre fier d'habiter un des deux endroits « peut-être parce qu'il avait le sentiment de s'ouvrir au monde, de faire partie d'un réseau en quelque sorte... » (76). Que le protagoniste avoue enfin d'avoir menti, d'avoir inventé des paysages pour les Indiens quand il ne savait plus quoi répondre à leurs questions, « pour qu'ils fassent travailler leur imagination à eux » (78), cela ne fait que souligner son discours. Finalement, ce n'est plus important de connaître la version 'réelle' des événements : entre l'Inde racontée aux Mauriciens, Maurice raconté aux Indiens, les deux enfin racontés au lecteur, ce qui compte avant tout, nous dit le roman, c'est le pouvoir de la fabulation, le pouvoir de la transmission et de la médiation. Il importe certes de souligner que les deux Bénarès ne font que procurer des rêveries fugaces aux auditeurs respectifs. Ni le lieu mauricien, ni la ville indienne ne sauront vraiment se transformer

en un réel espoir, en une utopie qui résoudrait les apories identitaires. L'homonymie dissout la stabilité et solidité insulaires et mène à une ambiance de la morbidité dont les personnages ne peuvent se défaire. Cependant, la clé finale pour déchiffrer le roman de Pyamootoo – au-delà de toute démythification et déréalisation – repose à nos yeux ailleurs : peu importe la négativité omniprésente, ce sont l'ouverture, le dialogue et la mise en relation entre les êtres humains dans un monde à l'apparence inhumain qui donnent toute la signification au texte.

Comme plusieurs citations l'ont déjà montré, l'univers fictionnel lacunaire et mal défini de Pyamootoo – que ce soit au niveau de l'espace-temps, de l'intrigue, du titre, de l'identité des personnages – implique une stylistique particulière. Les divers traits par lesquels se caractérise son roman, que ce soit l'étrangeté, l'anti-tropicalisation, la démythification ou la déréalisation, sont en effet intensifiés par une prose minimaliste et dépouillée qui doit étonner dans le champ littéraire francophone et à laquelle il nous semble indispensable de consacrer quelques réflexions supplémentaires.

VIII.1.2.3 Pyamootoo, ou le 'style de l'absence'

Si un penseur comme Glissant peut postuler un bouleversement et une réforme de la littérature des pays du Sud à travers un investissement de l'oralité afin de « faire trembler comme par un tremblement de terre l'écriture » (1994 : 116), on peut dire que Pyamootoo orchestre ce bouleversement par défaut. Ses textes se caractérisent en effet comme étant aux antipodes de l'esthétique de la *Créolité* et d'autres polyphonies littéraires 'néo-exotiques'. Si l'idée de s'approprier, de 'déconstruire', 'violer', de 'subvertir' et d'habiter la langue du 'centre' par des particularités propres aux 'périphéries' fait partie des procédés typiques de nombreuses productions francophones, l'auteur mauricien ne semble aucunement souscrire à un tel l'usage langagier et stylistique. Dans ses romans, on cherchera en vain une 'luxure toute tropicale', des jeux carnavalesques, des langages socio-idéologiques (Bakhtine), des variétés linguistiques, des particularismes syntaxiques, un enracinement dans l'oralité ou une créolisation du texte. Ses deux romans *Bénarès* (1999) et *Le tour de Babylone* (2002) révèlent une anti-tropicalisation et une étrangeté à travers un français sobre, dépouillé, atonal, 'neutre' qui doit

paraître en décalage total avec l'univers de référence. La critique désigne le langage de Pyamootoo comme « précis et sans fioritures » ou « minimale, lyrique autant qu'implacable, nette et foisonnante » et parle de « beckettien », « transparent » et de « pages en suspension qui, lentement, inéluctablement, vont vers le blanc »¹⁵³⁰. L'auteur lui-même se compare aussi avec Beckett et souligne que *Bénarès* serait « un texte sans style »¹⁵³¹. Si d'autres poétiques hybrides des littératures émergentes ont pu perdre leur caractère subversif, l'économie stylistique du romancier est une subversion d'un autre genre, car décevant complètement les attentes traditionnelles d'un lectorat des littératures du Sud. Les romans de Pyamootoo témoignent d'une certaine « déterritorialisation dans l'expression » pour reprendre l'expression de Deleuze et Guattari (1975 : 34) et ce que les critiques disent à propos du langage de Kafka et de Beckett semble également s'appliquer à notre romancier. Dans le cas de Kafka, ils parlent de « sobriété » et d'un « vocabulaire [...] desséché » ; pour Beckett, ils constatent qu'il « procède à force de sécheresse et de sobriété, de pauvreté voulue, poussant la déterritorialisation jusqu'à ce que ne subsistent plus que des intensités » (*ibid.* 35). Il paraît donc que l'auteur mauricien, lui aussi, pratique une « étrange pauvreté qui fait du français une langue mineure en français » (*ibid.* 43). Regardons donc comment tout cela se manifeste dans le texte.

Dès l'incipit¹⁵³², *Bénarès* donne à lire un français tout à fait distant et 'froid' où chaque mot semble précieusement compté et où le « ton neutre » (17) se transforme littéralement en leitmotiv. Les diverses citations faites plus haut témoignent toutes de cette neutralité et il va sans dire que celle-ci va de pair avec l'absence de toute dramatisation de l'intrigue. Le lecteur, nous l'avons vu, est en permanence déçu quant au comment et pourquoi des choses, les personnages ne communiquent pas ou mal, les rares questions ne trouvent que des réponses laconiques : l'écriture lacunaire de Pyamootoo qui ne sert aucunement à un quelconque suspense contribue à cette étrangeté généralisée du texte. L'isotopie du silence et du langage étouffé consolident cette économie stylistique. Des expressions comme « murmuré » (44), « petit cri étranglé » (45), « marmonné » (44), « voix qui trainait » (44), « le silence » (49, 66) ou « sa voix [...] étrangement voilée » (49) sont omniprésentes dans *Bénarès*. Notamment Mayi semble frappé de mutisme, mais Mina n'en est pas être en reste¹⁵³³. Souvent, la communication n'offre que « des éclats de voix » (51) et il n'étonne guère que les silhouettes dans la rue ne sont « pas très causant[e]s » (57) ou « silencieuses » (42). L'usage fréquent de point de suspension

¹⁵³⁰ Cf. critiques dans *L'Alsace* (11 mars 2002), *La Marseillaise* (24 avril 2002) et *Le Nouvel Observateur* (11 février 1999).

¹⁵³¹ Cf. interview in *L'Express*, Maurice (27 juin 1999)

¹⁵³² Nous ne nous focaliserons ici que sur *Bénarès*, le second roman de Pyamootoo correspondant à une stylistique similaire.

¹⁵³³ Cf. « Il ne parlait pas » (Pyamootoo 1999 : 12), « Tu ne parles pas beaucoup » (28), « tu ne parles pas ? » (49), « elle parlait bas comme si elle craignait d'être entendue » (51), « Mina [...] lui parlait à mi-voix [...], sa voix n'était qu'un bourdonnement délicat, dénué de sens » (63).

(24, 28, 33, 46...) s'inscrit également dans cette isotopie du non-dit et du silence. En écho à la terminologie des théoriciens du discours romanesque, on est tenté de parler ici non pas de *polyphonie*, mais de *polymutisme*.

On pourrait donc se référer à ce que Roland Barthes a fameusement désigné comme une « écriture au degré zéro » ou « écriture blanche » (1972 : 55). À l'instar de Camus dans *L'Étranger* – auquel le sémiologue se réfère –, Pyamootoo utilise en effet une « langue basique, également éloignée des langues vivantes et du langage littéraire proprement dit ». Barthes la décrit ainsi :

Cette parole transparente [...] accomplit un style de l'absence qui est presque une absence idéale du style ; l'écriture se réduit alors à une sorte de négatif dans lequel les caractères sociaux ou mythiques d'un langage s'abolissent au profit d'un état neutre et inerte de la forme ; la pensée garde ainsi toute sa responsabilité, sans se recouvrir d'un engagement accessoire de la forme dans une Histoire qui ne lui appartient pas (*ibid.* 56).

Si, de tout évidence, notre romancier mauricien ne s'emploie pas à la neutralité du journaliste, lui aussi, « perd volontairement tout recours à l'élégance ou à l'ornementation » (*ibid.* 56-57). Quand il souligne par ailleurs dans une interview que « [l]a littérature n'a pas besoin de style »¹⁵³⁴, cela fait écho quasi littéral aux observations barthésiennes. Suivant les analyses de Pierre Zima, c'est aussi le terme de l'« indifférence »¹⁵³⁵ qui s'impose à la lecture de Pyamootoo. Il est clair qu'on ne pourra situer l'auteur mauricien dans la même crise de valeur de ces écrivains occidentaux qu'analyse Zima dont l'indifférence des textes ne se comprend qu'en lien avec leur situation historique et sociolinguistique précise. Nous y trouvons toutefois des parallèles, notamment à travers ce narrateur indifférent, neutre et impassible, qui, d'une tonalité tout à fait objective, « accepte la réalité telle qu'elle est : avec ses causes inexplicables, ses hasards, sa fatalité » (Zima 1988 : 50).

Le Mauricien semble vouloir se soustraire au 'lieu commun' du lien entre langage et identité (culturelle). Ses romans évitent l'équation « Sans langage dans la langue, donc sans identité » des concepteurs de la *Créolité* (Bernabé *et al.* 1993 : 47) et ne deviennent quasiment pas l'objet d'investissements interlinguistiques. Pyamootoo essaie d'échapper au dilemme que voit Barthes à propos du « langage réel ». On dirait qu'il ne veut pas que l'homme ou le personnage littéraire soit livré, offert ou trahi par son langage et que « le premier mot le signale, le situe entièrement et l'affiche avec toute son histoire » (Barthes 1972 : 59). Il semble imperméable à ce « rêve » d'un langage littéraire qui rejoindrait « la naturalité des langages sociaux » et à cet « acte littéraire le plus humain » pour un écrivain qu'est « l'appréhension d'un langage réel » (*ibid.* 60).

¹⁵³⁴ Cf. *Le Soir*, Bruxelles (27 février 1999)

¹⁵³⁵ Pierre V. ZIMA, *L'indifférence romanesque. Sartre, Moravia, Camus* (Université Paul Valéry Montpellier, 1988)

Différent d'autres auteurs postcoloniaux et aussi de son île – même si, de manière générale, les entreprises créolisantes ou interlinguistiques sont souvent très discrètes dans le roman mauricien –, il ne dit pas un quelconque 'carambolage de langues', une situation de l'entre-deux, une quête identitaire de et à travers la langue. Il ne semble pas rentrer dans le phénomène que Lise Gauvin (2001) désigne comme la « surconscience linguistique » de l'écrivain francophone et sa réflexion sur le rapport langue-littérature-identité. La seule marque de ce 'style de l'absence' et de la transparence est sa syntaxe elliptique et fragmentaire. Dans *Bénarès*, dès l'incipit, nous trouvons de curieux enchainements parataxiques parfois longs d'une page. Sans conjonctions et séparés par de simples virgules, ces constructions peuvent paraître étranges, comme le montre l'exemple suivant : « Le jour se levait quand j'ai aperçu Mayi, il longeait le champ de cannes en traînant les pieds et en baissant les yeux, il semblait réfléchir à quelque chose de profond... » (8). On peut dire que les textes de Pyamootoo ne souscrivent ni à un francotropisme, ni à des stratégies d'hybridation, mais plutôt à une absence de tout signe distinctif, autrement dit, un certain « démarquage » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004b : 92).

On aura donc des difficultés à retrouver des traces de l'univers référentiel chez l'auteur. L'auteur non familier avec Maurice ne saura reconnaître les rares mentions toponymiques dans *Bénarès* et c'est seul le lexème « une topette de rhum » (23) qui laisse transparaître une marque francophone, car appartenant au 'français des îles'¹⁵³⁶. Dans *Le tour de Babylone* (2002) que nous traiterons plus tard, on trouve quelques indices de plus qui renvoient à l'univers tropical (indianocéanique) et créolophone : « arak » (25, 85), « moque » (25), « vétiver » (58), « goyavier » (14), « où ça en est ? » (68). Mais là encore, le minimalisme est de mise. À la fin du deuxième roman, on constatera également un jeu très subtil avec le lexème 'barres de jour' renvoyant, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, à l'expression non pas mauricienne, mais réunionnaise 'bardzour' (2004c : 156) ce qu'on peut en effet considérer comme une entente très secrète avec un lecteur local. Cela dit, le créole n'a en aucun cas la fonction iconique que peut lui revenir chez la plupart des écrivains des espaces créolophones. Nullement porteur d'une identité collective ou d'un quelconque exotisme, le créole n'agit chez Pyamootoo que comme un « discours latent » et « un lieu erratique » (*idem* 2004b : 93 et 2004c : 162) ; presque imperceptible, il ne creuse la langue que de la plus discrète des manières. Il est certes problématique de considérer le style de Pyamootoo comme 'universel' – comme on peut le lire sur la quatrième de couverture du *Tour de Babylone* –, car on sait qu'il s'agit là d'une définition occidentale qui sert de référence canonique, une sorte de *Leitkultur* dans « la littérature mondiale des lettres » (Casanova). Cela étant dit, comme le dit Bridet, cette posture de « l'écriture d'une aventure [qui] laisse la place à l'aventure d'une écriture » (2009 : 130) que

¹⁵³⁶ Valérie MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, "Une mise en scène de la diversité linguistique: comment la littérature francophone mauricienne se dissocie-t-elle des nouvelles normes antillaises" (in *Glottopol*, n° 3, 2004c : 155)

pratique l'écrivain mauricien se fait selon un usage littéraire typiquement français depuis les années 1950 et notamment d'auteurs qui empruntent au style du Nouveau Roman et publient chez les Éditions de Minuit. Il va sans dire que ce « démarquage » par rapport au créole n'est possible que dans le texte littéraire qui échappe aux logiques de la monstration visuelle, car « le langage réel » doit s'imposer dans le support filmique, comme le révèle clairement l'adaptation cinématographique du roman en 2006 par l'écrivain lui-même¹⁵³⁷, où tous les acteurs parlent créole...

Chez Pyamootoo l'imaginaire mauricien est déréalisé par le simple fait de peindre l'île de nuit, de nous faire suivre une série de micro-événements sans aucune dramatisation et de limiter le lecteur au champ de vision restreint d'un narrateur introspectif et quasi mutique. Si la rupture repose notamment au niveau de la représentation – les isotopies de la stagnation, de l'errance, de l'obscurité, de l'isolement, ainsi que la duplication topographique –, son 'écriture blanche' s'inscrit dans une telle esthétique de l'étrange pour créer enfin une ambiance presque absurde. Par ailleurs, avoir privilégié *Bénarès* pour les considérations stylistiques ne doit pas cacher le fait que nous retrouverons ces mêmes traits dans son deuxième roman. De plus, Pyamootoo n'est certes pas le seul Mauricien à souscrire à cette écriture minimaliste¹⁵³⁸, mais il nous paraît son représentant paradigmatique, notamment en raison de ses autres particularités esthétiques de ses textes.

Si l'on suit Bakhtine qui souligne que le locuteur dans le roman serait toujours, à divers degrés, un « idéologue » et que ses paroles seraient toujours un « idéologème » (2001 : 153), force est de constater que cette signification sociale émane de manière très subtile chez Pyamootoo. La sobriété stylistique, la posture contemplative et la quasi-absence de réflexions et de prises de position vont certes de pair avec l'apparente insignifiance de l'action. Or ce manque d'expressivité ne veut pas dire manque de sens. Car il y a des espaces d'irréalité qui s'ouvrent de manière tout à fait imprévisible dans le texte ; il y a des « sorcières allégoriques [qui] se cachent au sein de ce quotidien trivial » pour reprendre l'expression d'Erich Auerbach¹⁵³⁹. Et c'est dans toute cette anti-tropicalisation et déréalisation que se dessine un « idéologème » pessimiste : l'image d'une île frappée par le néocolonialisme, un lieu de l'obscurité, de la stagnation, de la

¹⁵³⁷ Barlen PYAMOOTOO, *Bénarès*, Production (ARTCAM INTERNATIONAL), Distribution (Pyramide), 75 min, 2006.

¹⁵³⁸ On pense en particulier à De Robillard dont on a analysé ailleurs *L'homme qui penche* (2003) et qui continue cette même exploration minimaliste et sobre dans son deuxième roman *Une interminable distraction au monde* (2010).

¹⁵³⁹ Erich AUERBACH, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* ([trad. de l'allemand par Cornélius HEIM], Paris, Gallimard, coll. « tel », 1996 [1968] : 467). Le philologue se réfère au *Rouge et le noir* (1830) de Stendhal.

monotonie, de l'omniprésence de la mort. Nous sommes très loin ici d'un éloge d'une vitalité insulaire. Cela étant dit, ce tableau désenchanté traduit non seulement une certaine mélancolie, mais est finalement un hommage de l'auteur à sa terre natale. En dévoilant une « réalité que l'on masque »¹⁵⁴⁰, Pyamootoo fait preuve d'un engagement littéraire voilé qui transforme son 'je' énonciatif cryptique en la métaphore d'une quête identitaire collective qui se dit à peine.

Après cette lecture en trois temps d'un bref roman qui peut certainement être considéré comme ayant instauré – ou au moins contribué à – un certain renouveau esthétique dans la production littéraire de l'île, consacrons-nous à l'analyse d'un texte non moins étonnant et déroutant. Il s'agit du roman *Les jours Kaya* (2000) de Carl de Souza.

VIII.1.2 Entre onirisme, parole sociale et excès consommateur : *Les jours Kaya* (2000) de Carl de Souza

Les jours Kaya est un roman qui met en scène les émeutes qui se sont produites en février 1999 suite au décès en prison dans des circonstances douteuses du chanteur populaire créole Kaya. Nous avons déjà analysé la portée politique et identitaire de cette « affaire Kaya », notamment dans le cadre plus large du « malaise créole ». Le texte de De Souza n'est toutefois pas très explicite à ce sujet. Il se présente comme un récit à la troisième personne, mais focalisé majoritairement sur Santee, une fille hindoue de seize ans, qui est à la recherche de Ram, son petit frère de onze ans, qui n'est pas rentré après l'école. C'est donc par les yeux d'une jeune villageoise, complètement étrangère à l'univers citadin et au monde des adultes que le lecteur découvre au fur et à mesure les événements politiques et sociaux qui deviennent la toile de fond, une fois de plus, d'une histoire de quête initiatique et d'une errance nocturne. Santee parcourt les rues et les bars, tombe sur diverses personnes, passe la nuit dehors avant de se laisser entraîner, le lendemain, par un jeune Créole (Ronaldo) avec lequel elle participe à des cambriolages et à la libération d'un prisonnier. Si la protagoniste finit par retrouver son frère, l'intrigue prend sa fin tragique quand Santee et Ronaldo périssent dans l'incendie d'un centre commercial.

¹⁵⁴⁰ Cf. interview in *Polystyrène* (mai 1999)

De Souza dit les événements de février 1999 de manière très subtile, en observant comme à la loupe l'itinéraire confus d'une fille qui suit machinalement et inconsciemment le cours des choses qu'elle est incapable d'interpréter. Cette focalisation très précise ainsi qu'un style singulier rendent la lecture des *Jours Kaya* très exigeante. L'exigence vient d'une certaine impénétrabilité, de l'hermétisme et l'opacité d'un roman dont l'élément esthétique structural est une déréalisation déclenchant des effets de lecture très étranges. On ne pourra que rejoindre Magdelaine-Andrianjafitrimo (2005b : 436) pour qui les termes « ambiguïté », « égarement », « désorientation » et « défamiliarisation » caractérisent le texte. Nous proposerons donc par la suite d'analyser les manifestations principales de cette déréalisation et de déterminer son fonctionnement dans l'économie générale du récit.

La curieuse quête d'un personnage apathique

Dès le départ, il règne un certain flou, un flottement dans le décor, une nébulosité concernant l'intention des actions, le pourquoi et comment des événements. Certes, une fille se rend à la ville pour ramener son petit frère de l'école. Mais pourquoi le garçon n'est-il pas rentré ? Pourquoi se passent-ils des choses bizarres autour d'elle ? Tout nous est dévoilé par tranches – il faudra par exemple attendre la page 100 pour apprendre l'âge exact de Santee et de Ram – et en même temps, on reste prisonnier du champ de vision de l'héroïne qui visiblement ne sait lire les événements, voire ne semble s'en soucier tant elle est focalisée sur sa mission.

Or elle sait bien qu'« il se passait donc quelque chose d'inhabituel » (11) et est avertie du danger de se rendre en ville comme jeune fille, mais elle ne s'interroge pas : « Elle ne cherchait pas à comprendre, il ne fallait pas, ce n'était pas son rôle, elle était là par hasard » (17). On verra que cette idée des « départs inexplicables » (80) devient en effet un leitmotiv et en même temps la particularité du roman. Pourtant les signes inquiétants sont bien là : les gens se hâtent dans la rue, quittent la ville et ont des comportements curieux, la radio appelle à venir chercher les enfants à l'école, les fourgons de police circulent tandis qu'hurlent les sirènes au centre-ville, et on entend même des explosions. Une certaine irréalité et étrangeté se créent donc déjà d'entrée de jeu, car le lecteur est contraint au regard d'une héroïne qui perçoit cette réalité « sans savoir pourquoi » (13). La ville, elle, se présente comme un espace sémiotique omniprésent, mais manifestement difficile à comprendre, comme le dit Santee elle-même : « cette ville dont il ne fallait pas interpréter hâtivement les signes » (16). Par des discussions de passants, des extraits à la radio et la télévision, on saisit à droite et à gauche des rumeurs et des bouts d'informations

vagues, sent l'annonce d'une calamité qu'on situe mal. On s'étonne du manque de curiosité de la fille qu'on doit attribuer à son enfermement dans le monde rural. Mais pourquoi ne demande-t-elle à personne ? Au contraire, elle se fait toutes sortes de réflexions banales, retourne en arrière et digresse dans ses pensées. Sa démarche timide et mutique est celle d'un automate dont la mission devient la seule motivation aveugle. Elle suit alors des personnes, se laisse entraîner au fil de ses instincts et de renseignements lacunaires. Les détonations qu'elle entend sont attribuées à l'orage produit par l'anticyclone dont parle la speakerine (20). Si cela lui suffit à donner « une logique au monde » (20), le lecteur en revanche peine à comprendre. Il reste constamment sur sa fin, flotte dans le vague face à un narrateur qui semble jouer avec cette indétermination, ces lents dévoilements, ces explications remises à plus tard (ou à jamais). De ces horizons limités et de cet écart entre l'attente d'un lecteur et la conscience de la protagoniste naissent moins un suspense qu'une étrange tension.

Il n'est pas étonnant que l'incapacité ou le refus de saisir la réalité s'intensifient la nuit. Une fois le voile proverbial de l'obscurité tombé, la « sécurité [...] éphémère » (12) que confère la présence des passants diminue, les formes et contours se dissipent : « elle avait la nuit aux trousses, une nuit silencieuse, une marée noire qui effaçait tou[t] » (20). De nouveau – on pense à *Bénarès* –, la nuit amplifie la déréalisation. La perception devient encore plus difficile pour la petite villageoise : « Santee ne connaissait pas de ville la nuit. En fait, elle ne connaissait pas de nuit du tout » (39). Il ne surprend donc guère que les hommes deviennent silhouettes et perdent leurs traits¹⁵⁴¹, et que la polyphonie – comme dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) – avec ses voix et ses bruits difficiles à déchiffrer devienne encore plus perturbante. Les choses commencent alors à se bousculer.

L'héroïne rencontre deux Taïwanaises qu'elle comprend à peine et qui l'amènent à un night-club où l'on semble connaître Ram. Quand on apprend que des prostituées – que Santee ne perçoit pas comme telles – et le gérant du night-club attendent Ram tandis que la fille n'est pas étonnée de l'estime qu'on a dans un tel lieu pour son frère, le lecteur doit être complètement perdu. La confusion n'est dissipée que dix (!) pages plus tard quand Santee – détachée et presque indifférente – apprend que 'Ram' est le nom non pas de Ramesh, mais de Rambo, un Créole qui est blessé dans des bagarres et est ramené agonisant dans une scène houleuse qui finit par le quasi-viol de l'héroïne et l'incendie du night-club. Si l'imbroglio est certes résolu, le long passage garde son étrangeté, car reflétant un monde à l'envers aux gens confus et abrutis où non seulement une adolescente peut penser que son frère de onze ans fréquente des night-club, mais où des adultes « accept[ent] cette évidence » (27) qu'une jeune fille indienne puisse être convoquée par son grand frère – de plus un Créole – dans un tel lieu.

¹⁵⁴¹ Cf. par exemple : « Santee se rapprocha pour distinguer les visages, sans succès » et : « Peut-être n'avait-il [= le taximan] pas de visage » (De Souza 2000 : 19, 39)

De Souza multiplie ces scènes nébuleuses, incompréhensibles, décalées. Dans la précipitation, Santee tombe sur un taximan blanc – de surcroît au nom de Robert de Noir –, mais l'étonnement mutuel de cette rencontre hors du commun est gardé à l'intérieur des personnages¹⁵⁴². Robert est un personnage excessif et excité, se désignant comme « *vicomte* » (50), et qui chante la singularité de la nuit, avec ses explosions et incendies : « c'est une nuit unique [...] T'auras jamais une autre nuit comme celle-là, Shakuntala, c'est une nuit qui t'appelle dehors [...], c'est la nuit qui a besoin de toi. Elle a besoin des gens, alors, pour lui tenir compagnie, ils allument des feux çà et là » (39). Il la bombarde d'un monologue farfelu, n'arrête pas de plaisanter et se délecte du chaos comme d'un spectacle. Il est tout à fait symptomatique que sa désignation de la protagoniste par le nom de Shakuntala ne vient aucunement de la référence culturelle indienne classique¹⁵⁴³ –, mais n'est que banale référence cinématographique. Quand il l'amène ensuite au théâtre devant lequel des acteurs costumés traînent faute de pouvoir donner leur représentation, l'extravagance et la démesure culminent de nouveau. Visiblement, ces figures sont une autre mosaïque d'un carnaval bizarre, glauque et confus, d'un grand *teatro mundi* où les barricades des *Misérables*¹⁵⁴⁴ se superposent à la réalité dans les rues mauriciennes. Dans une telle logique de déréalisation, il ne semble plus disproportionné de comparer – comme le fait Santee – l'incendie d'un magasin aux feux spectaculaires des champs de cannes avant la récolte (47). Tout devient relatif, rien n'étonne. La scène de destruction ne l'interroge pas plus que la mort de Rambo. L'incendie du night-club, le pillage d'un restaurant (48), des saccages et des routes coupées (53) laissent le lecteur incrédule et ne font qu'intensifier l'étrangeté. Tandis qu'on a le sentiment d'un monde social gagné par le chaos où tout pourrait arriver, les personnages semblent quelque peu déconnectés, en tout cas à peine préoccupés. La remarque de Robert ne peut qu'être partagée : « on est déjà dans le rêve, pas vrai ? » (41). Quand, après quelques virées en voiture, la fille pensive lui apprend enfin son dessein – « Je dois retrouver mon frère » (51) – même l'étonnant taximan est stupéfié. C'est à ce moment qu'arrive la 'coupure de pellicule', que le récit s'interrompt comme s'il tombait le rideau d'un premier acte d'une pièce curieuse qui ne continue que le lendemain matin.

Il faudra donc attendre jusque-là pour que le lecteur – mais toujours pas la protagoniste – saisisse l'ampleur des événements. Si ceux familiers avec Maurice ont déjà pu trouver certaines allusions très subtiles en cours de route¹⁵⁴⁵, de plus du titre bien évidemment, tout ne devient

¹⁵⁴² Cf. « un taxi conduit par un Blanc c'est pas courant » (De Souza 2000 : 37), « les Blancs [...] ne sont pas chauffeurs de taxi » (49), « j'attendais pas une Malbar une nuit comme celle-là » (41).

¹⁵⁴³ 'Shakuntala' renvoie originalement à la pièce éponyme du poète classique sanskrit Kalidasa et est issue du *Mahabaratha* (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2005b : 441).

¹⁵⁴⁴ Les références intertextuelles dans le roman – comédiens en uniformes et en guenilles, une petite fille en haillons au nom de Cosette... – permettent en effet d'établir un lien avec l'œuvre d'Hugo.

¹⁵⁴⁵ On trouve en effet des allusions plus ou moins subtiles à Kaya. Quand, la nuit approchant, Santee veut « rester dans la lumière » (De Souza 2000 : 20), on peut y lire un renvoi à son tube "Simè la limière" (1992) avec une

plus clair que quand il est question de « Kaya, le chanteur qu'on avait retrouvé mort mystérieusement dans sa cellule » (57). Cela étant dit, la lumière du jour n'apporte aucune progression vers la transparence – qui ferait de l'irréalité nocturne dont nous venons de parler un 'simple' dispositif de suspense. L'étrangeté n'est pas dissipée, bien au contraire ; la folie de la journée s'avère encore pire que celle de la nuit. Santee se réveille en effet avec des trous de mémoire et seule dans le taxi – on apprendra plus tard que Robert s'est suicidé (68) 'expliquant' *a posteriori* sa manie – et se lie en curieux couple avec un jeune cambrioleur créole (Ronaldo). Dans un univers chaotique où tout dialogue fait défaut et où la communication échoue, il n'est que symptomatique que Santee appelle son nouvel ami par défaut 'Ronaldo Milanac' en raison du tatouage « RONALDO MILAN AC » (59) qu'il porte sur le bras, renvoyant à son idole de football. Elle ne fait que suivre le cours des choses. Ainsi, elle cambriole avec Ronaldo un magasin de chaussures tandis que des femmes sortent d'un supermarché pillé avec des caddies remplis de surgelés, et ne réagit aucunement quand elle reconnaît dans la camionnette du SAMU le corps mort de Robert sans toutefois – une étrangeté de plus – se rappeler son nom. Tout se passe dans le désintérêt et l'insouciance, rappelant quelque peu la mollesse du narrateur dans *Le tour de Babylone* (2002) quand on lui vole les affaires. Dans une telle atmosphère atonique malgré la gravité du contexte, les rares questions ne trouvent pas de réponse ; on agit, on suit, sans véritable raison¹⁵⁴⁶.

Le climax non pas de l'histoire, mais de l'esthétique de la déréalisation survient alors dans le jardin Balfour, un petit parc déserté surplombant un profond ravin. La focalisation s'est progressivement déplacée vers Ronaldo qui, épuisé par les saccages et l'alcool, s'endort. À son réveil, Santee s'est transformée en princesse et c'est là que s'ensuit un jeu de séduction où les deux dansent des chorégraphies d'un film indien, font l'amour et où la protagoniste semble devenir un personnage dans le conte d'un vieux savant anglais excentrique qui chassait des singes dans les parages. Les allusions aux animaux sont nombreuses – éléphants, gazelles, lions, serpents, singes... – tandis que les mouvements des personnages se figent, puis les scènes reprennent de plus belle. La description du narrateur, rare intrusion auctoriale et dramatique de ce genre, souligne toute l'étrangeté de la situation : « c'était un jardin de rires dans un faubourg de la ville en feu [...] c'était des jours sans histoire et sans lendemain, et nul ne sut lequel prit l'autre » (78). On s'imagine aisément la scène à travers un mouvement de caméra qui s'éloigne vers la verticale pour donner une vue panoramique : ici le parc, un huis clos édénique aux

métaphorisation emblématique de la 'lumière' comme 'justice'. La tournure-clé de la chanson des « chemins de lumière » (57) est par ailleurs manifestement dite plus tard dans le roman et il est très symbolique que lors de la libération du jeune prisonnier Augustin, celui-ci « sort dans la lumière » (108). Bien avant, l'extrait musical « *I got to have kaya now, got to have kaya now...* » (39, 47), renvoyant à la chanson "Kaya" (1978) de Bob Marley qui signifie 'marihuana' en jamaïcain, peut également être considéré comme une préfiguration.

¹⁵⁴⁶ Cf. « Et pourquoi faut-il qu'on y retourne à la ville ? Ronaldo Milanac n'avait pas de réponse à ça, il fallait revenir vers la ville, c'est tout. » (69)

agissements bizarres, là la ville en proie à la catastrophe, les deux lieux renvoyant l'un à l'autre pour constituer un tout confus et inquiétant d'une occurrence rare dans la littérature mauricienne. Dans ce lieu, à suivre les pensées de Santee, « la raison n'a pas de place » (78) et c'est à ce moment, au plus tard, que le lecteur est perdu. Tout cela revient-il à des rêves, des hallucinations ? Et si c'est le cas, pourquoi ces visions surgissent-elles ? À quels personnages exactement les attribue-t-on ?... Ces onirismes ne peuvent plus être le simple reflet des confusions nocturnes, du délire de la ville. Pris dans ce tourbillon d'images qui restent inexplicables, on assiste ensuite à une invasion de singes-enfants parmi lesquels Santee reconnaît Ram avant que la fille, métamorphosée en oiseau, ne suive les singes dans le ravin de la Grande Rivière. Les animaux sautent dans les bassins, pêchent, jouent tandis que Santee est perdue dans ses réflexions. Lors des retrouvailles avec son frère, le manque de dialogue dévoile, une fois de plus, un étrange rapport entre les personnages et on attendra donc en vain le pourquoi et comment de la fugue. Au contraire, c'est la fille qui semble accomplir une sorte de rite d'initiation dans l'eau. Dans les yeux de Ram – la focalisation change en permanence –, elle devient méconnaissable, se transforme en « une créature de l'eau » (95). Son doute quant à la question de remonter vers le haut devient alors symbolique : « ce n'était pas une question de vie ou de mort » dit-elle, « en ces jours-ci, la transition n'existait pas » (93). Voici des propos qui lient la scène d'allure spirituelle au contexte social. Dans ces 'Jours Kaya', en effet, les dualités 'stables' – réel vs onirique, peur vs fantasme, bien vs mal, vie vs mort – se dissolvent. Il semblerait donc d'une part que Santee a dû aller vers la pureté de la nature pour trouver une nouvelle identité que la ville – avec ses mouvements trop rapides et discontinus, sa parole et ses regards interdits, ses espaces clos, factices et déshumanisants – n'a pu lui donner. En même temps, si le jardin et notamment les gorges – « cet univers de silence et d'attente » (96) – peuvent être considérés comme des bulles d'air protégées, comme des failles pour échapper au désordre de la ville, la suspension du temps et d'autres éléments oniriques qui s'y déroulent ne font qu'autrement déréaliser le topos.

Or après un long passage dans le ravin avec de nombreuses visions de silhouettes étranges, c'est la ville et ses problèmes qui viennent les arracher à la tranquillité des gorges. L'initiation n'aura eu les effets escomptés, les mythes ne sauront agir en ces jours mouvementés. Ils retrouvent Ronaldo et assistent certes à la libération de détenus dans un pénitencier pour jeunes, cette « attaque de la prison » (106) semble toutefois vécue davantage comme un spectacle. Représentée avec une métaphorisation qui colle de nouveau avec l'univers déréalisé du texte, la prison est comparée à un animal qu'on dépèce – « la bête n'est pas morte alors qu'on la vide de ses entrailles » (108) – et quand les bagnards sortent, la scène de libération vire également au pillage. Finalement, la dernière étape de cette étrange errance initiatique qui restera sans issue mène au Dino-Store, un centre commercial devant lequel il y a une

gigantesque effigie d'un dinosaure en fibre de verre. À travers cette mascotte démesurée, le texte renoue puissamment avec son isotopie du spectacle, du cirque d'un étrange burlesque – on se rappelle par exemple les acteurs. Le pillage final devient alors l'apothéose du grotesque : « il y a le tyrannosaure tout excité qui trépigne, il rigole de toutes ses dents, il les encourage de ses petites pattes avant, plus vite, plus vite, il faut tout emporter » (115). Dans les perceptions de Ram, les formes se perdent. Des objets volés sont métaphorisés¹⁵⁴⁷. Ronaldo apparaît comme « une créature avec une tête démesurée comme celle d'un têtard » (116), Santee « a perdu la tête » (117) et le jeune garçon lui-même n'est plus certain de son identité, car « quelque part, il est passé par un genre de mue dont il n'est pas sûr d'être sorti » (117). Si le pillage devient une sorte d'intrépide aventure, un jeu étrange sous les yeux moqueurs du reptile – « le tyrannosaure salue bien bas le héros qui va à sa troisième épreuve » (121) –, il finit par virer à la catastrophe. Le joyeux saccage se transforme en incendie dévastateur. Des gens se bousculent, s'évadent du feu avec en main « des peluches de la Saint Valentin et des arbres de Noël en plastique » (122), le tout observé par un Ram inconscient qui – le comble de l'absurde – trône comme le roi des guignols dans un fauteuil en cuir posé sur une table en acajou. C'est là la dernière scène d'un roman qui se termine par les pensées d'un enfant qui souligne qu'il « n'a pas les mots pour ces jours sans loi avec beaucoup de feu » (123), et qui tient ainsi, dans cette même confusion, la clé de l'œuvre.

Quelques étranges procédés stylistiques

Si nous avons mentionné l'exigence de lecture des *Jours Kaya* en raison de l'immense confusion créée par la mise en scène d'un univers étrange et opaque, il importe de souligner que cette exigence ne tient pas uniquement de l'imaginaire déréalisé du roman. Le décalage esthétique qui s'installe au fur et à mesure est en effet soutenu par des dispositifs narratologiques et stylistiques très particuliers auxquels il nous semble important de consacrer quelques réflexions.

Le roman déploie une prose réaliste avec d'une part un vocabulaire sophistiqué, de l'autre une insertion fréquente d'un style oral. Comme toujours chez De Souza, on retrouve une parole très franche. Les nombreux dialogues contiennent donc un langage parfois assez populaire et le

¹⁵⁴⁷ Ainsi, une table a les « pieds tournés comme des tentacules d'une pieuvre géante » (De Souza 2000 : 119), un fauteuil est personnifié : « il ne sentira pas la morsure du fauteuil, et quand celui-ci l'aura digéré » (120-121) et : « le fauteuil le tient dans ses bras [...] le berce pour qu'il s'endorme » (122).

roman est aussi un des rares textes à dire aussi explicitement les ethnonymes de la population mauricienne¹⁵⁴⁸. On constate aussi l'insertion de certains xénismes qui ne sont ni glosés, ni paraphrasés et où même le lecteur initié au texte mauricien a dû mal à bien saisir, par exemple : « madras » (66), « nâme » (77). On trouvera également de rares énoncés en créole pour rendre du discours direct qui se comprennent toutefois très facilement dans le contexte, par exemple : « Bissoonlall fine alle casino » (17). Dans certains énoncés oraux, il n'est certes pas toujours facile de distinguer style oral français et expression créole ou créolisée, mais cela n'empêche pas la compréhension, par exemple : « Espèce de pilon de baise-ou-maman de Créole » (30). Enfin, l'auteur prend aussi des libertés lexicales pour insérer, une fois de plus, un style oral, par exemple : « des nimportes » (121).

Ces tournures qui ne sont par ailleurs pas marquées typographiquement dans le discours ne rendent *a priori* le texte pas plus opaque. À cela s'ajoutent d'autres particularités stylistiques qui viennent sous forme de longs enchaînements parataxiques sans ponctuation, parfois d'une page, et de curieuses constructions elliptiques, par exemple : « ...il portait en lui un rythme sourd et lancinant, une voix à la limite du fausset. Qui le faisait regretter de ne pas pouvoir rejoindre les autres au centre ville » (73). Une telle coupure en milieu de phrase isolant la proposition relative semble encore défendable, car reflétant quelque peu le monologue intérieur du personnage. Mais que faire avec des ellipses dans le 'simple' récit d'événements comme c'est le cas de ces curieuses omissions de pronoms en début de phrase qui surgissent par moments, tel l'extrait suivant : « Ronaldo, installé dans un transat, la regardait. *S'était* mis torse nu pour s'offrir, des spots, un peu de soleil artificiel. Elle vint...» (65, nous soulignons) ? D'autres constructions de discours ne sont pas moins étonnantes, comme on peut l'observer dans la phrase qui suit : « Elle retrouva le léger étourdissement qu'avaient provoqué les paroles de Ma, *va chercher Ram*, dans la voix de Ma... » (13, nous soulignons). De Souza insère ici le monologue intérieur de Santee sous forme d'un discours rapporté sans marquage des guillemets et *verbum dicendi* directement dans le récit d'événements exigeant ainsi du lecteur une concentration aigüe pour ne pas perdre le fil. Une autre citation plus longue saura montrer la difficulté et opacité d'une écriture qui très visiblement joue entre différents types de discours :

...Ronaldo s'était levé brusquement, prêtant l'oreille, mieux vaut qu'on fiche le camp, vite-vite-vite, allez, on s'en va, ils prirent au hasard des vêtements par brassées, tee-shirts et maillots de bain, paréos et chapeaux de paille, on a oublié les colliers, un collier seulement, O.K., O.K., mais sors, sors, renversant l'arbre mort, ils s'en allèrent par la vitrine. Elle ne fut

¹⁵⁴⁸ Cf. par exemple : « devant une boutique-Chinois » (De Souza 2000 : 16), « ses anxieuses intonations hindoues », « C'est pas le premier Créole qui crève en prison » (18), « Il débarqua deux Chinoises » (21), « les Créoles ils sont bons qu'à foutre la merde », « il n'est pas content le Nation » (30), « J'attendais pas une Malbar une nuit comme celle-là » (41), « elle l'attend en haut avec un Créole » (105)...

pas mécontente de quitter le magasin [...]. Nouèrent les vêtements en un ballot, le jetèrent dans le caddie et sortirent du supermarché. (66-67)

Dans l'extrait, les caractéristiques nommées se concentrent. Récit d'événements et récits de parole s'amalgament sans transitions et marqueurs. Il est impossible d'attribuer certaines expressions à un discours rapporté ou à un monologue intérieur. On observe une ponctuation arbitraire et des ellipses, le tout sautant particulièrement aux yeux quand des énoncés oraux, avec leurs répétitions et staccatos à des constructions verbales au passé simple.

Si les exemples cités se lisent comme de curieuses transgressions stylistiques et narratologiques certes très déstabilisantes et non conformes au 'bon usage', ces procédés restent toutefois intelligibles pour le lecteur averti. Or, il arrive que l'auteur pousse l'effet de confusion qu'il veut créer trop loin, jusqu'à devenir incohérent. Un passage qui concerne le temps narratif même nous servira d'exemple. Ainsi, à la fin de la scène dans les gorges on lira les propos suivants : « Ramesh ! Amène-toi ! Elle ne veut pas jouer, il prend le sentier, elle l'attend en haut avec un Créole, dis bonjour à Ronaldo, pourquoi tu fais la gueule... » (105). Une fois de plus, nous trouvons avec la discordance caractéristique entre types de discours. Or ce qui nous pose problème, c'est le fait que l'histoire – Ram écoute d'abord Santee l'appeler en haut du profond ravin, puis remonte, enfin rencontre Ronaldo – est procurée de cette manière dans une seule phrase. Ainsi, à l'intérieur d'une même construction – nonobstant ses infractions grammaticales –, le temps de l'histoire est non seulement accéléré de manière excessive, mais aussi rendu dans un enchaînement temporel arbitraire et étrange défiant toute logique. Dans le cas d'une telle précipitation, le récit nous paraît poussé vers le bord de l'illisible.

Il est clair que cette narration qui mélange allègrement types de discours et registres déclenche un effet de lecture fort et est à ce titre très exigeante. Dans un texte aux multiples métaphorisations opaques, on a en effet par moments du mal à suivre, surtout quand ces particularités stylistiques s'ajoutent à un dispositif narratif qui alterne fréquemment les perspectives au point qu'il existe des passages – notamment vers la fin – où les points de vue se croisent et sont difficiles à dissocier. Chez De Souza, on trouvera sur une même page du discours narrativisé, du discours rapporté, du style indirect et du style indirect libre. De plus, les monologues intérieurs avec leurs associations et incohérences qui virent par moments au *stream-of-consciousness* où les personnages brouillent les temporalités et se plaisent à laisser planer leur esprit en arrière pour nourrir les réflexions sur le *hic et nunc*.

L'auteur joue ici avec la distance du récit au lectorat, mais plus d'une fois, il brouille définitivement ses repères. Les multiples infractions d'un style oral dans une prose réaliste au lexique sophistiqué suscitent une certaine étrangeté. Il n'y a donc aucun doute que ses particularités stylistiques, ces incongruités entre types de discours et ses mutations plus ou

moins subtiles de points de vue reflètent la déréalisation qui est l'élément structural portant de son roman, sur tous les plans de sa construction. Consciemment, il met en scène différents registres et aspects qui s'imbriquent et se parasitent. Les discordances et non-conformités qu'il crée ne sont certes pas toujours à l'abri de contradictions, se trouvent sur la limite de l'acceptable. Mais en poussant le discours à son extrême, il arrive certainement à dérouter le lecteur plus d'une fois et contribue ainsi avec brio à l'élaboration de son trope principal, la déréalisation du récit. Comment interpréter cette confusion ambiante ?

Lire au-delà de l'identitaire

De Souza nous livre avec *Les jours Kaya* un roman qui donne à voir le chaos des événements de février 1999 par le prisme de la déréalisation, et cela sur tous les plans de l'intrigue : thématique et discursif, esthétique, narratologique et poétique. Véritable imbroglie inextricable, le lecteur y est transporté dans un univers décalé qui n'est dévoilé que par tranches et en fragments disparates, une île troublée et violentée qu'il a du mal à cerner. Il est limité au champ de vision de personnages aux identités instables, de figures qui ne communiquent pas ou mal, qui sont égarées, oubliées et errantes, qui se révèlent tantôt excitées tantôt anesthésiées par le monde en déroute dont ils suivent la logique confuse comme dans un rêve hallucinatoire. Les regards assumés par les héros sont souvent frustrants, car incomplets, aveugles, voire absurdes tandis que leurs actes ne sont que rarement justifiés. Les permanentes suggestions et sous-entendus, le jeu des distances – entre personnages et événements, entre lectorat et personnages –, le fréquent renversement de la construction de l'œuvre et des procédés textuels qui entraînent des effets de lecture étranges rendent le texte difficile à saisir. On revit donc en permanence les sensations de la protagoniste qui annonce très tôt que, dans cet univers déroutant, elle « perdrai[t] pied » (15).

L'auteur dresse le tableau sombre d'une île labyrinthique et chaotique, d'un espace aux temporalités instables qui est en permanence à reconstruire : « c'était un temps qui ne retenait rien, un temps sans mémoire où, chaque matin, tout était à recommencer sur des parcours différents [...] c'était des jours nouveaux où tout pouvait arriver » (69). L'accent mis sur un espace contemporain condamné aux trous ou à la perte de la mémoire est aux antipodes de toutes les perspectives mémorielles des romans analysés au chapitre V. Dans cette même idée d'une réalité imprévisible et amnésique, d'une perception hétérogène toujours à remodeler se trame le récit et repose la signification du texte. Une telle scénographie de déréalisation a donc plusieurs fonctions. Au niveau de la diégèse, elle sert aux personnages pour plus ou moins saisir

une réalité qui leur échappe, mais aussi pour se défaire, comme dans un délire hallucinogène, d'un vécu dur et déroutant. La mise en scène d'onirisme semble aussi un moyen de suggérer la violence des 'Jours Kaya' par le détour, de laisser entendre que cette violence n'est pas toujours explicable, n'est pas toujours porteuse de sens, tout autant que les autres actions représentées. Pour le lecteur, ce trait dominant de l'œuvre se présente donc avant tout comme un moyen qui exprime la difficulté de communiquer de tels événements. Avec son imaginaire onirique, ses perspectives réduites, ses fausses pistes, ses références hermétiques et métaphores polysémiques, l'auteur crée en effet en permanence le doute pour refuser toute interprétation simpliste des 'Jours Kaya'. Car comme nous l'avons vu ailleurs, une lecture de ce bouleversement social ne peut être facile, notamment après un an seulement, le dépôt légal du texte datant de mars 2000. Il paraît alors logique que le tableau que nous donne De Souza est kaléidoscopique, fragmenté, instable. Même s'il déçoit en permanence le lecteur avide d'informations et d'explications en l'entraînant dans un univers insaisissable, une telle déréalisation nous paraît une manière très juste pour saisir les événements dont il parle. Cela dit, sa stratégie scripturale ne fuit pas l'idée d'une prise de position. Cette position subtile et nuancée non seulement se garde d'une vision cohérente et complète, mais évite aussi les lieux communs. Comment se présente-t-elle ?

L'auteur réfute en particulier deux clichés antagoniques, mais complémentaires, selon lesquels, d'une part, les émeutes auraient été le simple fait anarchique des *seuls* Créoles et, de l'autre, que les violences seraient la manifestation concertée d'une parole populaire (créole) constructrice. D'abord, il présente les événements à travers les yeux d'une jeune Hindoue qui rencontre des personnes de différentes communautés qui sont plus ou moins impliquées dans les dérapages (ou au moins non totalement désintéressées et opposées), et qui surtout participe, elle aussi, aveuglement et sans s'interroger sur le cours des choses. En même temps, si De Souza arrive ainsi à subtilement dés-ethniciser le conflit, il ne vire pas pour autant à un quelconque romantisme interculturel à travers le couple que forment Santee et Ronaldo. Car leur manque de communication est flagrant autant que la connaissance qu'ils ont de l'identité culturelle de l'autre, s'inscrivant ainsi dans le décor d'une île où les communautés interfèrent curieusement, s'ignorent, s'entrechoquent¹⁵⁴⁹. Dans ce sens, l'idée d'un certain échec du multiculturalisme mauricien à travers les saccages qui transparaîtrait par exemple dans le symbole d'« un arbre mort [où] pendaient des tee-shirts multicolores » (61) n'est pas tout à fait

¹⁵⁴⁹ De nombreux stéréotypes identitaires suggérant notamment une ignorance mutuelle des communautés s'observent dans le roman : Shyam, le gérant (musulman ou hindou) du night-club injurie les Créoles à la mort de Rambo (De Souza 2000 : 30) ; le Blanc Robert de Noir doit sa culture hindoue à un seul film bollywoodien (41) tandis que pour Santee tous les Blancs sont des riches (49) ; la protagoniste hindoue n'est pas non plus capable de reconnaître la statue de la figure messianique rastafari (22) ; enfin dans la famille de Ronaldo, on évite tout contact avec la culture d'Inde (76).

à écarter. Par ailleurs, les deux protagonistes ne transcendent pas véritablement ces différences identitaires si ce n'est que par la banalité de leur rencontre qui ne fait qu'obéir aux logiques arbitraires du chaos. Leur mort tragique n'est donc en aucun cas à interpréter comme un acte sacrificiel purgeant l'île de ses antagonismes ethniques. Elle est le résultat d'une tragédie humaine dans tout ce qu'elle a de plus banal. De Souza échappe ainsi à une thématique conventionnelle des émeutes à travers le seul filtre communautariste. Mais les violences perpétrées et la mort des personnages ne traduisent pas non plus l'engagement héroïque pour la cause sociale. Car l'auteur – et c'est là le second cliché qu'il évite – refuse une représentation qui réduirait les violences de février 1999 à un élan révolutionnaire du peuple.

La violence déployée dans *Les jours Kaya* ne permet en effet guère d'y voir une action concertée. Les pillages, vandalismes, pyromanies s'expliquent certes d'abord comme cri vindicatif suite à la mort douteuse du chanteur créole, mais il est vite clair que dans le feu de l'action d'autres motivations bien moins 'nobles' s'ajoutent ici et là aux événements. Si les saccages semblent d'abord le reflet d'une frustration vécue collectivement, le conflit s'individualise, les solidarités supposées et souhaitées se désagrègent. Le chaos déploie donc sa propre loi confuse et instable, impliquant des gens d'identités et de provenances différentes pour les entraîner dans son tourbillon. Ainsi, tout peut arriver : le saccage par divertissement et sans motivation apparente, l'esprit de la meute, le vol entre pilleurs... Si tout peut basculer, devenir 'illogique' et 'irraisonnable', cela vaut donc également pour l'imaginaire des personnages et, par extension, pour les outils littéraires eux-mêmes déployés afin de mettre en scène ces événements indéfinissables.

La scène-clé de la libération du prisonnier Augustin soutient par excellence notre propos. Après un bref élan révolutionnaire, la prétendue procession d'une justice regagnée se transforme en anarchie. Les prisonniers ne se laissent pas fêter, mais se mettent à piller la prison avant que la foule ne continue vers les centres commerciaux alors que le héros est abandonné seul sur le bord de la route. Ce qui paraît donc comme un soulèvement pour une prise de conscience collective et sociale – « Demain, à Port-Louis ! » (109) – pour statuer un exemple, est vite dissipé. L'esprit de l'assaut de la Bastille vire à une logique à la *homo homini lupus*. Ne dit-elle pas que c'est un monde « dans lequel il fallait mordre [...] à la manière des bêtes » (60) ? Contrairement à ce qu'on trouve dans tous les romans de Collen par exemple, il n'y a donc pas de véritable revendication (néo)marxiste qui saurait émaner des événements. Si le passage suggère en effet une certaine « forme ritualisée d'affrontement » (Michaud 2007 : 45) à travers l'idée de la manifestation de masse, c'est plutôt le dérapage dans l'escalade ou l'imprévisibilité de ceux qui n'ont rien à perdre ou rien à gagner, les désespérés, fous et inconscients, qui refusent de jouer le jeu ou n'y comprennent rien qui semble prendre le dessus. Non seulement la petite villageoise qu'est Santee n'a pas emprunté le proverbial « chemin de la lumière » de

Kaya, mais son parcours initiatique vire au matérialisme le plus féroce. Comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, la mythologie et l'ancrage culturel sont réduits à une « interculture populaire » et que « le temple moderne [...] c'est le supermarché » (2005b : 447, 446). De plus, dans ces scènes, c'est également la parole sociale qui est délitée, qui se fond aux étrangetés du récit et devient pure consommation, le pillage final sous les yeux du dinosaure démesuré devenant son apothéose aussi grotesque que tragique.

Ainsi, la violence mise en scène chez De Souza nous frappe dans toute sa nudité et son caractère incontrôlé. Il donne à lire une île qui apparaît par le prisme d'une violence « antagonique » et « polémique » (Michaud 2007 : 122) montrant que le consensus sur les normes et règles peut être fragile et problématique, que le vivre-ensemble mauricien peut être fortement remis en question. En même temps, le chaos surgit aussi dans sa banalité fondamentale, frôlant ainsi le cœur d'une théorie autrement plus fameuse (et dans un contexte bien différent, bien entendu), c'est-à-dire celle de la « banalité du mal » d'Hannah Arendt. En d'autres termes, le texte suggère que nous devons lire les événements de février 1999 et d'autres phénomènes de la société mauricienne non pas uniquement par les schémas d'interprétations habituelles – qu'il s'agisse du rapport interethnique, de la cause sociale, de l'identité culturelle, de l'ancrage mythologique. Il ne faut pas attribuer une seule signification, ni assigner trop de sens aux choses. Elles sont parfois plus banales et absurdes qu'on ne le croit et c'est dans cette banalité et absurdité que résident leur substance et leur humanité, une *Weltanschauung* qui, nous semble-t-il, se retrouve également dans toute l'œuvre littéraire de Pyamootoo. Ainsi, le roman de De Souza ne propose rien de moins qu'une « recatégorisation du réel et de l'étrange » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2005b : 456).

Pour dire cette incompréhension et incohérence, cette confusion et banalité, *Les jours Kaya* propose une mise en scène étrange et déréalisée qui, dans le refus total de donner une vision unique, homogène et transparente, permet une lecture complexe et nuancée d'un cadre référentiel bien réel. Si nous n'avons certes pas un plaidoyer aussi manifeste comme dans l'excipit de *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) en faveur des *boat-people*, le roman se clôt toutefois sur une parole forte, dévoilant sa signification ultime. On devra en effet donner tout son poids aux propos du jeune garçon perturbé devant la catastrophe soulignant qu'« il n'y a pas besoin de tout expliquer en ces jours où il faut seulement courir » (De Souza 2000 : 123). Sans aucun doute, l'idée de se défaire de la prétention à une explication totale, de l'aspiration à une communication parfaite pourra être transférée sur la situation d'énonciation de De Souza lui-même. Il assume que tout n'est pas explicable, que tout n'est pas communicable. C'est ainsi que son roman, même s'il nous fait souvent perdre sens et direction – ou précisément pour cette même raison –, doit nous paraître comme une puissante prise de position *postcoloniale*.

Cette combinaison entre déréalisation et l'idée d'une certaine incommunicabilité nous mène directement à notre troisième texte 'étrange', *La vie de Joséphin le fou* (2003) d'Ananda Devi.

VIII.1.3 Aller vers la dissolution : *Joséphin le fou* (2003) d'Ananda Devi

Les textes littéraires d'Ananda Devi sont habités par une ambiguïté, une étrangeté, un fantastique bien particulier et on a pu analyser certaines de ses œuvres par le prisme du « merveilleux indien » et du « réalisme magique »¹⁵⁵⁰. Au-delà de ces complications terminologiques, l'auteure crée elle-même le terme de « para-naturel », nous l'avons dit, et d'autres chercheurs parlent d'une « forme de surnaturel », d'une « « surnaturalité » », d'un univers romanesque « étrange, illogique » et « mystérieux » (Ramharai 2005b : 459, 462) dès ses premiers écrits fictionnels. Pour voir comment se construit une telle esthétique bien particulière, nous avons choisi le roman *Joséphin le fou* (2003). C'est dans ce texte que l'ambivalence structurale de l'œuvre de l'auteure, à savoir le schisme entre 'monstruosité' et 'innocence'¹⁵⁵¹, est portée à son paroxysme, ce qui suscite des effets de lecture particulièrement étranges et une très grande difficulté d'identification de la part du lecteur.

Après *Pagli* (2001) où l'héroïne Daya est stigmatisée par le surnom de 'Pagli', la 'folle', nous retrouvons dans *Joséphin le fou* un autre personnage déviant et extravagant, cette fois-ci masculin, qui doit encore paraître plus transgressif, car portant cette ambivalence 'innocence-monstruosité' en lui-même. L'intrigue insolite et à plus d'un égard hermétique se tresse en effet autour du protagoniste éponyme, un énigmatique jeune homme muet et (perçu comme) retardé qui, rejeté de son foyer, se métamorphose progressivement en une créature hybride amphibie qui hante les environs et devient le mythe dérangeant du pêcheur-nu, de l'homme-anguille, le fou Zozéfin-fouka. Dans sa (prétendue) démence et en manque d'amour, il enlève deux filles

¹⁵⁵⁰ À titre d'exemple, Paüs (2005 : 412) parle de l'inscription d'un « merveilleux indien » dans *Le voile de Draupadi* (1993) tandis que Vicram Ramharai finit son analyse du recueil de nouvelles *Solstices* (1976) par le constat d'y trouver du « réalisme magique » ("*Solstices*, univers ambigu ou réalisme magique ?", in Magdelaine-Andrianjafitrimo *et al.* 2005b : 459-471).

¹⁵⁵¹ Cf. par exemple : Marie-Christine ROCHMANN, "Monstruosité et innocence dans *La Vie de Joséphin le fou*" (in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, *op. cit.* 2008 : 163-174). Notons que Devi elle-même a fréquemment souligné cette double articulation 'innocent-monstre' qui structure son œuvre.

(Marlène, Solange) qu'il tient captives dans une grotte sous-marine. Mais incapable de communiquer et de plus en plus frustré par le monde et sa propre existence, il finit d'abord par tuer sa mère (Marlyn), et un de ses amants (les 'tontons') avant de massacrer, dans un acte de folie inconsciente – une sorte de sacrifice – les deux filles. La narration très dense et à la première personne prend son dénouement cauchemardesque quand Joséphine se fait enfin dévorer par des anguilles.

C'est une fois de plus une histoire de fuite, d'isolement, de repli silencieux, de claustration, de refuge, comme nous la trouvons partout dans l'œuvre de Devi, mais aussi ailleurs, notamment chez d'autres romanciers mauriciens francophones. De nouveau, il s'agit de figures marginales. Sa mère et lui font partie des « désemparés de la terre » (35)¹⁵⁵², et ils sont exclus de la communauté locale : « autour de nous tout avait cette figure de haine et j'avais peur de tout » (18). Dans la chaîne des dominations et violences, la mère – seule et exploitée par les hommes – punit de son côté l'enfant et déverse sur lui la frustration de son existence ratée au point que la trace des blessures laissées sur le corps devient pour elle un souvenir malsain de son vécu¹⁵⁵³. À côté d'un tel discours du corps très radical et abject qu'on connaît de certaines productions romanesques de l'île, nous retrouvons de plus un autre leitmotiv de l'auteure, à savoir le rapport sinistre entre hommes et femmes et une sexualité violente et complètement désillusionnée¹⁵⁵⁴.

Les extraits pour illustrer la dureté et l'échec de communication qui déterminent les relations humaines seraient nombreux et l'anthropologie négative caractéristique des textes de Devi touche dans ce court roman à son comble : encore un enfant dérobé de son innocence, encore un « village au bout du monde » (32) qui a abandonné ses rêves, encore une société qui veille jalousement sur ses prétendus acquis, qui impose brutalement sa normativité, qui exploite les faibles et les marginaux, encore des hommes 'prédateurs' au phallus mortifère, encore partout des « salissures épouvantables » (74) et une isotopie extraordinaire de l'organique, de la putréfaction, de la souillure, de l'abjection. Organes, déjections, viscosités, corps disséqués et disloqués : les analyses de Douglas (2007) et de Kristeva (1981), déployées ailleurs, prennent de nouveau tout leur sens. Or, le déclin social, la rigidité religieuse, la sclérose morale et religieuse,

¹⁵⁵² Voilà qui paraît quelque peu comme une analepse intertextuelle par rapport à *Ève de ses décombres* ou la seule identité de protagonistes est celle d'appartenir à la « communauté [...] des pauvres et des paumés » (Devi 2006 : 104).

¹⁵⁵³ Cf. « parfois [...] elle venait inspecter mon corps et ma tête, toucher mon oreille qu'elle avait mordu un jour [...] et comme ça elle explorait sa douleur sur mon corps, j'étais son livre d'histoire, elle se rappelait sa propre existence inutile dans mes plaies... » (Devi 2003 : 21)

¹⁵⁵⁴ Parmi plusieurs scènes où l'acte sexuel est démythifié à travers les liaisons fugaces entre sa mère et des amants de passage, une est particulièrement saillante et peut servir d'exemple : « il y avait un homme [...] et elle était comme morte sous lui, les yeux vides vides c'était effrayant un vide d'âme comme j'en avais jamais vu avant, un vide de pensée un vide de cœur un vide de femme un vide d'humain [...] il lui faisait comme sur un cadavre » (Devi 2003 : 82). Ce passage où l'on peut lire sur une moitié de page une sexualité associée à un *thanatos* sombre et glauque semble annonciateur, car faisant écho presque littérale à une scène d'*Ève de ses décombres* (2006) que nous avons analysée ailleurs.

le dépérissement humain sont à peine thématés ici, mais apparaissent davantage comme des configurations métaphoriques. Ce sont ces configurations qui différencient le roman d'autres textes et qui nous intéressent à cet endroit.

D'abord, on constate un subtil jeu d'intertextualité qui confronte le lecteur à une déconstruction. Ainsi, d'entrée de jeu, la berceuse "Larivyer Tanyé" – chanson au caractère hautement symbolique dans l'île – est dénuée de l'émotivité et de la signification identitaire qu'on lui connaît. Quand le protagoniste en fredonne des morceaux disparates soulignant qu'il ne connaît pas le reste et qu'on n'est jamais arrivé à le faire s'endormir, cela révèle toute de suite une rupture dans la filiation et une déchirure ontologique qui annonce son identité d'enfant non désiré dans un foyer monoparental, d'une femme devenue mère contre son gré à quinze ans. La deuxième démythification de ce genre vient du nom de la mère qui s'appelle Marlyn Moro en signe d'identification à l'icône américaine du film dont les affiches parsèment la maison. La compression du nom de l'actrice à sa forme orale mal prononcée qui banalise la référence et fait penser à l'appellation de Ronaldo Milanac chez De Souza (2000), traduit l'écart entre réalité et fantasme – que le narrateur ne manque pas de souligner avec cynisme –, véhiculant ainsi un certain discours social.

Un deuxième aspect particulier est la mise en scène de la mer et, par détour, de l'identité de l'île elle-même. Devi n'échappe pas aux images exotisées du topos insulaire de la même façon que Pyamootoo, mais elle envoie le protagoniste carrément dans la mer où règne encore une nature immaculée, juste, loin de la corruption des hommes et de la violence du monde 'acculturé'. Depuis la mer, « le monde est changé » (20) et le retrait permet en effet de voir l'île d'une autre perspective qui la dénude dans toute sa laideur et mesquinerie. Ici la légèreté et le silence de l'eau, là les lourdeurs et les cris du « monde d'en haut » (20) ; d'un côté, la décadence, la tromperie, la dissimulation, la violence gratuite, le « misérable temps d'homme » (23), « la sombre folie des hommes qui voient en permanence des ennemis » (72), de l'autre, la pureté, la franchise, le cycle de la vie et « l'océan qui travaille pour l'éternité » (23). La mer est chantée comme génitrice de l'île et des hommes (46, 47), lave et cicatrise les blessures (19, 20), devient véritable ersatz de mère (22) et sanctuaire où l'on est réduit à son essence (21). Dans le rôle cathartique qu'elle tient – un des leitmotifs de l'écriture féminine mauricienne, nous l'avons vu –, elle abolit en effet les cloisons identitaires, les affiliations normatives et exclusives, les verrouillages communautaires. On serait presque tenté de dire que la pastorale bernardinienne est transférée ici au topos maritime. En même temps, les lois qui y règnent sont aussi des plus dures et la fin du roman prend l'allure d'une nature qui, telle une divinité, demande le sacrifice ultime. Or le symbolisme de la mer est avant tout plié à l'esthétique « para-naturelle » du roman ce qui nous mène à son élément le plus saillant, le protagoniste énigmatique.

Joséphin est un personnage 'anormal', 'déviant' et ambigu qui se mue en figure transgressive et schizophrénique. À l'âge de trois ans, il subit un traumatisme crânien par un des amants de sa mère et ne parle plus. Cela est quelque peu évocateur du personnage de Tibye dans *Getting rid of it* (1997) de Collen qui, comme le fait transparaître son surnom 'The Boy who wont speak', perd la parole après le traumatisme de l'assassinat de sa mère. Joséphin rappelle également Oskar Matzerath, le jeune héros du *Tambour* (1959) de Günther Grass – roman entrecoupé par plusieurs éléments fantastiques et surréalistes – qui, suite à une chute (volontaire) à l'âge de trois ans également, interrompt le processus naturel de sa propre croissance et s'arrête de parler tout en s'énonçant d'une conscience d'adulte qui lui fait devenir un fervent critique des tares sociétales. Perçu comme « un gaga », « un retardé » (35), Joséphin s'enfuit pour devenir une sorte de figure mythique et hanter les lieux « comme une ombre, un fantôme, un monstre, Joséphin le fou, Zozéfin-fouka » (38). Expulsé par la société, l'abject revient donc avec une vengeance.

Il est clair que le motif central de la déréalisation touche d'autres personnages du roman. Les hommes sont bestialisés (cf. « la lourdeur animale des hommes », 41) et notamment autour de la mère qui se défait de sa substance se tisse toute une isotopie de la lente désagrégation qui va de l'auto-abandon à la zombification, de l'inhumain au vide¹⁵⁵⁵. Au centre de cet univers réel où l'insolite et de l'invraisemblable font irruption, se trouve le protagoniste.

L'étrangeté d'une figure hybride

Joséphin est perçu comme « un petit animal qui a vite cessé de prononcer des mots, sauf dans sa tête » (40) et il est symptomatique qu'on le prenne dans une scène du roman pour un chien, tellement il est sale, maigre et se recroqueville dans son coin (36-37). Rejeté par les humains, c'est la mer qui entre en lui et devient son élément. Mais comme s'il fallait un rite de passage d'un univers à l'autre, une transformation s'impose qui arrive sous forme d'anguilles¹⁵⁵⁶ qui, pendant le sommeil du héros, le couvrent, explorent et prennent possession de son corps au

¹⁵⁵⁵ Ainsi, son visage est décrit comme « un vide », comme « une absence de traits, pareille au trou qu'elle avait à la place du cœur » (Devi 2003 : 33). Dans les yeux des hommes qui font d'elle leur jouet, elle devient « quelque chose d'inhumain et d'innommable » (34). Plus loin, elle « pend en lambeaux jaunies sur les cloisons de sa vie », « s'efface progressivement », « se dilue » et devient « plus fantôme » (39) que le héros lui-même. Enfin, l'atrophie et la vacuité sont à son comble quand Joséphin s'acharne frénétiquement sur elle imitant par le martèlement de ses propos son acte de rage : « ce vide ce vide ce vide de ma mère » (82).

¹⁵⁵⁶ Voilà un autre parallèle avec *Le Tambour* de Grass où une pêche aux anguilles – avec une tête de cheval – devient une des scènes les plus marquantes et abjectes du roman.

point de fusionner avec lui. Cet étrange acte est évidemment évocateur des insectes qui se repaissent de Mouna, la protagoniste dans *Moi l'interdite* (2000), l'image des insectes dévorants étant déjà reprise de *L'Arbre-fouet* (1997). Devi déploie tout son lyrisme charnel pour décrire minutieusement cette scène nauséabonde (24, 50-51). Le narrateur abandonne donc son humanité pour passer non pas dans un au-delà, mais pour se muer littéralement en une créature hybride.

On ignore s'il est davantage homme qu'animal, s'il est mort ou vivant. Dans son aliénation progressive, il finit par se décrire lui-même comme « un cadavre ambulante » (81). La phrase aussi opaque qu'iconique « j'ai préféré me disparaître » (23) se réalise enfin pleinement dans le rituel morbide final. Dans un excipit évocateur du fameux *Parfum* (1985) de Patrick Süskind – où la mégalomanie du protagoniste Jean-Baptiste Grenouille, également un être mystérieux, obsessionnel et doté de pouvoirs surhumains, s'achève en apothéose abjecte en se faisant littéralement dévorer par amour par les gens qui sont tombés sous son envoûtement –, Joséphin livre les filles massacrées aux requins avant de se faire dévorer lui-même par les anguilles.

On ne sait donc pas vraiment qui est Joséphin, si ce n'est le fait que le monde réel ne sait saisir son identité. Cela dit, rappelons une banalité : il est le narrateur. Donc l'étrangeté de la diégèse et de l'effet de lecture bascule vers le lecteur. Doit-il croire tout cela ? Que faire avec une telle métaphorisation ? Est-il un narrateur digne de confiance ? Où est la frontière entre rêve et réalité ? Qu'est-ce qui est fabulation et mensonge ? Comment séparer l'obsession du discours lucide et fiable ? Un tel récit n'est-il pas que mirage psychédélique, hallucination d'un fou ? Entre construction et destruction, on n'est enfin plus sûr et le lecteur est perdu lui-même dans la conscience d'un personnage quasi schizophrénique. L'irruption de la troisième personne dans un roman à la première personne en semble son expression narratologique. Enfin, Devi refuse – comme toujours – la clôture et le cadre narratifs par une instance auctoriale bien ancrée et inspirant de la confiance. Le dénouement du récit par un tel narrateur qui se fait dévorer et la clôture existentielle totale sont le coup de timbale final d'un texte où tous les repères se perdent, enfin et surtout pour le lecteur.

Alors, quel sens donner à cette figure aliénée, autant rédempteur qu'ange diabolique ? Bien évidemment, Joséphin est d'abord une existence brisée, victime des cloisons et des hypocrisies sociales et humaines, rejeté, car enfant 'illégitime', puis en raison de son handicap, sa 'déviance' physique. La compassion, la solidarité, la compréhension sont ici absolues. En même temps, il se fait bourreau, et cela non seulement par 'juste' vengeance, comme dans le cas de sa mère et un de ses amants, sachant que le meurtre de la mère est quelque peu un acte d'amour et de grâce, un geste euthanasique comme s'il fallait la délivrer d'une existence invivable alors qu'il se délivre lui-même de la culpabilité de n'avoir jamais su la remplir (82). Or ce qui importe plus à nos yeux

c'est qu'il devient notamment châtieur par *hybris*, par jalousie et amour propre blessé, comme dans le cas des deux filles. Si son exclusivité s'est manifestée bien avant – il éprouve de la *Schadenfreude* quand il casse les casiers et coupe les lignes des pêcheurs, car il considère la mer comme *son terrain, son royaume*¹⁵⁵⁷ –, la manie est poussée au paroxysme avec Marlène et Solange. Son idolâtrie est aveugle (« si jolies si gentilles même lorsqu'elles vomissent de me voir », 83) et sa fatuité complète (« la beauté que moi seul peux leur donner », 83). Il leur voue un fétichisme et une adoration fanatique qui se transforme en possessivité mégalomane : « je suis leur seul espoir, je suis leur sauveur, je suis *leur vie* ! » (62). Enfin, le meurtre n'est pas un accident, mais une sorte de sacrifice d'extrême cruauté dont la description investit tous les registres de l'horrible ; d'abord dans une chaîne de rêves annonciateurs sanglants, puis dans sa réalisation inavouée, l'apogée de l'abject :

Deux poupées brisées avec une brutalité de bête. Bras jambes en désordre, postures impossibles. Un os luit, clair, nettement déboité [...] Corps désacrés, massacrés, font eau de toutes parts. Font sang de toutes parts. Le sang a jailli et a giclé sur les parois de la cave, auréole leurs cheveux glués, maquille de rouge leurs bouches dévorées. Pénétrées, profondément, par la mort. Transpercées par sa présence, par son aiguille. La mort est entrée ici, je sais pas comment... (86)

Avec un assassin qui ne sait plus comment il a tué ses victimes, le brouillage entre rêve et réalité, phobies et fantasmes, bien et mal est total. L'idée de son « innocence meurtrière », comme le dit la quatrième de couverture, est difficile à saisir et l'ambiguïté à son comble. Le monde devient un univers étrange où la précarité et la dureté de l'existence semblent les seules certitudes. Une fois de plus, le processus de déréalisation est intensifié par une violence langagière caractéristique de l'écriture de l'auteure.

Comment alors donner crédit à tout ce discours social et démystificateur ? Comment évaluer cette représentation non seulement dégrisée, mais aussi complètement déréalisée du topos insulaire et de ses identités ?

¹⁵⁵⁷ Cf. « ils peuvent pas venir pêcher dans ma mer [...], personne peut mettre les pieds ici sauf si je permets » (Devi 2003 : 11)

D'apories identitaires à l'incapacité de communication

Malgré le caractère hermétique de ce bref roman dont l'esthétique de la déréalisation ne se prête pas à une lecture facile, un certain nombre d'approches interprétatives en émanent.

D'abord, une telle mise en scène donne à lire un lieu qui est investi non seulement par l'image de l'enfermement et de la claustration (« le départ impossible de cette île creuse comme une paume, qui pouvait facilement se refermer », 33). Mais le trouble va encore plus loin que le spectre de l'île-prison afin de prévenir contre un espace instable et incertain, toujours sous menace de disparaître : « la mer, elle a qu'à sortir la langue un jour, sans trop se fatiguer, elle a qu'à lécher l'île de cette langue paresseuse et en un rien de temps, elle l'aura ramenée d'où elle vient. Histoire terminée » (46). Attribuer ces paroles tout simplement à un prêcheur dément qui déverse ses fantasmes morbides et mélancoliques de la fin du monde est tentant, mais nous semble insuffisant. Car Devi parle enfin de rien de moins que de la vie, ou mieux, plus précisément du 'droit' à la vie. C'est là que le topos insulaire doit être rejoint par l'articulation du texte qui nous paraît majeure, à savoir celle de la normativité.

Joséphin est un poids, pire une tare pour ceux comme sa mère qui veut un « enfant normal » (25) et désire « vivre normale » (40). Par ailleurs, elle-même, touchera, par extension, le seuil du socialement acceptable, du tolérable, du 'normal'. Faire irruption avec sa présence dérangeante dans ce monde des catégories, des identités clairement assignables mène alors au « complot du rejet » (40), un complot dont le lecteur lui-même, dans un court passage phatique et très puissant, devient complice, comme le dit le narrateur : « Ricanez pas, vous aussi avez fait de Joséphin, dans votre petite tête ordonnée, un fouka qu'il faut rayer des souvenirs » (40). Le héros touche ici un point sensible, nous attribuant ici à la communauté des conspirateurs qui, dans une économie de rituel expiatoire girardien, purgeraient leur intégrité de groupe de la souillure. Il est en effet considéré comme un pestiféré, est rejeté, reçoit de la haine et ne doit surtout pas « franchir la ligne qui [le] sépare des vivants » (83). Comme le dit justement Magdelaine-Andrianjafitrimo (2005a : 262), dans l'imaginaire collectif, il n'est acceptable que comme une créature surnaturelle, comme une légende. Vu ainsi, le texte touche des notions aussi substantielles que l'humanité, l'existence, le vivant, la légitimité, la normalité... et peut se lire en écho artistique aux conceptualisations et théories 'troublantes' de Judith Butler que nous avons discutées au chapitre précédent. Il suffira de rappeler ici ses analyses sur le *drag* ou le travesti qui montrent l'identité précaire d'« êtres socialement "impossibles", illisibles, irréalisables, irréels et illégitimes » (Butler 2005a : 26) et doivent à ce titre nous rappeler le protagoniste chez Devi. Notons par ailleurs que la philosophe américaine a élargi progressivement son travail sur le *genre* sur la notion d'*humain* pour s'interroger plus

généralement sur le fait de savoir (ce) qui est considéré comme 'légitime', 'normal' et 'réel' dans l'espace public¹⁵⁵⁸.

Il est certes vrai que dans *Joséphin le fou*, la transgression de l'«humain» orthodoxe et conventionnel va loin et que Devi pousse la question de l'altérité à son paroxysme. Que les identités deviennent complètement incommensurables et intraduisibles se montre notamment dans la scène où, dans sa nudité, sans parole et en faisant une sorte de danse étrange, Joséphin se présente aux filles qui (tout logiquement) s'effraient et se referment, au grand dam du héros qui se résigne ainsi : « je suis normal, créature naturelle, mais elles, elles avaient pas l'habitude, couvertes qu'elles étaient tout le temps... » (57). Un tel échec de communication montre sans aucun doute la limite du partage des identités et semble significatif sur le plan littéraire. Ici, les mondes ont perdu leur dénominateur commun, les univers se sont complètement détachés les uns des autres. Cela étant dit, au-delà de telles apories, l'esthétique particulière du roman fait de lui certainement aussi un objet privilégié de réflexion sur l'éthique, et ce malgré l'étrangeté du texte et l'ambiguïté du protagoniste qui rendent à plusieurs moments une adhésion du lecteur très difficile.

Enfin, l'introduction de la question éthique n'empêche pas Devi – dans précisément cette logique d'incommensurabilité – de diriger sa construction romanesque vers le néant. Si certains éléments du roman suggèrent une prise de parole postcoloniale à la fois critique et constructrice – la « longue longue mémoire » (24) dénonciatrice du narrateur et ses beaux rêves en seraient des exemples¹⁵⁵⁹ –, tout finit dans la désillusion la plus complète. Son utopie est inatteignable et vire au désastre. Avec un dénouement aussi violent et un tel manque de perspective, l'intrigue tend en effet vers une vacuité quasi ontologique qui ne prendrait sens que dans une sorte de prophétie apocalyptique. Comment cela se manifeste-t-il exactement ?

Tout d'abord, Joséphin semble n'accorder presque aucun crédit à l'humanité. Le déclin ainsi que le refus respectivement des seules personnes à lui donner du sens, radicalisent cette posture. De plus, ce qu'il reproche aux hommes – de l'exclure catégoriquement – il ne fait enfin que le répéter. Le dialogue reste irréalisable, les écarts impossibles à s'amoinrir. Il a beau avoir

¹⁵⁵⁸ Cf. par exemple les textes dans sa collection d'interviews publiée en français avec un titre révélateur : Judith BUTLER, *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens* ([trad. par Jérôme VIDAL & Christine VIVIER], Paris, Éditions Amsterdam, 2005b). En se ralliant en partie à la conceptualisation de Giorgio Agamben sur le '*homo sacer*' – ces personnes apatrides, liminales et non reconnaissables comme vivantes –, Butler s'y interroge par exemple sur « la définition contingente de l'humaine » (50), c'est-à-dire ce qu'elle exclut et a exclu afin de parvenir à la cohérence qu'elle présente. Elle ne parle pas de personnes et de groupes « simplement oblitérés, ou effacés, ou juste rendu invisibles », mais plutôt de ceux qui, *malgré* leur présence et visibilité sont « présents sur un mode ontologiquement suspendu » (51). Elle peut donc analyser des cas comme le « travail de deuil normatif » (83) aux États-Unis après le 11 septembre 2001 et constater que les nécrologies dans les journaux – à travers leurs mises en scène, leurs exclusions... – s'avèrent comme « une forme de production de la nation » (84).

¹⁵⁵⁹ Cf. par exemple : « ...rêve d'accoucher d'une île plus large, moins épineuse pour ces enfants de nulle part et d'ailleurs, ceux qui n'ont aucun coin à eux, aucun lieu et aucune demeure... » (Devi 2003 : 72)

le projet noble de sauver les filles « de la lourdeur de la terre » (59) et notamment du lugubre chemin tracé des femmes 'ordinaires' dans un passage à la verve féministe lyrique qu'on trouve bien caractéristique de Devi¹⁵⁶⁰. Or sa sublimation de ses « reines » (32) ou « princesses » (9, 31, 60, 80) annule en même temps leur subjectivité, leur vole le libre arbitre. Car aussi « glorieuses » qu'elles soient, Marlène et Solange restent des « prises » (32), c'est-à-dire qu'elles s'inscrivent dans le paradigme de la chasse et de la captivité. Quoique pur dans son cœur – n'est-il pas en permanence à la recherche de « quelques particules d'amour » (72) laissées par sa mère –, il ne fait que reproduire la réification et la possessivité des hommes dans l'île. Autrement dit, s'il déconstruit avec lucidité le leurre des hommes de suivre des chimères et de couvrir leur pauvre existence de fard, il n'est pas à la hauteur de ces mêmes exigences et succombe à sa fatuité et son incapacité à séparer fantasme et réel. Quand il se rend compte d'une part que « protéger [ses princesses] de la vie est impossible » (43), de l'autre, qu'il reste incompris – « elles ont pas compris. Vilain. C'est tout ce que je suis » (70) –, sa manie et misanthropie se durcissent. Rejeté par ceux qui protègent leur existence avec de mesquins essentialismes et exclusions, il s'évade lui-même dans des essentialismes qui ne sauront plus le réconcilier avec les hommes. La catastrophe est programmée.

Et chez Devi cette catastrophe est totale et irrévocable. Il n'y a pas de *happy end* avec les filles à la manière de *La Belle et la Bête*. Cela serait inconcevable chez l'écrivaine. De plus, même les ressemblances intertextuelles et échos littéraires avec d'autres figures plus ou moins étranges que nous avons trouvés au roman s'arrêtent là. Chez Collen, 'The Boy who wont speak' retrouve sa parole après le rejet cathartique et notamment collectif d'un poids identitaire abject, nous l'avons vu précédemment. Chez Grass, Oskar reste certes séparé du monde des adultes 'normaux' et est injustement interné dans un asile psychiatrique, mais il garde son esprit critique, écrit ses mémoires et s'apprête à être libéré. Enfin, si Grenouille dans *Le parfum* finit par être dépecé dans un acte auto-sacrificiel similaire à celui de Joséphin, cette anthropophagie mégalomane prend quelque peu l'allure d'une fusion amoureuse, car il est pris pour un ange et s'est rendu, grâce à son parfum parfait, 'identique' aux hommes. Le héros chez Devi en revanche est dévoré précisément parce qu'il est enfin transformé en un « corps étranger, blessé, immobilisé » (87), parce qu'il est devenu méconnaissable même aux créatures du monde maritime.

Ainsi, non seulement, parmi les hommes, aucun espoir n'est possible, aucune rédemption n'est en vue, la souillure est trop complète, mais également parmi les éléments. Dans *Joséphin le fou*, la perspective d'une purge cathartique, d'un univers parallèle d'où renaîtrait des cendres un

¹⁵⁶⁰ Cf. « des femmes consumées et rageuses, rugueuses et consommées, des femmes à la bougie éteinte, aux yeux cireux, des femmes aux doigts jeunes de cigarettes et d'on ne sait quelles salissures épouvantables, des femmes abruties de hontes » (Devi 2003 : 74)

phénix est vaine. Finalement, la question éthique centrale du vivant – le reproche de sa mère : « mais tu es là vivant, enfin vivant plus ou moins... » (25) et sa propre interrogation : « mais c'est quoi, être vivant ? Je sais encore pas » (39) – n'aura pas trouvé de réponse. L'idée d'un « monde neuf » (79) doit rester l'utopie ; et, de plus, l'utopiste lui-même se désagrège. C'est la disparition de toute substance, on ne retrouve aucune métaphysique et justice si ce n'est la nature qui exerce ce que ressemble à la « violence divine » selon Walter Benjamin. Chez Devi, la déréalisation est complète et s'achève en apothéose. Elle s'est substituée au fur et à mesure à la réalité pour enfin se fondre dans le néant.

Avec *Joséphin le fou*, Devi nous offre un texte à la voix incandescente, viscérale, vibrante de rage, qui traduit un langage du corps, charnel, érotique et sulfureux, en tout cas obsessionnel et souvent abject. Une telle pulsion organique doit paraître dans l'île comme une particularité de l'écriture féminine, nous l'avons suggéré ailleurs. Cette voix transgressive bouleverse la syntaxe, supprime à discrétion la ponctuation, mais s'affirme en même temps comme très poétique et lyrique. Le lecteur est donc face à un discours oral, fragmenté, elliptique, introspectif, incohérent, chaotique, polyphonique qui est bien évidemment censé reproduire la déchirure du protagoniste. C'est un *stream-of-consciousness* qui cherche les limites de la prose romanesque. Une rare inscription paratextuelle dans la fiction littéraire faisant mention après l'incipit de la courte durée de production – « 12/11/02 – 26/11/02 Ferney-Voltaire » (88) – semble souligner l'idée d'une écriture urgente et foisonnante. Il n'est pas étonnant qu'une telle poétique transgressive trouve son écho au niveau de la représentation.

Le « para-naturel » de l'auteure semble réservé à des figures qui ont « déjà abandonné la vie » (51). L'étrangeté qu'elle met en scène ne tient aucunement de la caricature, du rocambolesque, du fantasque. Elle peut devenir momentanément vectrice d'une déconstruction critique qui fustige les cloisons identitaires et la dégradation humaine, interroge les normativités et pose la question éthique par excellence, celle de l'humain et du vivant. Que ces interrogations finissent par être canalisées vers des apories, des incommensurabilités et un vide ontologique tel que nous avons du mal à en trouver ailleurs dans le roman mauricien doit bien évidemment paraître destructif. Or chez Devi, une telle négativité n'est rien d'autre que le résultat d'une incapacité à se faire entendre, d'une impossibilité à dialoguer avec les hommes, comme le dit Joséphin après les vaines tentatives de sa mascarade séductrice : « Pourquoi on a tant de mal à se comprendre ? Sans mots, et même avec des mots, c'est impossible » (58). Peu importe la configuration métaphorique qu'il sert, un tel énoncé dans une œuvre fictionnelle n'est bien

évidemment jamais innocent. La déréalisation fait ici le saut de l'esthétique au poétique et méta-communicatif et devient en fin de compte dispositif pour sonder les possibilités et les limites de la prise de parole et, ultimement, du discours littéraire.

Si les textes de Pyamootoo, de De Souza et de Devi – au-delà de leurs singularités propres –, mettent en scène une esthétique de l'étrange et de la déréalisation qui a l'effet d'une forte anti-tropicalisation et démythification, véhiculant à plusieurs égards une conception très pessimiste et désillusionnée du lieu insulaire, cette esthétique est aussi utilisée différemment. Dans ce sens, terminons les analyses de la première partie du chapitre avec une discussion d'un roman d'Amal Sewtohol qui a également recours à de procédés similaires, mais pour créer une œuvre autrement novatrice. Soulignons d'ores et déjà que le texte de Sewtohol fera d'une certaine manière trait d'union entre les deux parties de ce chapitre, car son intrigue dit Maurice à la fois depuis l'intérieur que depuis l'extérieur. Il nous semble donc opportun d'interrompre à un moment l'analyse pour mieux y revenir plus tard.

VIII.1.2.4 Errances hybrides, ou la mythologie comme dans un jeu vidéo : *Les voyages de Sanjay (2009)* d'Amal Sewtohul : partie I

Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes (2009) d'Amal Sewtohul rompt avec les perspectives analysées jusqu'alors pour constituer une proposition particulière et unique dans la production littéraire de l'île¹⁵⁶¹. Avec un style léger, un ton ironique, le goût de l'extravagance et du fantasque ainsi que la thématique des petites gens et de l'hybridité, l'auteur renoue avec son premier roman – *Histoire d'Ashok* (2001) – que nous avons discuté précédemment, mais qu'il dépasse aussi en quelque sorte. Si les questions d'anti-tropicalisation, d'étrangeté et de déréalisation font de nouveau apparition dans son texte, nous trouvons toutefois une topographie mauricienne qui diffère à plusieurs égards de celle de ses homologues.

L'intrigue très riche en péripéties donne à lire le destin rocambolesque du pauvre orphelin Sanjay qui suit d'abord une longue éducation spirituelle et religieuse sous la tutelle d'un pandit (Sharma) avant de travailler comme commis comptable chez un marchand excentrique (M. Ramallah). Il se fait ensuite adopter par *Frau* Beate, une vieille voyageuse allemande hantée par le mystère d'une histoire ancienne, pour aller à la découverte du monde, plus particulièrement le Berlin après la chute du Mur et le Tibet. Le long titre du *Bildungsroman* annonce déjà le ton picaresque d'un texte qui fait éclater les espaces et les imaginaires, qui multiplie les références intertextuelles, culturelles et mythologiques, qui rapproche et confronte les identités et temporalités pour construire un univers romanesque tout à fait singulier, car il se construit pendant de longs passages sur le mode de l'onirisme. Mais attardons-nous, dans un premier temps, sur la représentation qu'il donne de Maurice depuis l'intérieur.

Tout d'abord, dans la ligne droite de son premier roman, Sewtohul dresse des mini-portraits de différents 'personnages de moindre importance', les inscrivant dans un univers culturel qui est donné à lire à travers des procédés à caractère 'ethnofictionnel'¹⁵⁶². L'auteur peint le quotidien de pêcheurs créoles, d'ouvriers qui travaillent de nuit à l'usine, de marchands ambulants et d'ivrognes jouant aux cartes et aux dominos sous le banyan ou devant la boutique chinoise. C'est le monde des petits débrouillards, des clochards et des « chauffeurs de taxi [qui] se racontaient les mêmes blagues depuis des décennies » (114). Parmi ces individus, on trouvera autant le pandit Sharma de la basse caste que Léon, le pêcheur de Tamarin qui « voulait toujours voir le monde au-delà des récifs » (254). Le roman porte à ce sujet des ressemblances avec les textes de De Robillard et de Pyamootoo. Un autre lien avec ce dernier notamment réside sans aucun doute dans la manière d'anti-tropicaliser

¹⁵⁶¹ Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article "Cosmopolitan Visions and Odysseys of Memory: Identity Twists in the Writing of Mauritian Author Amal Sewtohul" (in Vanessa GUIGNERY, Catherine PESSO-MIQUEL & François SPECQ (éd.), *Hybridity: Forms and Figures in Literature and the Visual Arts*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2011 : 332-343). Les analyses du roman de Sewtohul dans ce présent chapitre développent certains aspects abordés dans l'article.

¹⁵⁶² Sewtohul laisse en effet transparaître pendant toute la première partie du roman un grand nombre de facettes culturelles à Maurice. La mise en fiction de spécificités culinaires, de traditions, de pratiques religieuses et d'autres particularités du lieu insulaire et de ses ailleurs ancestraux, abandonnement glosées et rendues intelligibles par des vignettes explicatives, font du texte un véritable roman à caractère 'ethnofictionnel' qui le différencie certainement des autres ouvrages analysés dans ce chapitre.

l'univers insulaire représenté. L'espace urbain est suggéré sous forme de sombres entrepôts, de « quincailleries poussiéreuses » (114), d'arrière-cours glauques. Dans ces lieux, les « brises lourdes » transportent « les effluves venus de la rue, de fritures, de poussière, avec en note de fond la lourde senteur de l'eau du port, chargée d'huile de moteur et de poissons morts » (113). Nous sommes ici définitivement loin des sites touristiques, notamment quand il est question de l'habitation du protagoniste située en banlieue port-louisienne dans une cité de squatteurs et de drogués. Nous y trouvons des cabanes délabrées et des terrains vagues si ce ne sont pas des carcasses de voitures et une décharge d'ordures. La description de « la rivière d'à côté, où croupissait une eau verdâtre, empestant les produits chimiques, et couverte de nuées de moustiques » (108) peut rappeler des passages chez d'autres écrivains et s'avère être aux antipodes de tout exotisme. L'image donnée d'un bout de plage, ce lieu iconique dans toute représentation de l'île Maurice, est particulièrement forte, comme le montre notamment l'extrait suivant :

la plage sale, où la brise marine faisait ronfler les extrémités des sacs en plastique qui ressortaient du sable. Ils étaient appuyés contre la petite jetée délabrée où, dans un coin, pourrissaient quelques bouts de poissons jetés par les pêcheurs et autour desquels les crabes grouillaient pour les déchiqueter de leurs pinces. (108-109)

Sewtohul est explicite dans ces passages anti-exotiques, car c'est l'Allemande *Frau Beate* qui demande à visiter ces endroits sombres et sales où habite Sanjay et qu'elle se doute qu'à côté de sa vision paradisiaque de Maurice il y a « des endroits comme ça, dans ce pays » (110). Dans ce même sens s'entend la mise en opposition entre le « beau lagon » et les « bêtes féroces » (*ibid.*) qu'il y a sous la surface¹⁵⁶³. Une fois de plus, un roman nous confronte avec l'opposition entre le visage bienheureux et édénique de l'île qui, souvent, ne fait que cacher une réalité plus sinistre.

En même temps, il importe de souligner que ces passages ne virent pas non plus à un sensationnalisme misérabiliste, un langage violent et cru (à la manière de Devi, de Collen, d'Appanah-Mouriquand et de De Souza de *Ceux qu'on jette à la mer*) qui se cantonnerait dans une dénonciation féroce de ces simulacres représentationnels qui servent l'image touristique. Les nombreuses scènes de pêche où le texte refuse tantôt le romantisme maritime (par exemple dans le style de petites barques glissant vers le coucher de soleil), tantôt la démythification virulente (par exemple sous forme de jérémiade sur la souffrance des petites existences

¹⁵⁶³ Une image similaire est puissamment mise en scène dans *There is a tide* (1991) de Collen à travers le regard du psychiatre, qui, lui aussi, décrit l'artifice de la société par la métaphore d'une surface lisse et paisible en dessous de laquelle serait le règne du carnage : « I feel as though everyone including myself is sailing along on a windsurfer [...] while under water if only we had bothered to use the goggles if only we would have seen another picture altogether of carnage and sharks devouring bloody prey and eels stealthily biting off octopus legs and barracudas snapping up small fish efficiently and worse » (38). Ces passages chez Sewtohul et Collen ressemblent très fortement à la scène d'ouverture de *Blue Velvet* (1986) de David Lynch où – au moment de l'attaque cardiaque d'un homme qui, sur fond d'un joyeux air de musique, est en train d'arroser son jardin dans un quartier bourgeois – la caméra plonge dans le sol pour dévoiler sous la belles fleurs et la pelouse bien soignée l'univers impitoyable d'une nature (scarabées, vers...) où chacun lutte pour sa survie.

marginales) sont donc paradigmatiques d'un roman qui dit avant tout l'île par le prisme fade, simple et incolore – et donc certainement plus humain – de ses petites gens. Chez Sewtohul, nous retrouvons alors par moments le regard sobre et discret de Pyamootoo, son esthétique de la banalité ainsi que cette idée d'une « acceptation résignée d'une réalité opaque qui trouve son expression sémantique dans le concept d'indifférence » (Zima 1988 : 50).

Un picaro aux « visions étranges »

Une des marques les plus saillantes des *Voyages de Sanjay* est sans aucun doute son utilisation de l'onirisme. Une quantité de rêves et de cauchemars, de fantasmes et d'hallucinations, d'illusions et d'illuminations, d'apparitions d'esprits, de démons et de merveilles, de scènes de méditation et d'univers parallèles surgissent dans ce roman qui est à ce titre difficile à classer. Visiblement, Sewtohul amplifie ici de manière tout à fait étonnante – et, nous semble-t-il, quelque peu exagérée – des procédés auxquels il avait déjà recouru dans son œuvre précédente¹⁵⁶⁴. À l'image de la vie de son héros, l'univers romanesque devient un véritable « mélange de vrai et de fabuleux » (55) au point que le lecteur est souvent susceptible de perdre trace dans les visions et mystères qui accompagnent le récit d'aventures du protagoniste. Tantôt, celui-ci se retrouve dans des dimensions mystérieuses aux présences surnaturelles, tantôt se révèlent divinités, jeteurs de sort, devins et monstres. Lieux et objets se dédoublent et se métamorphosent tandis que Sanjay doit accomplir différents rites d'initiation avec ses trances, formules tantriques et mandalas dans des endroits les plus divers. La construction du texte utilise l'onirisme en effet comme outil structurel pour accompagner le personnage sur son parcours initiatique. Quelles en sont les étapes ?

D'abord, quand Sanjay fait la narration de sa vie à son patron – son éducation à la campagne pendant les années 1970 et 80 –, il évoque un « rêve étrange » (55) de son enfance qui constitue le premier labyrinthe. Lors d'une cérémonie de Safran, en effet, il disparaît dans le monde fabuleux d'un parc d'attractions babélien entouré de montagnes enneigées où devins et charmeurs de serpents se mêlent aux vagabonds d'une forêt magique. La longue scène onirique

¹⁵⁶⁴ Paüs (2005 : 413) a raison de souligner qu'on trouve du merveilleux et des mythes indiens dans une trame d'*Histoire d'Ashok* (2001) qui met en scène le personnage de Vassou. Nous avons analysé la signification identitaire de son étrange marronnage ailleurs. Soulignons toutefois – et c'est là un aspect qui sera élaboré de manière presque excessive dans le second roman de Sewtohul – que ce merveilleux et cette mythologie indienne présents dans *Histoire d'Ashok* se caractérisent avant tout par une très forte créolisation des imaginaires, amalgamant l'inscription indienne ou indo-mauricienne à bien d'autres références culturelles.

(32-51), initiée par une vieille femme indienne qui est métamorphosée en divinité dans le rêve, le fera croiser des figures de spectacle (magiciens, clowns, géants, avaleurs de sabres...), des musiciens, un couple divin et d'autres curiosités (la roue du karma, un fruit anthropomorphe, un homme chevauchant un buffle) avant de retrouver le 'réel' mauricien. Sanjay continue ensuite son récit pour *Frau Beate* où il raconte d'une part la prémonition d'un crâne parlant qui le sort de l'hamlétisme de l'adolescence lui prédisant « un grand pèlerinage à travers le monde » (59), de l'autre son ermitage et apprentissage chez un pandit qui, jusqu'à sa mort, lui enseigne la mythologie hindoue, le yoga et le tantrisme. « En t'écoutant raconter ton histoire, j'avais l'impression que tu venais d'un pays très lointain, mais, en fait, tout cela se passait dans un village à une demi-heure de Port-Louis » (107) lui dit *Frau Beate* et le lecteur ne peut qu'acquiescer suite aux mille et un souvenirs fabuleux du protagoniste et à ses descriptions d'univers d'incantations, de rites, de cercles magiques où « [t]out glissait, s'entrechoquait, comme [...] dans une galerie de miroirs déformants » (56). Après d'autres rêves et visions fugaces, la trame mauricienne du roman se termine avec une révélation aquatique de la déesse Shakti qui, pendant une plongée dans le lagon où le récif corallien se voit transformé en une métropole grouillante de monde, pose au protagoniste la question centrale – « Veux-tu voir le monde, Sanjay ? » (122) – et qui déclenche ainsi son nomadisme en dehors de l'île.

Or, le monde 'désenchanté' de l'Occident ne saura faire tarir la source de la déréalisation et à Berlin, les passages oniriques reprennent effectivement. Il en est ainsi, par exemple pendant des scènes de méditation et notamment dans la rencontre intime qui, suite aux initiations tantriques, vire à la transe comme le monte l'extrait suivant où l'amie de Sanjay se transforme pendant les ébats amoureux en une créature bizarre :

Des flammes bleues tremblaient au creux de ses paumes et des flammes rouges jaillissaient des yeux d'Agnès, dont la tête, autour de laquelle dansaient de pâles langues de feu, était devenue le crâne de quelque chose qui n'était pas humain, avec un long museau d'où sortaient des crocs acérés... (158)

Or chez ce Mauricien hors du commun, rien n'est à l'abri de ses accès excessifs et oniriques. Au chant d'un musicien rasta, un bistrot peut donc se transformer en une formidable scène sur le bord d'un lac au décor somptueux (étincelles à l'horizon, animaux marins, un dragon rouge et des pirogues multicolores volant autour de la tour de télévision dont la tête fait éclore une fleur de corail) (165-167). Ailleurs, un assemblage artistique de grands tubes qui sert de labyrinthe sur un marché de Noël, se mue dans son imagination en le mythique « fil des *tattvas* » (168), représentant l'enchevêtrement de diverses formes de la création. En analogie à la 'tropicalisation' de Londres par Gibreel Farishta dans *Les versets Sataniques*, on est tenté de parler ici d'une 'mythification' de Berlin qui se laisse sans aucun doute rallier au symbolisme

hybride chez Rushdie. Dans la capitale allemande, Sanjay doit aussi parcourir le deuxième labyrinthe de son initiation (179-194). À la rencontre d'une vieille mendicante, une grille de mots croisés dans un magazine se matérialise pour plonger le héros dans un Berlin en état d'urgence, un lieu où Occident et Orient, passé et présent s'entrechoquent. Sanjay y tombe sur de curieuses figures (moudjahidines à dos de chameau, chevaliers médiévaux, soldats des années 1930, combattants indiens) et réalise une série d'exploits : il suit des fils d'Ariane en forme de câbles suspendus dans la ville, tombe dans la gueule d'un Minotaure d'où il sort grâce à l'aide d'une vestale et finit par retrouver un guerrier grec qui s'avère être l'antique Ulysse naufragé sur les bords d'un lac berlinois. Le long passage labyrinthique se clôt de nouveau par Shakti qui, sous la forme de la déesse Athéna, demande au protagoniste de l'aide pour le remplissage des mots croisés sur le sens de la vie.

Enfin, le parcours initiatique va se parfaire dans les montagnes tibétaines où Sanjay accompagne sa mère adoptive qui y cherche rédemption pour la mort qu'elle a causée aux membres d'une expédition nazie qu'elle y avait guidée dans les années 1940. Après que *Frau Beate* trouve la paix dans les neiges, Sanjay, épuisé et malade à cause des conditions extrêmes, a des visions monstrueuses, renouant notamment avec ses délires tantriques. À demi-conscient et sous un mystérieux soleil noir, il se lance ensuite dans un combat frénétique avec les guerriers de Shamballah, les féroces sangsues de la montagne sacrée du Kailash. En méditant, il parvient *in extremis* à une illumination et le plus bref des labyrinthes (229-235) prend fin quand la Déesse (transformée cette fois-ci en la vengeresse Kali) entre en scène éliminant dans un bain de sang les mauvais esprits et que Sanjay s'évanouit. Avant de retrouver enfin Berlin – et éventuellement Maurice –, le héros devra toutefois hiverner dans une grotte, passage lors duquel, de nouveau, les scènes extraordinaires (méditation, chants rituels, dessins de mandala, jetages de sorts, apparitions divines) se multiplient.

Qu'il puisse paraître long et détaillé, ce panorama sur les scènes de déréalisation dans *Les voyages de Sanjay* ne constitue qu'un survol rapide dans un texte où sur plus de cinquante pages – un cinquième du roman ! –, le monde se renverse et se dissout. Sans aucun doute, la lecture de ces passages labyrinthiques et oniriques – avec ses multiples renvois et échos – a de quoi désorienter, et par moments surmener le lecteur ! Car du début à la fin, le leitmotiv de l'insolite, de l'hors du commun et de l'étrange dans toutes ses déclinaisons domine le roman¹⁵⁶⁵. Les nombreux emblèmes, allégories, motifs tissent un réseau sémantico-symbolique aussi dense

¹⁵⁶⁵ Cf. « drôle de bête » (Sewtohol 2009 : 22), « forme inhabituelle » (25), « fort drôle » (35), « Comme c'est étrange », « cet endroit étrange » (42), « rêve étrange », « brill[er] étrangement » (55), « bribes provenant de rêves étranges » (64), « drôle de rêve », « drôle d'histoire » (72), « complètement grotesque », « des formes surprenantes » (74), « drôle d'odeur », « danse étrangement lente » (100), « étrange frisson » (101), « l'éclat étrange », « comme c'est étrange » (120), « étrange lumière » (122), « des choses étranges » (133), « vision étrange » (178), « drôle de destin » (210)...

qu'hermétique. Les transitions d'un univers à l'autre, d'une dimension à l'autre sont fluides et souvent, la source de la déréalisation – méditation, illumination, rêve, délire... – ne peut clairement s'attribuer au point qu'on a l'impression d'assister à des effets hallucinogènes et psychédéliques. N'est-il pas symptomatique que la première prémonition de Sanjay vient suite à une fête bien arrosée où il tombe dans la somnolence (58-59) et que, à un moment, il est perçu avec son amie Roshni comme s'il était drogué : « comme si vous étiez *stoned* » (102) ? En tout cas, à la fin de ses pérégrinations et initiations fantasques, le lecteur, à l'instar du héros lui-même, ne peut rester que « perplexe » (248).

Que faire donc de ces visions et labyrinthes ? Comment interpréter les multiples motifs et figures fantastiques et irréelles qui diffèrent à bien des égards des scènes dans les trois autres romans ? Quelle(s) fonction(s) cette déréalisation prend-elle dans l'économie générale du récit ? S'il est clair que nous trouvons chez Sewtohul dans un mélange assez curieux entre mythologie et fabulation, entre citation et persiflage, entre inscription culturelle et pur jeu, quels dénominateurs communs et grandes lignes s'y laissent-ils tracer ?

Décrypter les labyrinthes

Tout d'abord, force est de voir l'onirisme comme élément structurant et catalyseur dans l'intrigue, c'est-à-dire qu'il alimente tout simplement un récit d'aventures, comme le titre le fait transparaître d'entrée de jeu. Nous trouvons donc dans le texte divers ingrédients du genre, comme des lieux iconiques (fête foraine, forêt enchantée, dédale) ; des figures prototypiques (vieille femme, saltimbanques, divinités, animaux) dont certains avec un symbolisme particulièrement riche pour la question de la quête identitaire, car représentant des archétypes du *coming-of-age* et de l'errance (crâne ham létien, Ulysse, Ariane) ; des actions caractéristiques (initiations, défis, obstacles, exploits, *deus ex machina*), ainsi de suite. L'onirisme jalonne aussi le récit dans le sens qu'il assure la progression de l'intrigue. Les trois parties du roman correspondent effectivement aux trois labyrinthes, au cœur de chacun des sept chapitres se trouve au moins une scène 'fabuleuse' qui en génère la suite, la plupart du temps sous forme de prémonitions (crâne, Déesse, tantrisme). En d'autres mots, nous trouvons dans *Les voyages de Sanjay* certains éléments des modèles actantiels du conte ou du mythe¹⁵⁶⁶, dont les processus de déréalisation font partie intégrante.

¹⁵⁶⁶ Nous nous référons ici à Algirdas G. Greimas et ses "Réflexions sur les modèles actantiels" dans *Sémantique structurale* (Paris, Larousse, coll. « langue et langage », 1966 : 172-191).

Cela étant dit, la déréalisation est liée en grande partie à des éléments mythologiques et religieux. Pendant son éducation au temple et son ermitage avec le pandit, Sanjay – et avec lui le lecteur – apprend en effet le déroulement de certains rites et cérémonies ainsi que l’histoire et les mythologies, notamment indiennes et hindoues. Il est donc question de divinités (Shakti, Shiva, Hanuman, Gauri...), des montages sacrés du Kailash, de la cité céleste de Swarga, de Saints ascètes (*sadhus*), de triangles de l’illumination (*yantras*), de cercles magiques (*laxamanrekha*)... au point que certaines formules magiques et incantations vont jusqu’à être transcrites dans le texte¹⁵⁶⁷. Pour traduire ces références mytho-religieuses, Sewtohul a souvent recours à un mode encyclopédique qui laisse transparaître ces spécificités sous forme de xénismes dans le texte. Ces marqueurs, parfois en italiques, sont très nombreux et l’auteur s’empresse par ailleurs – que ce soit par son narrateur directement dans le texte ou par des inscriptions infrapaginales – d’éclairer et de sensibiliser le lecteur non initié à ces références extra-occidentales. Si l’usage didactique des expressions créoles, comme celui d’autres xénismes, peut s’avérer comme une forme d’exotisation, Sewtohul semble se parer contre cela par sa tonalité humoristique et il suffira de rappeler ici comment il avait désamorcé d’éventuelles critiques quant à un possible exotisme langagier dans *Histoire d’Ashok*¹⁵⁶⁸. Les gloses s’avèrent donc comme une manière de traduire quelque peu au niveau métafictionnel ce que font les personnages dans le texte : faire dialoguer les cultures. Quand Sanjay rencontre par exemple dans son rêve le dieu homme-éléphant Ganesh, on apprend en note qu’il s’agit du « dieu de la Sagesse, fils de Shiva » (35). Or ce didactisme peut par moments étonner, voire paraître pédant par son insistance à donner des informations qui ne paraissent guère nécessaires, et interrompent inutilement le flux de la lecture. Ainsi, on se demande pourquoi la note sur Ganesh précise que « son obésité représente[rait] sa capacité à digérer tous les aspects de la vie » (*ibid.*). Ailleurs, la pratique explicative va aussi loin que d’élaborer sur des aspects grammaticaux et morphologiques¹⁵⁶⁹. Si ces notes sont certes indispensables pour le lectorat européen auquel ce roman est de toute évidence adressé – pourquoi gloser sinon des expressions comme ‘séga’ (58) et ‘marron’ (59) et non pas celles comme ‘Stasi’ (127) ! –, ces informations supplémentaires, aussi instructrices qu’elles soient, étonnent et nous semblent par moments jouer – un jeu de plus ! – avec les

¹⁵⁶⁷ Cf. par exemple : « Gurur Brahma Gurur Vishnu Gurur Devo Maheswara Gurur Saakshat Para rahma Tasmai Sree Gurave Namaha » ou : « Om Bhu Sanyastan maya » (Sewtohul 2009 : 66, 244)

¹⁵⁶⁸ Nous faisons référence ici au commentaire comique du narrateur que la description d’une bagarre entre ivrognes et de leurs abondantes invectives se présenteraient comme étant « si riches en bonnes trouvailles lexicales pour les chercheurs de la langue créole que ceux-ci, en écoutant, pleurent de joie comme des vierges en pâmoison écoutant du Chopin » (Sewtohul 2001 : 144). Cela n’est en effet tout sauf innocent dans un roman qui met en scène de nombreux passages (voire des chapitres entiers) en créole !

¹⁵⁶⁹ Cf. par exemple : « Le « Sri » est un terme de respect », « Le préfixe « ji » est un signe de respect » (Sewtohul 2009 : 73)

frontières de la fiction. En revanche, de nombreux xénismes restent inexpliqués¹⁵⁷⁰ ce qui peut être source de frustration pour le lecteur. Pourquoi expliquer 'pandit' (23) et 'Kaaba' (255) et non 'Mahabaratha' (74) et 'Bhagavad-Gita' (90) ? Au pire, il s'agit ici de simples incohérences, au mieux, on y trouvera une volonté auctoriale de suggérer, telle une 'faille métonymique' – « metonymic gap » (Ashcroft *et al.* 2005 : 53) –, l'idée de l'inassimilable et de l'intraduisible dans le rapport interculturel. Cela dit, la mise en scène de l'onirisme et de la déréalisation est toujours plus ou moins raliée à ces inscriptions mythologiques et religieuses, qui, de leur côté, souscrivent à la dimension ethnographique d'un roman où, à partir du lieu mauricien, se déploient, se confrontent et se mêlent différents imaginaires culturels.

À ce titre, les processus de déréalisation et les passages magico-religieux avec leurs mythes, rites et divinités s'inscrivent chez Sewtohul dans une pratique intertextuelle généralisée tissant un réseau de références culturelles très vaste qui ne semble dire qu'une chose : transcender les espaces et faire éclater les imaginaires. Le roman est en effet bourré de renvois à des figures et textes célèbres les plus divers et on trouvera même de longues citations d'écrivains¹⁵⁷¹. Visiblement, l'auteur est avide de chanter l'hétérogénéité, la mise en lien globale des hommes, des époques et des idées.

Or, la juxtaposition de ces références montre une fois de plus ce qui doit paraître comme le trait principal de l'écriture de l'auteur : son goût pour la transgression, la satire et l'ironie, le jeu carnavalesque, la jubilation des formes et d'images. Car celui qui prendra les constructions mytho-religieuses de Sewtohul trop au sérieux court vite le risque d'une interprétation erronée. Car il y a une claire différence entre le 'réel' mauricien profane, le 'réel' mauricien mythico-religieux qui relève du naturel et n'est pas forcément perçu comme un *autre* fabuleux, et l'irréel des délires initiatiques dans lesquels Sanjay s'emmêle. En définitive, nous sommes dans *Les voyages de Sanjay* loin de l'ethnotexte qui jouerait sur une simple juxtaposition didactique entre réel et inscription mytho-religieuse, mais plutôt dans une 'ethnofiction' débridée et bien particulière.

Il n'est en effet nul besoin d'avancer loin dans l'intrigue pour se rendre compte que la première impression face à ce curieux titre du roman était juste et que le ton est à la dérision pour cette virée rocambolesque entre les continents. Ainsi, dans une 'Note au lecteur', l'auteur

¹⁵⁷⁰ Ainsi, des termes comme « *bindu* », « *Sri Sri Yantra* » (Sewtohul 2009 : 21), « *sapsiwaye* » (26), « *thali* » (27), « *lilit bateau* » (50) ne sont pas expliqués, même si, selon le contexte, on arrive plus ou moins à saisir leur signification.

¹⁵⁷¹ Entre autres, référence est faite à Wagner (20, 112), au chanteur pakistanais soufi Nusrah Fateh Ali Khan (21), à Édith Piaf (45), au reggaeman jamaïcain Jimmy Cliff (47), à Virginia Woolf (99), à l'acteur indien Anil Kapoor (119), à Andy Warhol (134, 240), à Saint Augustin, à Angela Davis et Marvin Gaye (148), à *Pulp Fiction* (150), à Rimbaud (162), à Richard Branson et Bill Gates (176-177), au groupe de musique allemand Knorkator (181), à Kant (184), à l'*Odyssee* (193), aux Beatles (195), à Mao (203), à Conrad, Dickens et Dostoïevski (211-212), à Matthew Arnold et Sophocle (241)... Plusieurs citations dans le texte viennent du poète mauricien Jean-Gérard Théodore (60, 163-165) et de Victor Hugo (169, 203, 231).

s'engage quant à la « véracité absolue » (11) du récit ce qui constitue non pas l'adhésion à une quelconque prétention réaliste, mais clairement une parodie de cette dernière : l'auteur aurait rigoureusement vérifié ces 'faits' mis en scène dans le roman en examinant les lignes de la main d'un dénommé Sanjay qui lui aurait confié son histoire. Quand il parle d'authenticité, il place celle-ci sous les auspices de la chiromancie, des horoscopes et mythologies, signalant que « tous les objets que nous percevons ne sont que le produit de notre esprit » (11). De toute évidence, Sewtohul n'aspire pas, tel un Diderot ou un Jonathan Swift, à contourner une éventuelle censure, à instaurer une distance à un quelconque postulat de véracité ou vraisemblance qui lui permettrait de dire tout. Il joue tout simplement avec les conventions romanesques et semble vouloir dire « Attention, cher lecteur, ce que tu liras est aussi vrai que faux ! » et que seuls les *happy few*, les quelques élus, comprendront tout le symbolisme du roman. Que la note paratextuelle finisse sur la mention que le livre est censé servir pour « l'édification des générations à venir » se présente comme le comble de l'ironie, déconstruisant en même temps violemment de sincères didactismes de ce genre, qui, nous l'avons vu ailleurs, existent bel et bien dans les productions mémorielles de la littérature mauricienne¹⁵⁷²...

De plus, ces mêmes procédés stylistiques reviendront en introduction des chapitres au point de se croire dans *Robinson Crusoé* ou la tradition picaresque à la Henry Fielding et Laurence Sterne. Non seulement aura-t-on des informations réservées et détachées comme « Chapitre premier [...] Où est racontée l'enfance douloureuse du narrateur » (15), mais aussi des avertissements de caractère 'ethnologique' comme « De la cérémonie dite Safran, pratiquée par les hindous... » (*ibid.*) ou « Du lieu dit Tamarin, situé sur la côté ouest de Maurice, et des mœurs de ses habitants » (107). Si l'on nous rappelle ici le genre traditionnel de la littérature de voyage et de l'ethnographie, nombre de ces sous-titres à la tonalité sérieuse débordent toutefois d'ironie et de sarcasme. Ainsi, le deuxième chapitre porte sur le « système dit des castes, propre aux hindous » (52), au quatrième, il est question de « la secte des nazis, et des croyances qui leur sont particulières » (127) et le septième annonce le thème de « la nature du futur, et de sa ressemblance avec la télévision » (236).

Le persiflage et le comique se poursuivent dans le texte dès l'incipit quand on lit les tirades de M. Ramallah, un commerçant ayant fait des études de philologie à Heidelberg, qui, allie imaginaires insulaires, islamiques et germaniques et entonne des airs wagnériens lors des cérémonies musulmanes. Les passages où cet « érudit excentrique » et « proche de la folie » (19), oscillant entre le monde mauricien et son univers de prédilection des sagas nordiques avec elfes et trolls, se lance dans des « évocations dantesques » (20), appartiennent à nos yeux aux actes de bravoure des lettres mauriciennes contemporaines. Ils sont l'expression d'un

¹⁵⁷² On rappellera à cet endroit notamment la dédicace chez Bissoonauth : « ...to write in order that the future generations [...] may know... » (2003 : 2)

éclatement des imaginaires, une esthétique hybride et transgressive à laquelle la déréalisation et le mode onirique du texte participent aussi activement. Il n'est donc pas étonnant que le persiflage et l'ironie font partie de la construction mythico-fabuleuse du roman.

Sanjay, ce curieux mélange de héros classique et Monsieur Tout-le-Monde, est tantôt engagé dans des virevoltes spirituelles et éloquences épiques, tantôt dans des discours des plus familiers et vulgaires. Superstitieux et ignorant, il doute ainsi de sa formation de pandit, « un métier si démodé » (86), et se montre impertinent au sujet des divinités fondatrices de l'hindouisme, Shiva et Shakti, qui seraient à « mettre à toutes les sauces » (131) et qu'il s'imagine à un moment comme John Travolta et Uma Thurman enlacés dans une « danse cosmique » (150). Quand des dieux peuvent devenir des « potes » (45), quand les héros classiques rencontrent les « idoles du panthéon *animé* » (196), quand un « ptérosaure en Lego qui pendait du salon, escorté par un escadron de petits cochons roses en plastique dotés d'ailes d'ange » (133) prend l'allure d'une figure mythologique, l'heure est au carnaval et à l'hétérogène. Dans le monde de Sanjay où un vieux bunker est orné par des fresques mangas (196) et où l'antique Athéna chante des Beatles (195), des références de la culture populaire et aux produits de consommation font autant partie de l'inspiration que Saint Augustin et les mandalas tibétains. Si les démystifications chez les autres auteurs se font clairement sur le mode de la transgression, le mélange mythologique postmoderne de Sewtohol en instaure une forme particulière dans le sens où l'*hybris* y retrouve carrément son sens littéral, entendue comme une effraction où « la nature divine et la nature humaine cessent de se démarquer » (Westphal 2007 : 73). Dans le texte, les sagesses spirituelles peuvent s'expliquer par le paradigme de la consommation, comme quand la Déesse explique que « [l]e futur, c'est comme la télévision, fiston, tu as plusieurs chaînes » (2009 : 245). Ainsi, le surréel et la mythologie orientale frôlent certes par moments la logique d'un capitalisme postmoderne à l'occidentale¹⁵⁷³, de même qu'on a du mal à tracer une ligne de différenciation entre les initiations magico-spirituelles du héros et la camelote orientale et New Age d'une boutique berlinoise (177-178). Or ce brouillage démystificateur des frontières est bien conscient et, en refusant toute assignation du stable et de l'homogène, sert à rien de moins que

¹⁵⁷³ Slavoj Žižek par exemple s'oppose avec véhémence à ce qu'il appelle le « Bouddhisme à l'occidentale » (*Western Buddhism*), autrement dit, les versions occidentales d'une spiritualité asiatique qu'on trouve en vente dans des centres commerciaux, des revues tendance et des groupes d'entraide. Dans *On belief* (London & New York, Routledge, coll. « thinking in action », 2001), entre autres, le philosophe souligne que cet étrange échange entre l'Europe et l'Asie – avec ses taos New Age (techniques de méditation pour trouver la 'paix intérieur' et l'équilibre'...) – serait le dernier avatar de l'ironie postmoderne. Car loin de constituer une véritable rupture avec la dynamique capitaliste tout en donnant l'apparence d'une santé mentale. Žižek résume cette pensée avec son humour caractéristique ainsi : « If Max Weber were alive today, he would definitely write a second, supplementary, volume to his *Protestant Ethic*, entitled *The Taoist Ethic and the Spirit of Global Capitalism* » (13). Cela étant dit, n'oublions pas l'évidence que Sewtohol, et encore moins son personnage romanesque, ne sont occidentaux. Si le roman met en scène un tel amalgame de mythologies et espaces-temps disparates, c'est notamment dans une logique de jeu subversif.

de désenclaver les identités. Sans aucun doute, *Les voyages de Sanjay* s'apparente donc à la célébration de l'hybridité de Rushdie, comme le montre le fameux commentaire de ce dernier sur *Les Versets Sataniques* :

[It] celebrates hybridity, impurity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure. Mélange, hotchpotch, a bit of this and a bit of that is how newness enters the world. (Rushdie 1992 : 394)

Il nous paraît évident que les processus de déréalisation qu'opère Sewtohul participent de ce jeu postmoderne. En même temps, ils ne s'y résument pas, bien au contraire. Car dans les scènes suggestives, opaques, voire hermétiques du roman, dans les passages où non seulement les lignes de séparation entre 'réel' et mythe se dissolvent, mais où s'ajoute aussi une bonne dose de fabulation personnelle de l'auteur, un projet littéraire émerge : celui d'une éthique postmoderne engagée.

Une éthique de l'hybride

La déréalisation et le carnaval baroque dans *Les voyages de Sanjay* ne sont pas de simples délires qui feraient des pérégrinations du protagoniste et des logiques sémantico-symboliques qu'on peut y lire un jeu vide de sens. Au contraire, dans l'approche déconstructrice qu'adopte le roman, il émane clairement un éthos de l'hétérogène, de l'hybride et du dialogue qui s'oppose aux verrouillages identitaires de tout genre. Quelques exemples le montrent sans équivoque.

Ainsi, dans le premier labyrinthe, de nombreux motifs dévoilent une signification du multiple et du partage. Dans le parc d'attractions, on trouve des « gens de toutes races » (34) qui parlent « une multitude de langues » (37). Qu'il y ait dans la forêt « une multitude de soupires et de murmures », que le lieu soit « saturé de présences invisibles » (47), que des inconnus deviennent ses amis et l'embarquent, pour lui ouvrir l'horizon, nous paraît dans la ligne droite des quêtes initiatiques du personnage de Vassou dans *Histoire d'Ashok*, passage dont nous avons analysé le symbolisme créolisant et émancipateur ailleurs. Cette hypothèse est confirmée dans le texte lui-même, car le petit « pèlerinage rêvé » (60) qu'entreprend Sanjay dans une de ses visions le mène, symboliquement, sur une route d'esclaves marrons. Ces exemples, ainsi qu'une liste qu'il dresse plus tard dans le roman d'identités marginales du monde entier (149) montrent que Sewtohul renoue ici avec l'esthétique de son premier texte pour véhiculer, un certain discours social.

Dans le premier labyrinthe toujours, la déréalisation sert également à soutenir l'idée de la transgression et de l'hybridité. Dans le rêve, Sanjay tombe sur une femme blanche et un homme noir qui se sont mariés contre le gré de leurs parents (45). Plus tard, ces figures se révèlent la déesse Shakti et le dieu Shiva menant à des discussions sur la genèse de l'hindouisme qui font des Indiens symboliquement « le plus ancien peuple créole de la terre » (74). Dans le même état d'esprit, des ponts jetés entre le Christ et Vishnou (148) ou des parallèles entre dieux indiens et chinois (75) rappellent tantôt les appels à un syncrétisme originel, tantôt une harmonie interculturelle sur fond de relativisme culturel. C'est ici que le terme des « Anciens Mondes » dans le titre, où s'amalgament sagas nordiques, épopées grecques, mythes hindous, doctrines bouddhistes, rites tantriques, chants védiques, mysticismes brahmaniques, philosophies chrétiennes... s'agencent avec des sagesses populaires et la postmodernité contemporaine pour dire un héritage et patrimoine immatériel mondial. À la fin de l'intrigue, divers positionnements aussi forts qu'explicites ne font que soutenir une telle posture : « Je déteste l'Histoire, avec un grand H » (143), « [s]acraliser un objet, c'est faire entrer le fascisme dans le monde » (216), « le fascisme ordinaire utilise le pouvoir magique latent dans les notions de terre, de race » (218). Et notons que chez Sewtohol, cette éthique de mettre en lien les mondes peut aussi se traduire dans les jeux de langue, comme on le voit à la métaphorisation d'un simple tas de graines qui devient « un mini-Everest de lentilles d'Éthiopie » (16).

Cet éthique émancipatrice du divers et de l'hybride ressort notamment du deuxième labyrinthe où le buffle noir Mahisasura, le « démon de l'ignorance » (187), règne sur la ville. Il est symptomatique que Berlin, avec son aspect autrement « hétéroclite » et sa « merveilleuse brocante d'architectures bizarres », s'y soit transformée en « une grisaille universelle » uniforme où tout semblait « sale, cassé, négligé », aux « gens indifférents [...] à l'haleine fétide » (182). Ces gens font des collectes bizarres, ici pour les Croisades, là, pour le djihad. Ou bien, ils cherchent une contribution au temple d'Ayodhya (183), ce lieu de culte rendu tristement célèbre par la destruction de la mosquée de Babri en 1992 par des extrémistes hindous ayant causé trois mille morts dans des émeutes ethniques, fait que l'auteur tient à souligner dans une note. Avec ses obscurantistes, fondamentalistes et 'guerriers saints', un tel dédale n'est-il pas une projection dans un futur 'barbare' où s'affronteraient les 'civilisations' du paradigme huntingtonien ? Dans cet univers, c'est donc la devise kantienne du « *Sapere aude* » (184) écrit sur un tableau qui ressort comme symbole émancipateur d'un tas de décombres. S'interrogeant enfin sur les gigantesques lettres dévanagari (l'alphabet sanskrit) écrites partout sur les murs de la ville, Sanjay reçoit par Ulysse l'explication suivante :

On les appelle [...] les Mots de Dieu [...] : Chaque groupe de cette ville s'est rallié à un Mot de Dieu, qu'il dit être la Vérité, et il hait les autres, qui croient en d'autres Mots. – Et vous, et vos amis, vous n'y croyez pas ? – Nous faisons partie d'un petit groupe qui pense que chaque Mot

n'est qu'une lettre de l'alphabet de la création. Nous pensons qu'aucune lettre, en elle-même, ne peut expliquer le tout de la réalité. Elle n'est qu'une façon de voir les choses. (185-186)

Le message est clair ici et s'oppose vivement aux croyances « perversi[es] » et à l'esprit « déformé » (189). Que le passage onirique soit miraculeusement transcendé par un jeu de mots croisés sur le sens de la vie qui résiderait en l'amour – investissant ici la quasi-homophonie en allemand entre 'Leben' et 'Liebe' (194) –, peut certes paraître comme du sentimentalisme exagéré. Cela n'empêche que le deuxième dédale s'engage puissamment contre les violences de la ségrégation et du sectarisme religieux et pour une totalité mosaïque par le divers, véhiculant de ce fait un des leitmotifs du roman. C'est dans ce même sens émancipateur qu'on pourra interpréter en rétrospective la remarque de Sanjay quand il affirme par rapport à ses diverses visions et hallucinations, que « [l]a religion, ça monte à la tête » (133), évocateur du cliché marxiste de la religion comme 'opium pour le peuple'.

De manière générale, le symbole du « Mot de Dieu » qui dit *la* « Vérité » n'est bien évidemment autre que la pensée de l'unique, du vrai, de l'authentique, du pur. Par conséquent, il n'est enfin pas étonnant que dans le relativisme de Sewtohul – s'il est possible autant de rapprocher Sophocle d'un bouddhiste (241) que de comparer le Mahisasura, cette créature hybride démoniaque de la mythologie hindoue, au Minotaure crétois – on puisse tomber sur une mise en lien d'extrémistes hindous et de nazis (215), précisément sur ce fond du fantasme de l'aryanisme et de la pureté¹⁵⁷⁴. Et c'est cette opposition à la logique des hautes origines, de la tribu fermée, de la filiation pure et unique – de quelque genre que ce soit : religieux, culturel, ethnique... – qui est l'articulation principale du roman, véhiculée par Sanjay et ses pérégrinations réalo-magiques. Car le seul credo de ce cosmopolite qui garde les pieds ancrés dans la réalité sociale est celle de l'hétérogène, de l'hybride, du dialogue. Contrairement à ce que laissent sous-entendre les nombreux passages oniriques difficiles à suivre, le texte ne se résume donc en aucun cas à un carnaval débridé et fantasque, un simple jeu de formes et une déconstruction arrogante et vide de sens. La déréalisation interroge le rapport entre 'vrai' et 'faux', entre 'authentique' et 'simulacre', entre systèmes de pensée et manières de voir le monde. Car si Sanjay peut souligner dans les labyrinthes le caractère 'réel' des rêves¹⁵⁷⁵, une créature du dédale s'étonne au même titre par rapport à l'univers 'réel' du héros : « j'y comprends jamais rien, moi, aux trucs qu'on trouve sur l'autre rive. J'sais pas comment vous autres, vous faites

¹⁵⁷⁴ Il est par ailleurs aussi curieux que révélateur de ce comparatisme entre imaginaires que les nazis sont décrits, depuis une perspective 'orientale' et surtout avec une ironie toute sèche, comme une « secte » avec des « croyances » (Sewtohul 2009 : 127) au lieu de parler, 'à l'occidentale', d'un 'parti', 'organisation', 'système' (extrémiste, fasciste, totalitaire) avec une 'idéologie' ou 'doctrine'.

¹⁵⁷⁵ Cf. « Si c'était un rêve, c'en était un très trompeur », « Si c'est un rêve, en tout cas il a l'air tout à fait réel » (Sewtohul 2009 : 33, 185)

avec » (50). Les procédés de l'étrange et de l'onirique nous poussent donc vers ce décloisonnement des perspectives. Et, en dernière instance, la déconstruction *du* réel participe à rien de moins que la déconstruction du fantasme identitaire *du* pur.

Il nous semble que chez Sewtohul, une telle posture hybride n'a donc rien de hautain et de présomptueux – contrairement à ce que certains passages peuvent suggérer –, mais cherche à exprimer une humanité autrement plus 'authentique'. Dans le roman, on est végétarien non seulement par piété, mais également pour l'image qu'on veut projeter aux autres (56) ; on devient ermite non pas par illumination, mais par l'habitude de fréquenter les temples et par l'envie d'échapper à la famille (84) ; un lieu mythique peut porter tel ou tel nom, mais tout simplement « personne ne savait trop pourquoi » (237) ; enfin, un pandit ne perd pas ses mérites, même s'il a menti sur ses origines et se révèle comme étant issu des basses castes (96)¹⁵⁷⁶. Le sacré, le tabou, le transcendantal passent au regard profanant de la nonchalance, du laconisme, voire de l'indifférence les rendant ainsi plus sincères, plus 'authentiques'. De telles démystifications, 'banalisations' et convictions anti-essentialistes s'engagent en particulier pour ces 'personnages de moindre importance' pour reprendre le titre de son premier roman qui garde toute sa signification dans *Les voyages de Sanjay*. Dans ce même sens, il est significatif que le petit picaro mauricien ne s'envole pas dans des élitismes cosmopolites, ni se retire dans une quelconque tour d'ivoire spiritualo-religieuse. Si, avec ses visions étranges, il a beau être « un homme hors de l'ordinaire » (178) ou « un Mauricien [pas] comme les autres » (210), il revient après ses errances et son ermitage vers les hommes. Dans un bref épilogue, il retourne en effet dans son île – avec Agnès et son fils Hans – rend hommage à Léon, le petit pêcheur créole décédé. La sagesse gagnée au bout de sa quête consiste alors à, suivant la logique du « monde [...] dans son ensemble » (210), jouir du fait d'« apparten[ir] au monde » et de vivre « la vie d'un homme ordinaire » (254). Au bout du compte, ses illuminations lui auront servi non pas à fuir l'humanité, mais à s'émerveiller devant toute chose.

Clairement, l'étrangeté et la déréalisation chez Sewtohul diffèrent sur tous les plans des procédés similaires adoptés par ses collègues, même si son roman est l'œuvre mauricienne qui se sert le plus d'une telle esthétique et même s'il peut partager d'autres de ses stratégies scripturales avec ses homologues. Ainsi, il n'y a aucunement la violence – de parole et

¹⁵⁷⁶ Le cas du pandit Sharma ne fait-il pas résonner en écho l'affaire, en juin 2011, sur le refus du MGI à ouvrir ses archives à la *Commission Justice et Vérité* parce que certains documents feraient mention des castes des engagés, ce qui pourrait embarrasser leurs descendants... ?

d'imaginaire – qu'on trouve dans les autres romans. La déréalisation n'est pas aussi omniprésente, voire angoissante comme dans les scènes de nuit chez Pyamootoo et De Souza. Elle n'est pas aussi troublante, intransigeante et absolue comme chez Devi. Même la scène des sangsues géantes qui tentent de dévorer Sanjay diffère de l'abject dans *Joséphin le fou*, car malgré toutes les métamorphoses et étrangetés dont le héros peut être l'objet, sa stabilité ontologique n'est pas autant remise en question, les rôles antagonistes plus clairement attribués que chez sa collègue. Du reste, la déréalisation est souvent en lien avec le culturel et la mythologie, mais dérape toutefois, bien plus que chez De Souza, dans tous les sens postmodernes du terme au point de devenir par moments véritable délire carnavalesque. Cela dit, malgré toutes les dérives et pertes de repères possibles, nous sommes dans une structure narrative et une construction stylistique stables avec une instance auctoriale qui saura guider le lecteur à travers les labyrinthes les plus fantasques. C'est là une différence majeure avec les violences poétiques de Devi, les confusions narratologiques de De Souza et l'écriture elliptique de Pyamootoo. De plus, l'étrange et l'onirique chez Sewtohul, nonobstant leur omniprésence et leur parasitage du 'réel', restent d'une certaine manière confinés dans un espace *autre*, un espace certes flou et instable, mais qui est toujours contrebalancé par la réflexion critique et sceptique de Sanjay. N'oublions pas non plus que le genre 'aventurier' qui est suggéré déjà à partir du titre du texte crée pour le lecteur un cadre à l'intérieur duquel il peut avoir une 'tolérance', voire une certaine 'attente' par rapport aux éléments fantastiques. Enfin, la différence majeure avec les autres textes discutés repose sur le fait que l'onirisme et la déréalisation des *Voyages de Sanjay* servent avant tout le dispositif rhétorique et le trope principaux du roman, à savoir l'ironie et l'hybridité. Sur un tel fond poétique et esthétique, l'auteur peut dire l'agencement, le mélange, le dialogue entre textes, idées et hommes, mais aussi leurs entrecroisements et différends qui ne trouvent pas toujours une résolution euphorique et enchantée – on pense au personnage de Ramallah qui, avec son excentricité hybride, est pris pour un fou dans l'île. On peut avoir l'impression avec Sewtohul d'une sorte de baroque généralisé qui, à la manière d'un *real maravilloso*, présenterait « une sorte de délire aboutissant à une apparente allégorie de l'immense richesse des possibles, sans signification précise, mais avec une forte charge émotionnelle » (Bozzetto 2005 : 32-33). En même temps, la distance ironique, la démystification et une certaine anti-tropicalisation rendent son projet plus complexe. Ainsi, nous paraît-il, l'univers romanesque de Sewtohul, unique en son genre dans la production romanesque mauricienne, ressemble davantage aux propositions littéraires d'un Rushdie qu'au *Tout-monde* de Glissant.

Il est vrai que dans *Les voyages de Sanjay*, la mythologie se présente parfois comme dans un jeu vidéo. On peut penser à *Tomb Raider*, *Indiana Jones* ou aux *fantasy blockbusters* quand on voit le héros affronter les sangsues géantes et parcourir les entrailles d'un buffle. Il semblerait

donc – même si ce n'est là que pure spéculation – que l'inspiration de l'auteur vient autant d'œuvres philosophiques que de la console Nintendo, autant du panthéon littéraire que des mangas. Sans aucun doute, le lecteur est dérouté par cet univers qui tisse sa toile symbolique entre références mythologiques et postmodernes, entre textualités populaires et savantes. Or si l'on arrive à décrypter ce monde où les héros antiques se retrouvent prisonniers du futur et où les Dieux jouent aux mots croisés, on dévoilera un roman qui n'est autre que l'éloge du multiple, de l'hétérogène, du mouvement permanent des formes et des idées ; en d'autres termes, du « tiers-espace » de Bhabha.

Quand Sanjay interroge son maître sur les facultés des dieux à se métamorphoser, le sage répond que ce pouvoir serait mis au service des hommes « afin de les aider à conquérir les limites de leur esprit » (74). Il serait exagéré de penser que Sewtohul a l'intention (et le pouvoir) de pousser le lecteur, à travers l'esthétique de l'étrange et de l'onirique qu'il met en scène, à de tels desseins. Or il est indubitable que le roman exige de se laisser entraîner dans un univers fabuleux où les phénomènes sont mouvants, où les repères se dissolvent, où les sécurités s'effritent. Dans le monde du protagoniste, 'réel' et 'irréel' s'imbriquent, se confrontent, s'alimentent ; matière et symbole s'harmonisent et aussi bien la stabilité des mythes que celle des 'vérités' tangibles et visibles sont déconstruites. Si le héros ouvre donc large la boîte des souvenirs et de la mythologie pour nous amener – comme l'avait dit *Frau Beate* – dans un pays lointain, ce pays n'est enfin autre que celui de la fiction. S'engager dans la fiction particulière de Sewtohul demande alors une fois de plus de nous interroger sur *le* réel et ses représentations habituelles, sur les limites du possible. Et en dernier lieu, dans cet appel d'arracher les marques à *la* vérité, le texte n'a pas peur de se déconstruire lui-même, en parlant laconiquement du « hors jeu » des écrivains « parce que peu de gens lisaient encore des romans » (176), commentaire qu'il faut lire moins comme un misérabilisme narcissique que comme un jeu avec l'identité même du romancier postmoderne.

Notons enfin, en guise non pas de conclusion, mais de transition, un dernier aspect. Parmi toutes les fonctions analysées, n'oublions pas que la déréalisation et la rêverie permettent aussi à Sewtohul de dire le mal du pays, la sensation de l'exil, la mélancolie de son protagoniste. Loin de sa terre natale, Sanjay tombe en effet par moments dans des nostalgies confuses et paraît comme « perdu dans l'espace » (169). Il n'est donc pas étonnant que deux passages oniriques à Berlin – la transe tantrique et la vision dans le bistrot – le ramènent momentanément à Maurice, mêlent les états hallucinatoires aux souvenirs d'autrefois. En lieu diasporique, l'esthétique de

l'étrangeté aura donc également eu une certaine fonction identitaire, renvoyant ainsi à Maurice par le prisme de l'ailleurs. Or comme les façons du roman de dire l'île depuis la distance se font davantage sur un mode réaliste, nous traiterons de ces questions plus tard.

Dire l'île depuis l'intérieur : réflexions conclusives

Chez nos quatre auteurs, nous avons vu différentes manières de 'dé-tropicaliser', de 'dés-exotiser', de déréaliser l'île. Qu'il s'agisse de l'approche de Pyamootoo qui obscurcit et banalise l'île et qui l'inscrit dans un rapport subtil avec l'intertexte mythique ; celle de De Souza qui construit d'étranges visions pour échapper à une lecture transparente d'un conflit ethno-social de grande importance ; celle de Devi qui pousse sa déconstruction jusqu'à la dissolution totale des identités ; celle enfin de Sewtohul qui nous confronte avec de curieux labyrinthes hybrides : tous les auteurs proposent des scénographies audacieuses et novatrices pour déstabiliser, voire complètement faire éclater les espaces et imaginaires mauriciens.

Les romans se distinguent sur plusieurs plans et on a tendance à rassembler Pyamootoo, De Souza et Devi en raison de la brièveté du récit, de la quasi-absence d'ironie et d'humour ainsi que d'une anthropologie très négative que véhiculent les textes. Chez ces trois auteurs, on a effectivement l'impression qu'ils nous donnent à lire une certaine « situation de zombification de par le monde » (Confiant 1994 : 174). La question de la mythologie en revanche et encore plus celle de l'hybridation, voire de la carnavalisation des imaginaires permet de jeter des ponts entre De Souza et Sewtohul même si le protagoniste de ce dernier jouit certainement davantage de la polyphonie du monde. L'anti-tropicalisation peinte chez Pyamootoo par un style très minimaliste et la focalisation consciente sur le vécu 'banal' de petites gens 'de moindre importance' trouve ses échos dans certains passages dans *Les voyages de Sanjay*. Enfin si Devi est certainement celle qui investit le plus cette esthétique de « dé-crée la réalité »¹⁵⁷⁷, l'idée de l'absence de toute métaphysique exprimée notamment lors de ce sacrifice profane et 'vide de sens' du dénouement rappelle le refus de toute métaphysique du narrateur dans *Bénarès*. Cela dit, les romans de l'écrivaine, et notamment *Joséphine le fou*, peuvent particulièrement nous faire réfléchir sur la question de la liminalité, afin de s'interroger « où se situe la limite et où les gens tracent les limites de la zone au-delà ils considèrent que vous n'êtes plus un membre de la communauté morale » (Butler 2005b : 57).

¹⁵⁷⁷ Ramharai (2005b : 468) cite ici Devi elle-même, dans sa préface de *Solstices*.

Rappelons aussi la différence stylistique parfois considérable entre nos romanciers. L'« excès » jubilatoire, prolixe et auto-ironique de Sewtohul et l'« excès » aussi poétique que violent de Devi n'ont rien de commun, de même que la syntaxe 'extrême' et l'oralité chaotique chez cette dernière est autrement transgressive que les subversions et errances narratologiques chez De Souza. Enfin le minimalisme aseptisé, laconique et 'indifférent' de Pyamootoo, s'il peut trouver des échos chez De Souza et même Sewtohul, doit paraître comme une stylistique particulièrement étrange. Entre les différentes manières des textes de recourir au créole, il y a enfin des mondes. Tandis que la quasi-imperceptibilité chez Pyamootoo, la faible présence sobre chez De Souza et les irruptions émotives chez Devi suggèrent tous quelque peu l'idée de la langue créole comme « lieu erratique » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004c : 162), ses inscriptions plus fréquentes chez Sewtohul ne nous semblent toutefois pas refléter une quelconque vitalité et dynamisme tropicalisante. S'il est certes vrai que les procédés de marquage chez Sewtohul ne doivent pas nous faire oublier le « rôle normativiste » que jouent à ce sujet les différents concours et organismes de la francophonie institutionnalisée (*idem* 2004b : 75), il nous semble toutefois que l'ironie et le comique ambiants chez l'auteur ouvrent des espaces de subversion subtils ici. Quant à l'inscription du créole dans ces textes, force est donc de voir que l'hybridation langagière est complexe et qu'il importe de prendre en considération à la fois des conventions éditoriales, une ambivalence à l'égard du français et une possible appropriation sinon subversion langagière (*ibid.* 77). Nous avons discuté ce sujet ailleurs.

Au-delà de ces différences, les textes interrogent tous la stabilité et l'univocité du réel et le confrontent à d'autres modes d'appréhension, de perception et de représentation. Comme bien des auteurs avant eux, ils posent « la question de savoir ce qu'est la réalité [... car l']ambivalence des faits, des événements et des acteurs rend impossible toute réponse unique » (Zima 1988 : 75). Or il y a un enchevêtrement plus ou moins harmonieux de niveaux de réalité qui, pour le *logos* européen, demeurent quelque peu incompatibles. Ils disent un monde qui dérange, fait perdre les repères, qui parfois fait peur. En même temps, d'une part, ces textes – comme la plupart des œuvres indiaocéaniques – ne sont pas réductibles au concept du fantastique, de l'autre, nous ne trouvons pas cette « surnature codée et collectivement admise » (Terramorsi 2005 : 6) que sont les croyances populaires, les folklores et légendes des diverses cultures du monde indiaocéanique. Visiblement, le monde extérieur ne peut servir d'ancrage et dépossède les personnages. Il est faillible et c'est dans l'élaboration d'un univers particulier, spécial, étrange qu'ils peuvent se 'construire', qu'ils se réapproprient leur identité.

Cela dit, il ne faut pas sublimer ces états mouvants, obscènes (ou ob-scènes), grotesques, hors normes et transgressifs, ces univers troubles et parfois angoissants où la sécurité de la communauté est perdue. Car les dénouements respectifs peuvent aller vers la dérive complète :

le monument des morts chez Pyamootoo, l'incendie ravageur qui refuse la catharsis tragique chez De Souza et notamment chez Devi où la séparation finale entre l'humain et l'inhumain, entre le naturel et le « para-naturel » semblent totales. Chez cette dernière, on constate peut-être une nouvelle forme de transcendance 'par défaut', une sorte d'équilibre trouvé dans l'instabilité et la non-fermeture les plus intransigeantes, dans la lente dissolution vers un vide cosmique. Tout ce qui compte, c'est se retrouver, se reconstruire soi-même aussi bien que possible après la dépossession pour se protéger du monde et régresser enfin vers une infinité. Le héros picaresque chez Sewtohol a exactement cela de différent qu'il arrive à se libérer de ces états irréels et mondes parallèles troublants vers lesquels il est par ailleurs allé plus consciemment que les autres personnages.

Cette déréalisation, enfin, est partout plus ou moins en lien avec un discours social et un usage très particulier des références mythologiques, fait auquel il importe de consacrer quelques réflexions conclusives. À travers ces jeux de l'étrange, de la métamorphose, de la déréalisation, les romans, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004b : 83), voient leurs imaginaires refondus dans un univers intertextuel pluriel qui n'a plus rien à voir avec la 'simple' revendication identitaire. Les textes analysés dans ce chapitre déconstruisent en effet tous plus ou moins explicitement des intertextes fondateurs et font ainsi écho à d'autres romans d'orientation *postcoloniale* de l'île, par exemple *Le voile de Draupadi* (1993) de Devi et *The rape of Sita* (1993) de Collen. À côté de la construction d'un univers aux antipodes de celui de *Paul et Virginie*, Pyamootoo démystifie la sacralité des mourants à Bénarès de la même manière que le Babylone dans *Le tour de Babylone* que nous analyserons ultérieurement, n'a plus rien de la cité antique et que la figure de Shéhérazade qui fait apparition a abandonné la grâce des *Mille et une nuits*. On trouve dans nos textes donc une forme subtile de ce que Marc Gontard appelle la « dégénérescence intertextuelle », c'est-à-dire le transfert violent d'un corpus légendaire dans un espace contemporain¹⁵⁷⁸. Or Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004b : 78-80) a raison d'affirmer que ces manières de vider les textes fondateurs de la révérence qu'on leur octroie traditionnellement s'opèrent à travers un discours social bien particulier ; un discours social qui se manifeste par une interdiscursivité où les objets les plus divers – et les plus banaux – parlent, où les références de la haute culture se voient amalgamées à des productions populaires de masse. Nous l'avons notamment vu chez Sewtohol, mais aussi chez De Souza et de manière très subtile chez Devi. Dans *Les voyages de Sanjay*, des références comme l'*Odyssée*, le *Mahabaratha*

¹⁵⁷⁸ Gontard (1981 : 43) développe sa notion à travers la poésie du Marocain Mostafa Nissaboury dans son recueil au titre évocateur *La mille et deuxième Nuit* (1975) où Babylone se transforme en une ville de sang et où Shéhérazade devient une loque. Il s'agit donc d'une mise en scène de personnages célèbres qui connaissant la déchéance : « Héros dégénérés, ils tentent d'oublier leur condition dans l'alcool et l'érotisme frelatés, lentement déshumanisés, métamorphosés en animaux baroques et dérisoires, en crapauds agonisants, comme dans les pires cauchemars de Kafka » (*ibid.* 46).

et l'opéra wagnérien sont disséminés dans une jubilation toute postmoderne qui dit le bricolage de la mondialisation et une logique de consommation qui est assumée. Chez les autres écrivains, cette hybridation s'avère au contraire comme une perte, comme une déculturation consumériste, qui doit paraître très problématique pour l'identité mauricienne.

Ces auteurs disent en effet une île incertaine, déroutée et désanctifiée. C'est un lieu où Shakuntala n'est qu'un personnage de Bollywood ; un lieu où l'on trouve dans un night-club, à côté de machines à sous, un buste d'Hailé Sélassié « enguirlandé à la mode hindoue » (De Souza 2000 : 22) et qui, de surcroît, n'est pas reconnu comme la figure messianique du mouvement rastafari ; un lieu enfin où même une ressource folklorique comme la chanson "Larivyer Tanyé" a perdu sa signification. Entre hybridation, démythification on ne sait pas toujours saisir cet amalgame de références et on ne pourra qu'adhérer aux propos de Magdelaine-Andrianjafitrimo pour qui il s'agit là d'une modalité littéraire exprimant l'instabilité d'une île « née de la confrontation d'univers désacralisés et désémantisés » (2005b : 437-438). En même temps, cette « interculture populaire », cette « surabondance de références et de discours populaires, "mondialisés" » (*ibid.* 437, 447) – qu'on ne doit effectivement pas sublimer comme une créolisation constructrice ! – nous montre Maurice dans toute sa nudité, dans toute sa 'banalité'. C'est une île où une jeune femme exclue et maltraitée se nomme Marlyn Moro (Devi), où un voyou se tatoue le nom de sa star sur le bras et est ainsi appelé Ronaldo Milanac et où un jeune gaillard porte le surnom de Rambo (De Souza) de même qu'une modeste pirogue s'appelle « *Bella Vista* » (Sewtohul). Ces projections dans un ailleurs fantasmé sont un phénomène fréquent¹⁵⁷⁹ et traduisent un certain discours social. Mais l'île des simulacres à bon marché peut s'avérer aussi celle de la démythification banale et devenir un lieu où une prostituée raconte à son client qu'elle joue au foot (Pyamootoo), où l'on fréquente les temples par simple habitude et devient ermite sans illumination (Sewtohul). Derrière cette banalité, se dévoile un espace postcolonial dans toute son 'authenticité' contemporaine, malgré et précisément à cause de ses artifices, sa déculturation, ses pertes : une terre qui vit entre un ici instable et un ailleurs fantasmé, une terre qui doit bricoler pour exister.

Entre anti-tropicalisation, déréalisation, démythification se dévoile une esthétique hors du commun qui dit l'identité instable et trouble de l'individu mauricien, d'un individu en construction et avec un rapport spécifique au monde. Ces univers paraissent étranges, déroutants et déstabilisants et restent plus d'une fois hermétiques, refusant ainsi le geste

¹⁵⁷⁹ C'est en effet un phénomène fréquent. Donnons l'exemple du court roman *In the tenth district* de Chintamanee Chummum (Rose Hill, Maurice, Éditions de l'océan Indien, 2000), où l'on trouve un personnage nommé 'Elvis Presley'.

hégémonique de ce que Glissant désigne comme « com-prendre »¹⁵⁸⁰. À travers leurs textes novateurs, nos auteurs créent « une forme de constitution d'une littérature particulière » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004b : 83) et s'affirment comme de puissantes voix émergentes de la 'périphérie' postcoloniale.

Cette première partie du présent chapitre sous-titré « Dire l'île depuis l'intérieur » en appelle son pendant, celui du « Dire l'île depuis les ailleurs ». Cette perspective jouit d'une certaine présence depuis quelques années dans le roman mauricien, et c'est ce que nous interrogerons par la suite.

¹⁵⁸⁰ Cf. « dans *comprendre* il y a l'intention de prendre, de soumettre ce que l'on comprend à l'aune, à l'échelle de sa propre mesure et de sa propre transparence » (Glissant 1994 : 126)

VIII.2 « *C'est comment là-bas ?* » : dire l'île par le détour et depuis l'ailleurs

« Le poète tâche à enrhizomer son lieu dans la totalité, à diffuser la totalité dans son lieu. »

(Édouard Glissant)

« Exile as a necessary precondition to a better state »

(Edward Said)

Si nous avons vu avec les quatre romans analysés des scénographies innovantes pour opérer un éclatement d'espaces et d'imaginaires à travers une esthétique de l'anti-tropicalisation, de l'étrange et de la déréalisation, cette deuxième partie se focalisera sur une autre manière de délocaliser le regard, de désenclaver les points de vue. Car si les textes examinés jusqu'alors disaient tous Maurice depuis une perspective de *l'intérieur*, nous porterons par la suite notre regard sur des romans aux intrigues qui se déroulent à *l'extérieur* de l'île. C'est là une façon originale d'investir cette tâche qu'attribue Rushdie à la littérature, à savoir celle de 'trouver de nouvelles perspectives pour aborder la réalité'. Certains auteurs recourent en effet à des stratégies de désancrage et de décentrement des représentations et mettent en scène leurs protagonistes loin de leur terre natale. Cet emploi de nouveaux cadres de références peut dévoiler des aspects intéressants sur Maurice qui apparaît par le biais de l'allusion ou de la comparaison, et cela de manière plus ou moins explicite.

La littérature mauricienne, nous l'avons dit à plusieurs reprises, s'est traditionnellement construite à l'extérieur, notamment depuis l'ancienne métropole coloniale, la France. Des noms comme L. Masson, Maunick et Le Clézio peuvent servir d'exemple ici. C'est depuis cet exil qu'on a bel et bien pu évoquer l'île, en faire l'ancrage spatio-temporel des récits et c'est là une tradition qui se poursuit, comme en témoignent certains auteurs dans notre corpus – Humbert, Devi, Appanah, Parmessur – dont, rappelons-le, la plupart résident pourtant dans l'île.

Or, de nouvelles voix font éclater ces imaginaires et espaces habituels. Ainsi, on a pu voir Devi déplacer son intrigue à Rodrigues dans *Soupir* (2002) ou Patel dire l'archipel chagossien dans *Le silence des Chagos* (2005). Dans une approche similaire, De Souza a pu mettre en scène le destin des *boat people* en provenance de la Chine dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001). En même temps, ces romans disent Maurice tout en s'éloignant partiellement de son espace. Cela dit, les

textes qui nous intéressent dans cette partie dépassent de loin ces désancrages spatiaux et constituent, nous le verrons, une véritable prise de position *postcoloniale*.

Après que l'écriture occidentale du voyage et de l'exploration a, comme le dit Marie Louise Pratt (1992 : 5), produit 'le reste du monde', surgit alors dans les anciennes colonies l'idée du « voyage à l'envers »¹⁵⁸¹ avec sa récupération du droit au regard et toute sa possible subversion. Ainsi, les écrivains de la postcolonie envoient leurs personnages – parfois à l'instar d'eux-mêmes – sur le vieux continent. Pittoresques, savants ou bien philosophiques, les voyages posent d'abord la question de la représentation de l'ailleurs. Tantôt étrangers tantôt familiers, les déplacements permettent une communication entre espaces, voire un enracinement ou, au contraire, un dépaysement, un refus, une dissociation. Maurice qui a toujours été destination des voyageurs occidentaux et objet de leur perspective, ouvre de son côté son regard littéraire vers les ailleurs. Dans cette même logique, nos auteurs mauriciens multiplient les références culturelles et géographiques. On tombe alors sur des intrigues qui s'articulent depuis des pays qui constituent d'un cadre bien connu dans l'imaginaire mauricien (la France, l'Inde) et ceux qui rompent avec ces liens habituels (l'Irak, l'Allemagne, le Tibet).

Sur les pages qui viennent¹⁵⁸², nous nous intéresserons de nouveau à quatre romans. On retrouvera encore une fois Pyamootoo et Devi, avec des textes différents toutefois, à savoir respectivement *Le tour de Babylone* (2002) et *Indian Tango* (2007). Nous renouerons aussi avec *Les voyages de Sanjay* de Sewtohul, mais non plus à travers la question de la déréalisation. Enfin, c'est Nathacha Appanah qui fera son apparition avec *La noce d'Anna* (2005). Les intrigues se déroulent toutes dans des lieux loin de Maurice. Pyamootoo envoie son protagoniste entreprendre un voyage curieux à Bagdad après la première guerre d'Irak. Appanah, après deux romans qui se déroulent sur son île natale, se focalise sur l'identité conflictuelle d'une auteure expatriée à Lyon. Devi quitte pour la première fois dans son écriture romanesque l'espace insulaire et met en scène une voyageuse à Delhi pour dénoncer, de nouveau à travers le personnage d'une écrivaine, les conventions de la féminité et de la « matrice » ou « hégémonie hétérosexuelle » (Butler) dans un espace traditionnel et patriarcal. Sewtohul enfin, nous l'avons vu, catapulte son jeune héros mauricien à Berlin et au Tibet.

¹⁵⁸¹ Romuald-Blaise FONKOUA, "L'espace du « voyageur à l'envers »" (in Bessière & Moura 1999 : 99-124)

¹⁵⁸² Nous nous appuyons ici en partie sur notre communication "« C'est comment là-bas? » : Décentrer le regard pour dire l'île Maurice par le détour", présentée lors du VII^e Congrès des Francoromanistes (« Ville – Culture – Espace », section 8 « Littératures indianocéaniques. Regards déracinés et périphériques », Université de Duisburg-Essen, Allemagne, 29 sept. - 2 oct. 2010).

« C'est comment là-bas ? » se voient interrogés les protagonistes qui se trouvent ailleurs et doivent raconter leur île, ou ceux qui, lors de leurs déplacements, se souviennent du lieu tropical. Voyages, exils, pèlerinages, flâneries, explorations : autant de moyens pour non seulement dire les contrées lointaines, mais aussi pour dire Maurice ; autant de potentiel enfin de laisser dialoguer les espaces entre eux. Car il peut y avoir des effets d'entrecroisement, voire de réduplication et de confusion. Nous l'avons déjà vu dans le cas de *Bénarès* – dont l'intrigue se déroule néanmoins entièrement à Maurice – où, à travers la polysémie topographique, l'Inde et l'île se recouvrent au point de faire de celle-ci, à l'instar de la Bénarès indienne, un lieu en attente de la mort. S'il est tentant et prometteur d'analyser comment les personnages décentrés perçoivent leurs terres d'accueils respectives, comment ils les 'occidentalisent' ou 'dés-occidentalisent', comment ils les confrontent à leurs propres stéréotypes, nous proposons de retourner le regard : car en disant le monde, les écrivains disent Maurice.

L'approche dans la présente partie est donc de se focaliser sur ces textes qui situent leur intrigue entièrement (ou pour une grande partie) ailleurs, avec toutefois, nous le verrons, une dynamique plus ou moins importante pour dialoguer entre les espaces. En d'autres termes, on peint l'Irak, la France, l'Inde, l'Allemagne et la Chine avec toujours l'île en palimpseste. C'est pour cette même raison que nous excluons de notre regard un cas comme celui de Kamini Ramphul qui instaure dans *The return of the Goddess* (2006) un jeu entre l'Inde du temps du *Mahabaratha* et l'Inde contemporaine, actualisant le mythe dans une claire visée identitaire et révérencielle par rapport à la terre des ancêtres, et surtout – et c'est là la raison majeure de ne pas l'inclure – sans aucun lien quelconque, aussi dissimulé qu'il soit, avec l'île.

Notons enfin que malgré les différences narratives et esthétiques des romans¹⁵⁸³, le dénominateur thématique et structurel commun de la prise de distance représentationnelle nous semble un élément aussi fondamental qu'novateur. Nous discuterons alors comment ces quatre écrivains disent Maurice par le détour. Quelle image de l'île se dessine-t-elle depuis ce désancrage spatial ? Comment investissent-ils les Mauriciens 'diasporiques' et 'nomades' dans leur rencontre avec l'ailleurs et l'étranger ? Comment négocient-ils la dynamique (l'opposition, le contraste, la similarité, la complémentarité...) qui se dégage entre les différentes géographies ? Quelles implications symboliques et idéologiques ces stratégies de représentation

¹⁵⁸³ Relevons par exemple les styles d'écriture très différents : le minimalisme dépouillé et sobre chez Pyamootoo, un 'langage du corps' féminin lyrique et sensuel chez Devi, une introspection à la fois posée et émotionnelle chez Appannah et l'ironie et les pirouettes langagières aussi opaques que carnavalesques de Sewtohul. La taille des différents romans semble coïncider aux styles : des récits courts d'une centaine de pages assez espacées pour Pyamootoo, 150 pages chez Appannah et respectivement 200 et 250 pages très denses chez Devi et Sewtohul. Notons d'ailleurs la perspective narrative qui est majoritairement celle d'un narrateur-protagoniste intradiégétique. Celle-ci est toutefois contrastée par une narration à la troisième personne en alternance suivant les chapitres chez Devi. Chez Sewtohul la présence d'un narrateur extradiégétique prédomine, permettant ainsi plus facilement le ton ironique de l'intrigue.

dévoilent-elles ? Enfin quelle signification peut-on attribuer à ces textes dans le champ littéraire mauricien ? Nous verrons que parmi les trois formes d'exotisme qui sont à l'œuvre dans le « voyage à l'envers » d'après Fonkoua, c'est « l'exotisme à l'envers » (1999 : 118) qui nous intéresse particulièrement¹⁵⁸⁴. Entre autres, celui-ci peut prendre la forme de l'invention des contre-images du pays d'origine et renouer avec certaines perspectives déconstructrices et anti-tropicalisantes de la première partie. Dans tous les cas, à travers ce retournement des représentations habituelles, c'est un filtre culturel multi-perspectiviste qui se dessine.

Regardons dans un premier temps *La noce d'Anna* (2005) de Nathacha Appanah.

VIII.2.1 Tourner le dos à l'île et à ses stéréotypes littéraires dans *La noce d'Anna* (2005) de Nathacha Appanah

La noce d'Anna (2005) reprend le regard diasporique d'une Mauricienne en France, rappelant ainsi un texte comme *À l'autre bout de moi* (1979) d'Humbert. Contrairement à Humbert où l'Europe ne reste qu'ancrage du récit-cadre, la jeune écrivaine met en scène une intrigue qui se déroule entièrement dans l'Hexagone et ne laisse apparaître Maurice qu'à travers des souvenirs fugaces. En disant la France, *La noce d'Anna* investit donc un espace bien présent dans la perspective mauricienne, l'ancienne métropole coloniale, qui fait surface également dans d'autres textes contemporains¹⁵⁸⁵ et s'inscrit à ce titre dans une littérature de l'exil aux modalités bien connues. C'est à ce titre que le roman ne va pas aussi loin dans l'éclatement d'espace et d'imaginaire que les autres ouvrages discutés. Néanmoins, c'est sa posture de démythification et d'anti-tropicalisation, couplée notamment avec une intéressante perspective métafictionnelle, qui nous paraissent nourrir de manière créative la question de la

¹⁵⁸⁴ Notons que l'« exotisme à l'envers » prolonge des aspects d'un renouvellement du discours exotique dans l'espace littéraire européen, bien connu par exemple de Victor Segalen et, après 1945, par Claude Lévi-Strauss et Michel Leiris qui ont une 'haine' des voyageurs et prônent une démarche de l'introspection (cf. Gérard COGEZ, *Les écrivains voyageurs au XX^e siècle*, Paris, Seuil, coll. « points essai », 2004).

¹⁵⁸⁵ À côté d'Humbert (1979), on trouve un bref passage parisien dans le roman de De Robillard (2003). Par ailleurs, le « voyage à l'envers » (Fonkoua 1999) n'est pas uniquement investi pour le topos de la France, mais également par le second ancien centre colonial, à savoir l'Angleterre, comme c'est le cas dans *Le voyage de Delcourt* (2001) de Gordon-Gentil qui envoie son protagoniste mauricien dans les deux pays pendant les années 1930 et 40. Enfin, chez Berthelot (2004), Bissoonauth (2003) et un autre auteur 'mineur' anglophone, Aasiyah Qamar (*The Other Side*, Rose Hill, Maurice, Éditions de l'océan Indien, 2007), on trouvera également de brefs passages en Grande Bretagne qui nous semblent toutefois sans intérêt.

représentation de l'île depuis l'ailleurs ; sans parler du fait que c'est l'unique roman qui investit ce retournement du regard dans une optique ultra-contemporaine¹⁵⁸⁶.

L'intrigue qui se déroule en une journée est assez simple. Le jour du mariage de sa fille (Anna), la narratrice (Sonia), une journaliste-écrivaine de 42 ans, plonge dans ses souvenirs, dévoilant une identité conflictuelle et le « sentiment de ne pas être à [s]a place » (28). Vivant dans un va-et-vient entre ici et ailleurs, cette nomade dans l'esprit s'oppose en effet avec virulence aux conventions de *la* féminité et aux simulacres sociaux. L'introspection qui domine la plupart du récit révèle un antagonisme entre d'une part une artiste bohémienne, rebelle et garçon manqué, qui aspire à une identité au-delà de sa maternité, mais se sent toutefois comme une mère 'ratée', de l'autre, une jeune femme sérieuse et droite qui fait des études de comptabilité et adhère pleinement aux valeurs bourgeoises. Le roman finit par une résolution de cet antagonisme et le réinvestissement de la relation mère-fille, de même qu'une transgression sexuelle libératrice – une aventure avec le beau-père de sa fille la nuit du mariage – qui semble quelque peu couronner l'affranchissement des complexes identitaires de la narratrice. Dans une telle trame, que peut être le lien avec Maurice qui nous intéresse ?

Sonia est une Française d'origine indo-mauricienne. Les réminiscences font remonter en elle des pans entiers de son enfance et adolescence dans l'île et une vie marquée par des déchirures, nostalgies et remords. Sa rupture a été radicale : enthousiaste, elle quitte son île à 17 ans, sans jamais revenir en 25 ans quoiqu'elle ait pu visiter La Réunion. La coupure est totale qu'elle n'est même pas rentrée à la mort de ses parents, et sa fille n'aura donc jamais connu ses grands-parents. Cette attitude de rejet coïncidera avec ses idées contestatrices. Sonia s'affirme d'un côté contre les clichés de son « si beau pays » (71), colportés dans les magazines et reportages ; de l'autre, elle condamne le système scolaire qui ne produirait que des « petits pavloviens » (36), bons pour l'apprentissage par cœur et la réussite aux examens. Sans aucun doute, cette critique contre une société créant uniquement des élèves-automates est de taille venant d'une écrivaine désireuse d'une émancipation des esprits pour libérer les potentialités dans l'île. Un tel reproche est par ailleurs d'actualité et est devenu un lieu commun dans les cercles artistiques dénonçant le pragmatisme exacerbé et la rationalisation de la scolarité et de l'université mauriciennes. Enfin, la protagoniste se réserve notamment « le droit de « dire merde à [ses] origines » » (110) et il est tout sauf innocent qu'elle mentionne à ce sujet *L'Étranger* de Camus, considéré (à l'époque) comme iconoclaste quant à la prétendue indifférence que déploie son protagoniste à l'égard de sa filiation. Parfois, on peut donc avoir le sentiment d'une histoire cachée et refoulée, d'une sorte de « roman familial » freudien d'un personnage qui se fabule des ailleurs fascinants et a honte d'un passé où les « petits écoliers du tiers-monde » – à l'instar d'un pays soumis et

¹⁵⁸⁶ Notons que ces modalités narratives originales se retrouvent similairement dans le dernier roman de De Souza, *En chute libre* (2012).

léthargique – avaient mangé « sans révolte », comme des « sages » et « avec cérémonie et reconnaissance » des aliments indigestes reçus « par la grâce d'une organisation internationale » (36). Il y a une incontestable amertume et touche ironique dans ces passages dont, par moments, on ne sait pas exactement s'ils viennent d'une expatriée cosmopolite 'prétendument éclairée par le républicanisme français' – pour paraphraser le personnage critique d'André dans *Histoire d'Ashok* dont nous avons parlé –, où s'il s'agit d'une distance critique constructrice.

Cependant, il nous semble que le roman constitue moins un règlement de compte ou une 'simple' démythification de l'espace insulaire bienheureux. Son articulation principale repose plutôt dans une virulente prise de position contre les attentes face à l'écrivain francophone en général, à celui venant de Maurice en particulier. Radicale, la narratrice-auteure s'oppose en effet à devoir...

représenter partout [son] pays, en être le digne ambassadeur, payé par l'office du tourisme, dire « Oui, c'est magnifique, je souffre d'être ici, oui, oui, quel beau pays que l'île Maurice », et surtout leur trouver une réponse convenable à la fameuse question « Mais que faites-vous ici, loin de la mer et du soleil ? » (71)

Le passage est sans équivoque et le dilemme du personnage est sans aucun doute d'être en permanence confrontée aux clichés de la douceur et du bien-être tropicaux qui, dans les yeux du 'centre', devraient la faire mourir de nostalgie et regretter d'avoir quitté son prétendu éden insulaire. Le rejet et l'anti-tropicalisation de la terre natale se comprennent donc comme une réaction par rapport à un regard du 'grand-autre', un *autre* où elle gardera toujours l'empreinte de l'ailleurs, clairement marqué sur son corps. Cette blessure provient d'une scène où, dans un supermarché, on ne reconnaît pas que Sonia, avec ses cheveux noirs et son teint foncé, est la maman de la petite fille blonde et blanche. Cette scène traumatique qui la relègue au statut d'une « étrangère à la peau brune » (103), rappelant à ce titre quelque peu la douloureuse prise de conscience de la racialisation de l'identité par Fanon dans *Peau noire, masques blancs* (1952), parcourt en effet comme une faille les interrogations d'une figure qui doit toujours jongler passé et présent, ici et ailleurs, *même* et *autre*, un conflit qui trouve sa matérialisation dans le rapport mère-fille. De plus, il est symptomatique qu'elle interdise à celle-ci le mot 'exotique' : « Un exotique c'est toujours un peu un con, qui ne connaît pas les choses de ce monde, un gentil, un arriéré » (98). Le propos caustique traduit clairement le paternalisme et la condescendance d'un regard du 'centre' vers une 'périphérie' aux connotations bien précises. Sans aucune ambiguïté, Appannah livre ici un plaidoyer fort contre la violence symbolique des représentations stéréotypées des îles du Sud et leur pertinence dans le discours public occidental.

Malgré cela, la narratrice ne rompt toutefois pas réellement avec son île natale. Parfois, des nostalgies de son « enfance si lointaine, presque irréaliste » (36) surgissent pour surtout évoquer Maurice à travers ses sensations et émotions : ici, « l'odeur douce-amère du jaquier » (35), là « les matins froids sur les hauts plateaux » (36) ; ici, les images d'une compétition sportive, là le souvenir d'une plage. La banalité du quotidien – l'école, le marché, les jeux, les parents – jouxte les rares paysages insulaires mentionnés et même la peinture de la plage en question, un fameux site touristique dans le nord de l'île, se voit dépourvue de l'imaginaire fantasmatique qu'on lui connaît. Sans exotisme, les nostalgies se focalisent sur la narratrice elle-même, sortent du descriptif purement pittoresque afin d'investir l'espace d'une philosophie intime, un lien charnel avec le lieu et sa nature qui rappelle celui que l'auteure avait déjà mis en scène dans *Blue Bay Palace* (2004). Dans la perspective excentrée d'Appanah, l'île se dit certes de manière brève, mais non moins intense à travers une logique proche de celle de la « patrie imaginaire » conceptualisée par Rushdie (1992).

Il est alors significatif que la réponse à la question centrale par sa fille – « Raconte un peu, comment c'est, là-bas, maman ? » (74) – se révèle elle aussi sommaire et subtile. Après un refus gêné, Sonia cède, rien que pour décrire les fleurs de son pays, « les plus belles de la terre [...] en rien cultivées, plantées, elles jaillissent où bon leur semble » (75). Frangipaniers, flamboyants, goyaviers et fleurs de safran sont donc investis dans des envolées émotionnelles, et ce sans virer à l'exotisation nous semble-t-il si ce n'est cette forme presque inévitable dont parlait Confiant. Ainsi, ces fleurs – leitmotiv qui crée notamment une opposition avec la France¹⁵⁸⁷ – deviennent métonymie de toute une île.

Chez Appanah, Maurice se dit explicitement et en palimpseste, 'par défaut' par rapport à l'Europe, par contraste aux « images d'Épinal » (72), vraies et fantasmées, de son pays d'adoption : les saisons qui changent, le milieu citadin, le chocolat chaud en hiver, ainsi de suite. Il n'est alors pas étonnant que le mariage de sa fille se fasse 'à l'occidentale', mais que l'univers mauricien transparaisse de nouveau 'par défaut' : « Pas de tambours, pas de safran, pas de prêtres chantant des psaumes incantatoires, pas de fumée camphrée, pas de feu, pas de fleurs rouges, pas d'épices, pas de sari » (85). Visiblement, la narratrice ne chérit pas le rêve de tropicaliser la France comme le protagoniste des *Versets Sataniques...*

¹⁵⁸⁷ Les fleurs sont en effet un leitmotiv qui dit l'opposition entre la beauté et l'authenticité iliennes et la quête de perfection et l'artifice métropolitaines. En France, les lys sont « droits comme des l » car « traversés par un fil de fer les maintenant jusqu'au pourrissement ultime, droit comme des militaires » (Appanah 2005 : 27). Au mariage, sa fille porte des gypsophiles dans les cheveux, des « petites fleurs blanches comme des broderies fines qui pailletent » (56) et on lui offre « un bouquet d'arômes aux tiges vertes coupées court, aux fleurs bien fermées » (86) tandis que la mère aurait aimé mettre un grand hibiscus rouge « tout ouvert » (56) qu'on trouverait tel uniquement dans l'île.

Ici on décèlera enfin aussi l'ambivalence cruciale de ce rapport entre espaces, temps et cultures. Tantôt l'île est le lieu de l'ordre et du conditionnement aveugle, tantôt celui de la nature verdoyante et sauvage tant estimée. Cette ambivalence envers l'île, doublée le long du roman de la relation équivoque avec sa fille, se voit enfin résolue à travers la prise de conscience de sa fille comme son propre *alter ego* non-avouée :

Moi qui ai tant pesté contre les communautés, contre la couleur de peau, les types de cheveux, [...] j'ai [...] écarté ma fille de moi. [...] J'avais peut-être oublié qu'elle était la part cachée de moi-même, celle que j'aurais été si j'étais restée avec mes parents dans ce pays ensoleillé et étriqué, ce pays magnifique et raciste, ce pays où le travail est une vertu et le mensonge un art de vivre. (123)

L'idée de « la part cachée de moi-même » doit évidemment rappeler la gémellité d'Anne et de Nadège dans *À l'autre bout de moi* (1979) d'Humbert et la fin de la citation n'est pas sans faire écho aux fameux constats de De Chazal qui, dans l'avant-propos de *Petrusmok* (1951), reproche à l'île de « cultiver la canne à sucre et les préjugés ».

La protagoniste, qui a fait du chemin depuis ses grands-parents laboureurs analphabètes, s'affirme de toute évidence comme citoyenne du monde. La véritable explosion de références géographiques et culturelles¹⁵⁸⁸ ne fait que souligner son ambition cosmopolite et interculturelle. Sur cette trajectoire, son rapport à la terre natale de même qu'au passé est ambigu. Ce « pays où l'on voit la mer partout et où il fait 25 degrés minimum toute l'année... », cette terre dont on ne sait si elle est « un peu maudit ou un paradis... » et qui reste quelque peu « un lieu interdit » (71) dans ses souvenirs devient un espace de références multiples, difficilement saisissable dans une seule représentation homogène, les points de suspension des passages cités marquant typographiquement l'indétermination de la narratrice.

On pourra donc affirmer que le roman dit davantage une identité d'émigrée (ou d'immigrée) et ses complexes et apories d'une appartenance plurielle. Nous trouvons des interrogations importantes qui, quelque galvaudées qu'elles puissent paraître dans la vulgate interculturelle, ne sont néanmoins guère dites dans d'autres textes mauriciens et sont d'une actualité irréfutable dans notre contemporanéité mouvante¹⁵⁸⁹. Notons par ailleurs que ce regard traduit sans aucun doute des traits autobiographiques – jeune journaliste indo-mauricienne, Appanah

¹⁵⁸⁸ Parmi ses renvois à des lieux qui disent le monde entier on trouvera : Londres, Bamako, l'Inde, le Népal, Canada, Venise, Tombouctou, la Corée, Kamtchatka, l'île de Clipperton, Anadyr, La Réunion, l'Italie, Rome, La Toscane, Salzbourg, Kenya, le Niger, l'Alsace, la Bretagne...

¹⁵⁸⁹ Cf. par exemple : « « Vous êtes de quelle origine ? » Que répondre à cette question, si banale, si indiscrete ? Que veut dire exactement cette question ? Le pays où vous êtes né, certainement, mais quand vous avez passé plus d'années en terre étrangère que dans votre patrie, de quelle origine êtes-vous vraiment ? Devons-nous nous fermer au pays d'ici, au présent, rester dans le liquide amniotique du pays d'origine, ça a quelque chose de beau, de magnifique, de pur comme les sources de montagne... » (Appanah 2005 : 110)

est venue vivre à Lyon et, s'identifiant fortement à sa patrie française, s'est exprimée dans divers interviews contre les attentes exotisants du lectorat et de l'édition occidentale. Par la quête artistique d'un « enracinement dynamique » (Maffesoli 1997 : 77) ou la vision d'une « errance enracinée » (Glissant 1990 : 49) mis en scène dans le texte, Maurice paraît à travers une perspective intime et des images aussi denses que subtiles, loin des éventuels éloges d'une patrie 'perdue'. Sans aucune idéalisation du passé, l'auteur refuse en effet « les commodités de l'album [de photo] qu'on feuillette » (*ibid.* 52).

* * *

Il est vrai qu'on ne pourra pas faire l'éloge inconditionnel du roman d'Appanah. Le lecteur familier avec l'espace mauricien trouvera des aspects qui étonnent et qui peuvent aussi, nous semble-t-il, apparaître comme étant teints d'une nostalgie quelque peu maniérée¹⁵⁹⁰. C'est là certainement en lien avec l'écriture très sensuelle et intime de l'auteure qui se dévoile dans tous ses ouvrages depuis le texte à orientation historique *Les rochers de Poudre d'or* (2003). Il en est de même pour le dépassement final de l'antagonisme identitaire qui – en contraste avec une certaine distance ironique de la narratrice – prend une allure particulièrement romantisée par la dernière phrase du texte, sublimant le mariage de sa fille comme étant « certainement le plus beau jour de [s]a vie » (148). Il est vrai enfin que le décentrement chez l'auteure est plus conventionnel que celui de ses homologues, comme nous le verrons par la suite.

Cela étant dit, le roman a beaucoup de choses à nous dire sur la négociation des identités à travers sa protagoniste hétéroclite : une rebelle dont le tee-shirt préféré porte l'inscription « Allez Maurice » (26) comme souvenir des jeux des îles, mais qui ne veut pas devenir la porte-parole d'un pays dont l'image exotique a été fixée d'avance ; une femme entre les cultures qui porte autant de vieux jeans que des saris (85) ; une expatriée nostalgique qui veut pouvoir dire son île sans fard et affirmer ses différentes appartenances, qu'elles soient contradictoires ou non, dans une perpétuelle quête de l'expression authentique, manifestée très – et parfois trop – explicitement : « je suis dans le vrai » (143). Enfin, cette authenticité signifie aussi être critique par rapport à soi-même, prendre son propre contre-pied : savoir qu'il est difficile, voire impossible de se défaire de certains stéréotypes (72), désigner toujours « chez moi » (56) un endroit où on a refusé de mettre les pieds depuis 25 ans et en même temps être conscient du

¹⁵⁹⁰ Cf. par exemple : « Quand j'étais encore chez moi, là-bas, de l'autre côté de l'Afrique, j'aimais [...] l'aigreur du rhum sur les femmes dans les marchés » (Appanah 2005 : 35)

risque assimilateur en pays étranger qui fait que la « seule façon d'être digne » c'est d'être « différente et vivante » (97), c'est-à-dire le devoir de nourrir sa multiplicité, ses contradictions.

Ce sont donc le refus d'un regard doloriste et d'une idéalisation nostalgique, les vues ironiques et polémiques face aux stéréotypes de l'exotisme insulaire et ceux de l'(artiste) expatrié mauricien, qui doivent retenir notre attention. Le roman plaide pour une identité diasporique affranchie des contraintes du regard et l'idée d'un l'individu qui peut librement choisir ses affiliations. Dans cette optique, Maurice transparaît de manière explicite ou subtilement 'par défaut' ; à travers le prisme du passé, depuis un ailleurs occidental et notamment depuis une forte prise de conscience métafictionnelle – aussi didactique qu'elle puisse paraître par moments¹⁵⁹¹ –, et cela loin des nostalgies 'obligées' et en porte-à-faux avec des idées reçues. À ce titre, *La noce d'Anna* contribue à démystifier la notion d'appartenance dans la littérature mauricienne et donne une perspective nouvelle et intéressante dans le débat sur les identités plurielles.

Comment se présente le décentrement chez Devi ?

VIII.2.2 Échos cachés entre l'Inde et Maurice dans *Indian Tango* (2007) de Devi

Indian Tango (2007) est le huitième roman de Devi, mais le seul (jusqu'à ce jour par ailleurs) à quitter l'espace insulaire. Dans une nouvelle, "Bleu glace", l'auteure a déjà pu envoyer son protagoniste en Antarctique¹⁵⁹², mais non seulement ce genre littéraire n'entre pas dans notre approche comparatiste, mais aussi la nouvelle n'a surtout strictement aucun lien avec Maurice. Ce lien, aussi peu perceptible qu'il soit, existe dans *Indian Tango*, nous le verrons. Comme chez Appanah, nous y retrouvons une personnage-narratrice qui s'avère une écrivaine hindoue en voyage depuis l'Europe à Delhi, où elle entre dans un jeu de miroir en suivant une femme indienne mariée depuis 30 ans, mère de deux enfants adultes. Une fois de plus, une histoire d'*alter ego* se dévoile qui semble s'affirmer comme une marque de l'écriture féminine de Maurice¹⁵⁹³. La protagoniste, la romancière sans nom, en se perdant dans les dédales de la

¹⁵⁹¹ Cf. le passage suivant qui se pourrait trouver tel quel dans une interview de l'auteure : « [Ni Ni l'une, ni l'autre [= l'anglais et le français] n'était ma langue maternelle, ni l'une ni l'autre ne se faisaient concurrence, j'avais toujours écrit en français, mon imaginaire est dans cette langue-là, ce n'est pas une question de choix. » (Appanah 2005 : 41-42)

¹⁵⁹² Ananda DEVI, "Bleu glace" (in *Nouvelles de l'île Maurice*, Paris, MAGELLAN & Cie, coll. « Miniatures », 2007 : 45-69)

¹⁵⁹³ Cf. des manifestations plus ou moins affirmées de ce trope dans Humbert (1979), Parmessur (2002), Appanah (2005, 2007), Devi (2003, 2006, 2007). Nous avons discuté ce possible trait de l'écriture féminine ailleurs.

mégapole indienne, cherche « l'Inde, la part de l'inconnu en soi » (44). L'autre (Subhadra) est en quête pour s'affranchir du passé, de « la tyrannie de l'habitude » (12), de « son état de femme respectable » (14). Décrite comme une « femme longtemps amputée de ses rêves » (27) suite à son mariage arrangé et la soumission à une belle-mère hostile, elle échappe à son poids identitaire à travers un jeu érotique avec la narratrice.

L'intrigue du roman, dévoilée au fur et à mesure par une narration qui alterne entre première et troisième personne, est très riche et se prêterait aisément à une analyse de plusieurs aspects. D'abord, on peut s'interroger sur l'identité féminine, mise en scène par une écriture du corps très caractéristique¹⁵⁹⁴ et évocatrice de ses autres romans. Cette écriture sensuelle est avant tout investie par la construction de la dualité fantasmée des femmes qui prend l'allure d'une fusion de contraires susceptible d'affranchir des démons intérieurs, comme le souligne sans équivoque la narratrice : « Je sais que j'ai besoin d'elle pour nous délivrer, elle et moi, pour ensemble parfaire ce qu'il reste en nous d'incomplet [...], pour faire de l'écrivain un être humain et de la femme éteinte un noyau de brûlure » (80). Plus que dans d'autres textes de Devi, nous y trouvons également une réflexion très nuancée sur le processus d'écriture et de création au point que la narratrice s'adresse par moments à son lecteur. Les nombreuses méditations sur l'écriture semblent en effet préfigurer les réflexions dans son autobiographie *Les hommes qui me parlent* (2011)¹⁵⁹⁵. Par ailleurs, la question spatiale se superpose à la construction des personnages et au trope de la création littéraire. Tandis que Subhadra est sublimée sous la plume de l'écrivaine comme le personnage de fiction de Bimala¹⁵⁹⁶, c'est Delhi, cette ville de contraste entre traditions atemporelles et pourritures contemporaines, qui devient pièce centrale dans la quête de soi au point de devenir le reflet même de Bimala¹⁵⁹⁷.

Enfin, en parallèle à ces leitmotifs qui s'enchevêtrent très finement, il se dessine dans le texte un évident discours social. Qu'il s'agisse du communalisme, des castes, du terrorisme, des sans-abri, des bidonvilles, des Tigres du Sri Lanka, des manifestations estudiantines et surtout de la condition des femmes : ce discours social est avant tout dénonciateur et démystificateur du « corps trop usé qu'est l'Inde » (37). Mais il met non seulement à nu « l'illusion de la grande Inde philosophale » (37), il prend aussi une dimension humaine globale, couplée à l'éthique de

¹⁵⁹⁴ Le discours de la corporalité (sensualité, sexualité, érotisme) féminine se montre surtout à travers l'utilisation quasi inflationniste du mot 'corps'. Il n'est guère une page du texte où le terme, ou ses déclinaisons (sang, muscles, organes, peau...), n'apparaissent pas.

¹⁵⁹⁵ Ananda DEVI, *Les hommes qui me parlent* (Paris, Gallimard, 2011)

¹⁵⁹⁶ Bimala, femme déchirée entre tradition et modernité et à ce titre entre deux hommes, est un personnage du roman *Ghare Baire* (1916) – en français *La Maison et le monde* – de Rabindranath Tagore et porté à l'écran par Satyajit Ray en 1984 sous le même titre. (cf. Amartya SEN, *L'Inde : Histoire, culture et identité* [trad. par Christian CLER, 2005], Paris, Odile Jacob, 2007 : 130)

¹⁵⁹⁷ Cf. « [Elle est] un chant de sirène mélancolique qui semble se marier si parfaitement à l'atmosphère de Delhi que je me dis parfois que Bimala n'est pas réelle, mais seulement une incarnation du souffle sulfureux de la ville, la forme fantomatique, faite chair, de quelque chose d'enraciné » (Devi 2007 : 79).

l'écrivain qui doit s'insurger contre « la passivité de [s]on époque » et « un monde qui ne sait plus s'impliquer » (66).

Cela étant dit, on se demande évidemment pourquoi nous incluons ce roman dans le présent chapitre. N'avons-nous pas fait une prémisse du fait que l'éclatement d'espace et d'imaginaire opéré doit être en lien avec Maurice, voire dire l'île par le détour, depuis l'ailleurs ? Pourquoi inclure Devi qui parle visiblement du Delhi de nos jours tandis que nous avons exclu le texte de Ramphul précisément pour la raison qu'elle tisse une intrigue qui se déroule, elle aussi, sur le sous-continent ? La réponse à cette question repose dans le lien très caché qu'instaure Devi avec Maurice. L'évocation de sa terre natale est en effet aussi peu perceptible qu'un lecteur non initié à l'océan Indien et son histoire ne saura le faire ; sa subtilité est telle que même un tel lecteur initié peut facilement la manquer. Soulignons d'ores et déjà que cette relation réservée à la perception des *happy few* ne peut certes pas être considérée comme essentielle à la compréhension du texte. Néanmoins, elle lui donne une certaine densité, procure un ancrage intertextuel dans toute l'œuvre de l'auteure et, à ce titre, laisse dialoguer subtilement les mondes ce qui, nous semble-t-il, est susceptible d'aboutir à rien de moins que d'universaliser les multiples interrogations que pose Devi dans ses textes. À quoi faisons-nous donc référence ?

L'allusion dissimulée à l'île et les conséquences de lecture

L'allusion à Maurice est en effet à peine visible. Si quelques références à un imaginaire insulaire peuvent donner des indices, celles-ci sont trop symboliques et cryptiques pour qu'on puisse y voir un lien quelconque¹⁵⁹⁸. De plus, lors de ses flâneries, l'écrivaine ne fait que suggérer, sans aller dans le détail, des « nostalgies parfaitement inattendues » (99) qu'on a du mal à ancrer dans un lieu concret. Dans un seul passage enfin, l'île est localisée : la protagoniste est décrite comme « un enfant prodigue, revenu après des siècles de Mirich Desh, même si [elle a] pris l'avion de France » (44). Derrière le toponyme 'Mirich Desh' se dévoile l'expression en hindi pour désigner Maurice, utilisé surtout par les travailleurs engagés qui quittent le sous-continent au XIX^e et XX^e siècle pour les champs de canne mauriciens (Arno & Orian 1986 : 136). *Ipsa facto*, le lecteur averti est susceptible d'élargir son regard interprétatif. Ne serait-on alors pas tenté de mettre Maurice en lien avec d'autres éléments du roman, par exemple le manifeste

¹⁵⁹⁸ Ainsi, la narratrice, lors de ces réflexions sur l'écriture, parle un moment de la rêverie « d'une île commune ou d'une mort commune » (Devi 2007 : 62). Plus tard, s'imaginant comme un ermite peignant son amoureuse, elle se désigne elle-même comme une « folle unie à son île » (127). Dans l'excipit, elle dresse l'image de « l'île de nos démenes » (195-196) pour méditer, une fois de plus, sur la création et l'écriture. Clairement, dans un roman très dense de 200 pages, ces quelques métaphores opaques ne peuvent guère donner d'indice référentiel.

discours social qui, au-delà de son ancrage en Inde, est majoritairement une prise de position contre les hypocrisies, dictats et instrumentalisation du traditionalisme et du zèle religieux, en d'autres termes, des sujets omniprésents dans les autres textes de Devi ? Se référant à son propre statut d'étrangère, le personnage affirme qu'à Delhi, « tout le monde est étranger. Tous viennent d'ailleurs » (44) avant d'en souligner les conséquences : « Chacun se croit obligé de citer une longue généalogie géographique pour prouver qu'il existe. En fin de compte, ils ne sont jamais d'ici » (44). Un lieu construit par des migrations historiques diverses, l'importance du passé pour les appartenances, les obsessions généalogiques des groupes diasporiques : n'est-ce pas l'omniprésent discours démystificateur porté sur l'île qu'on connaît des textes mauriciens ? Quant à d'autres questions d'appartenance, on trouve des parallèles similaires. Ainsi, elle constate qu'« [i]l y a une touchante simplicité dans leur catégorisation de ceux qui ne sont pas d'ici alors que ceux d'ici, au contraire, sont morcelés en identités de plus en plus étroites qui ne se résolvent jamais » (44). Voilà le conflit éternel des taxonomies et identités différentielles souvent perceptible au sujet du communalisme à Maurice, de plus narré avec un ton légèrement ironique.

Une fois le lien établi entre les géographies, on est en effet amené à pousser plus loin les échos et les comparaisons qui dévoilent de nombreuses interrogations, notamment autour de la question des rapports ethniques et des représentations. Ainsi, à lire que Sonia Gandhi resterait une figure controversée lors des élections en Inde, car, née en Italie, elle est considérée comme une étrangère, et, de ce fait, incapable de « saisir toutes les nuances de castes, de religions, de langues, de classes, de couleurs » (113), on se rappelle les fréquentes instrumentalisation identitaires lors des élections à Maurice où, à titre d'exemple, une figure comme Paul Bérenger peut officieusement être discréditée, car il ne représente pas la majorité du pays en tant que Franco-Mauricien. Dans un autre passage, le fils transgressif de Subhadra veut se marier avec une Musulmane sans devoir quitter l'Inde – sinon « ce sera une fuite » (135) comme il dit – et devient de ce fait le symbole d'une jeune génération assumant son interculturalité que les écrivains mauriciens ne cessent d'appeler de leurs vœux pour leur propre île. D'autres exemples susceptibles de jeter des ponts entre les univers se trouveront sans faute. Si le lecteur s'imagine donc un retour de la protagoniste à Maurice (qui n'aura toutefois pas lieu !) et si on s'imagine qu'on lui demande de raconter son séjour indien, il ne serait pas surpris d'entendre de sa part le constat aux allures universalistes bien connu des mouvements diasporiques mis en scène dans d'autres romans mauriciens. Dans ce sens, elle pourrait dire que : « [c]'est comme chez nous, mais c'est pas tout à fait pareil » comme on lit dans *Ceux qu'on jette à la mer* de De Souza (2001 : 177), et comme on verra plus loin chez Pyamootoo.

En plus du discours social, c'est encore davantage la condition de la femme qui résonne au-delà des espaces géographiques. Comme nous l'avons dit, l'interpénétration des deux identités

féminines est apparente tôt dans le roman et la narratrice se demande dès le début si Subhadra n'est pas « [s]on propre reflet » (26). Son désir de « réinvestir les lieux perdus » (45) trouve alors un écho quelques pages plus tard avec l'idée des « lieux abandonnés, réinvestis, réinventés » (50), évoquée par son *alter ego*. Subhadra est par ailleurs, rappelons-le, accablée par le passé, elle est « si lourde de cette terre, de ses traditions, de ses croyances, de ses doutes » (129). Quand elle parle d'un souvenir douloureux de l'enfance – elle a mangé en secret de la nourriture destinée à une cérémonie hindoue, un blasphème dont elle gardera longtemps la honte et que, adulte, elle lie à la découverte transgressive de sa sexualité féminine ou de l'homosexualité –, pourquoi ne pas y voir aussi le reflet de la narratrice, vu que les identités visiblement se brouillent ? En fin de compte, elle-même, tente d'« apprendre à vivre plutôt qu'à subir la vie » (48), une phrase qu'on associerait aisément à la plupart des personnages féminins chez Devi : Paule, Anjali, Mouna, Pagli, Ève...

Le travail de mémoire de Subhadra semble alors aussi quelque peu celui de la romancière expatriée. Son séjour devient ainsi comme un pèlerinage, à la fois retour aux sources imaginées, inspiration, thérapie, comme elle le dit quand elle commente la musique enivrante d'un sitar :

Je n'aurais pas imaginé, à mon arrivée dans ce pays. Mais si, bien sûr, je le savais. Ce n'était pas anodin. On ne vient pas dans un pays fictionnel sans savoir que l'on risque de se livrer, pieds et poings liés, à une autre histoire. (148)

Comme l'expression de « l'enfance irréelle » chez Appanah plus haut, l'expression du « pays fictionnel » rappelle une fois de plus la logique de la « patrie imaginaire » rushdienne, entendue certes ici comme une fabulation d'un lieu d'un passé ancestral, très présente dans l'imaginaire depuis l'enfance, mais où on n'a jamais été. Nous avons donc ici une curieuse constitution triangulaire qui fait éclater la structure 'simple' du « voyage à l'envers » (Fonkoua 1999) : non pas uniquement Maurice vers l'Inde ou Maurice vers l'occident, mais Maurice vers l'Inde en passant par l'Europe. Le réseau identitaire et culturel qui se tisse dans un tel mouvement par une écrivaine déconnectée de sa terre natale, et jetant de faibles ponts vers un ailleurs ancestral à la fois connu et inconnu – elle se débrouille plus mal que bien avec son « mélange d'hindi et d'anglais » (104) – est d'une grande richesse et complexité. Dans un tel contexte pluriel, *même* et *autre* ne sont plus clairement assignables, mais se multiplient, se diffractent, se fusionnent.

La protagoniste est par ailleurs explicite et nous dit expressément qu'elle cherche à percer le mystère des femmes de l'Inde afin d'arriver ainsi à une compréhension d'elle-même : « Je les cherche, elles, et moi en même temps » (67). Elle semble alors faire sien le vécu des autres, s'identifier à leurs tourments. L'évocation de cérémonies hindoues avec leurs tabous ainsi que la culpabilité que leur transgression provoque, le machisme quotidien et l'exploitation, bref ces

« siècles de conditionnement » (30) pour la femme, dépassent l'ancrage géographique particulier. Se tisse ainsi au-delà de Maurice et de l'Inde une relation spatiale et culturelle de l'interdit religieux et du poids des traditions.

De plus, le lecteur qui connaît l'œuvre de l'écrivaine ne pourra s'empêcher de voir de multiples liens intertextuels. Quand il est question pour Subhadra d'un pèlerinage à Bénarès avec d'autres femmes ménopausées afin de « faire la paix avec les dieux » (57), comment ne pas penser, entre autres, au sacrifice de la marche sur le feu d'Anjali dans *Le voile de Draupadi* (1993) ? De même ne verrait-on pas un caractère autobiographique dans l'intrigue quand la narratrice parle d'un personnage appelé Devi dans les films de Satyajit Ray ou d'un moine bouddhiste du XX^e siècle au nom d'Ananda. Du reste, elle dévoile d'autres renvois intertextuels subtils à sa propre œuvre à travers ses réflexions métafictionnelles. L'image de « femmes enfermées dans des poulaillers » (81) rappelle sans aucun doute la protagoniste dans *Pagli* (2001), l'idée de sortir des « décombres » (175) émotionnelles est évocatrice d'*Ève de ses décombres* (2006), de même que le désir anthropophage de se laisser aimer et dévorer par des animaux fait penser à *Moi, l'interdite* (2000) et *La vie de Joséphin le fou* (2003).

Mais qu'en est-il enfin de cette identification de la narratrice à ce lieu nouvellement découvert ? Il nous semble qu'au-delà de la véritable fascination qu'exerce Delhi, au-delà de la réelle mise en lien entre espaces-temps et identités, le sentiment d'indignation et de rejet l'emporte : « Ce pays me semble inhumain, oublieux des plus profondes nécessités, complice des détresses anonymes » (177) dit-elle vers la fin du roman lors d'un accident d'une petite fille qui ne pourra être hospitalisée faute d'argent. C'est cette scène-clé qui semble de nouveau la plonger dans des « ténèbres » (181), contribuant ainsi à l'abandon et au pessimisme caractéristiques des dénouements de Devi : « J'ai décidé de refuser le monde » (196) dit-elle ; à la seule différence que l'idée du néant est transcendé cette fois-ci par la création, le rapport précaire et obsessionnel à « l'ange noir de l'écriture » (195). Elle ne pourra donc pas jouer le rôle de l'« enfant prodigue » (44) comme un vendeur de thé tamoul se la fabule. Clairement, la filiation culturelle avec l'Inde s'est fêlée.

Cela étant dit, il nous paraît qu'il faut lire l'identité de la protagoniste comme celle d'une pluralité diasporique, c'est-à-dire sous le signe à la fois de la coupure et du lien indissociable, comme elle l'affirme à propos de son rapport aux femmes indiennes : « Même chose autrefois indivise, puis scissionnée, condamnée à errer en quête d'un impossible rassemblement » (67). À l'instar de l'identité fluide et enracinée du personnage chez Appanah qui est en même temps dissociée du et à jamais liée au passé, l'identité diasporique chez Devi s'affirme puissamment par le prisme de l'oxymore : fondamentale, l'idée de la diaspora semble signifier l'impossibilité à la fois de retourner et d'arriver complètement.

Maurice est certes loin de s'afficher comme un espace référentiel évident dans *Indian Tango*. Il est indéniable que le roman dit majoritairement l'Inde, d'ailleurs bien ancrée à travers un fonds politique réel en 2004. En revanche, le caractère démystificateur et introspectif du discours permet une relocalisation d'une grande partie de l'œuvre de Devi dans une quête pour l'universel, en particulier un universel féminin (ne parle-t-elle pas à un moment de l'intrigue d'une « sororité » de « toutes les femmes » [79] ?). Exception faite de la dynamique homosexuelle, elle met en scène principalement les mêmes sujets que dans ses romans précédents : les conflits communalistes et castéistes, le poids des traditions et de la religion, l'exploitation patriarcale et systémique des femmes et des enfants, l'instrumentalisation des pauvres, (le désir de) la transgression... Cela, ainsi que l'utilisation d'un style et d'une esthétique similaires (une 'écriture du corps', l'introspection proche d'un *stream-of-consciousness*...) permet des renvois intertextuels discrets, mais évidents à son œuvre littéraire. Ce n'est là non pas une lecture qui la catégorise comme étant à jamais liée à l'île, lui interdisant le véritable envol vers les ailleurs, comme c'est le cas dans sa nouvelle "Bleu glace" (2007). Au contraire, cette lecture nous paraît donner à son œuvre encore plus de consistance, attribuant à son très grand ancrage dans l'imaginaire insulaire – rappelons qu'elle a écrit la quasi-totalité de ses ouvrages en *dehors* de Maurice tout en mettant *toujours* en scène le topos insulaire – toute sa signification. Lire les mises en lien subtiles, les résonnances entre lieux et temps, les échos entre ici et ailleurs permet de donner à son propos une ampleur qui fait éclater les cloisons des espaces et des imaginaires. En délocalisant son intrigue en Inde, elle désancre et décontextualise l'île pour dire, à travers un fort discours social, la misère des femmes (et) du monde en général. Contrairement à nos autres auteurs, elle ne s'éloigne pas de son île pour mieux la cerner dans son espace propre. Par le décentrement, c'est moins Maurice qui est dit par le détour, mais c'est Maurice, en palimpseste et rétrospectivement à travers les textes précédents, qui dit le monde.

À s'interroger enfin sur l'expression « Indian Tango », on y trouvera un motif qui renforce la portée ultimement interculturelle du texte. L'association des univers – l'Asie et le monde latin –, intensifiée de surcroît par ce curieux titre anglais, augmente le symbolisme de cette danse qui est déjà en elle-même un « laboratoire d'interculturalité »¹⁵⁹⁹. Dans le roman, le tango apparaît comme la musique des étudiants qui réveille en Subhadra « une chair quasiment anesthésiée » (75). Il « défait et contredit tous les codes », « pénètre les failles de cette civilisation du non-dit », « étale au grand jour l'interdit » (83) s'affirmant ainsi quelque peu comme un bouclier

¹⁵⁹⁹ cf. Remi HESS, "Le tango, un laboratoire d'interculturalité", (in Roselyne DE VILLANOVA & Geneviève VERMES (éd.), *Le métissage interculturel : créativité dans les relations inégalitaires*, Paris, L'Harmattan, 2005 : 79-90)

symbolique contre la morosité de Bénarès. Se créent donc un syncrétisme et un échange culturels qui s'inscrivent dans le leitmotiv de l'ouverture interculturelle¹⁶⁰⁰ du texte et vont bien au-delà de l'espace indien (et l'espace mauricien). Nous sommes ainsi tournés vers une parole émancipatrice, accusatrice de tout obscurantisme et traditionalisme conférant à l'engagement de Devi une dimension plus universelle. Et c'est cette parole émancipatrice qui semble l'emporter, malgré son dénouement caractéristique qui tend une fois de plus vers la dissolution et le retrait du monde.

Nous avons vu avec Appanah et Devi deux tentatives de se défaire de la focalisation sur l'espace mauricien, deux textes qui délocalisent le regard vers des personnages qui ont tourné depuis longtemps le dos à l'île. L'île fait partie intégrante de la construction identitaire de ces personnages et est évoquée de manière plus ou moins explicitement par ce prisme de la distance spatio-temporelle. Il faut néanmoins dire que les ailleurs choisis des deux écrivaines font partie d'espaces traditionnellement rattachés à l'imaginaire mauricien – la France, l'Inde –, car constitutifs de la formation même de l'identité diasporique de Maurice. Or dans la production contemporaine, nous trouvons également quelques rares textes qui non seulement quittent l'île, mais n'investissent pas non plus ces traditionnels espaces de référence. Nous parlons, une nouvelle fois, de Pyamootoo et de Sewtohul qui amènent le lecteur dans des lieux inattendus depuis la perspective mauricienne traditionnelle, à savoir l'Irak, l'Allemagne et le Tibet. C'est donc à leurs deux romans – *Le tour de Babylone* (2002) et *Les voyages de Sanjay* (2009) – que nous consacrerons une lecture critique.

¹⁶⁰⁰ Dans les réflexions métafictionnelles de la protagoniste, le roman s'avère en effet un véritable dialogue culturel entre les créations artistiques et philosophiques occidentales et orientales. Mention est faite, entre autres, de T.S. Eliot (*Devi* 2007 : 42), de Virginia Woolf (48), de Kafka (64), de Dante et de la *commedia dell'arte* (66), de Borges (83), de *Faust* (118), de *Romeo et Juliette* (124), d'Aragon (125), de la chanteuse pakistanaise Abida Parveen (132-135), d'Omar Khayyâm ou des poètes soufis Niaz et Zaheen Shah Taaji (135) et de l'œuvre omniprésente du cinéaste Satyajit Ray (27, 120-121). Notons toutefois que ces références intertextuelles qui ressemblent quelque peu à celles dans *Les voyages de Sanjay* (2009) de Sewtohul, voire les recourent, appartiennent au canon de la 'haute' culture tandis que la particularité de son homologue est précisément de jouer avec le brouillage des frontières entre culture savante et populaire.

VIII.2.3 Une « transmigration des âmes » bien particulière : Maurice vue depuis l'Irak dans *Le tour de Babylone* (2002) de Pyamootoo

Dans son deuxième roman, *Le tour de Babylone* (2002), Pyamootoo s'avère une fois de plus comme un « romancier de la simplicité »¹⁶⁰¹. Il nous présente un texte qui renoue entièrement avec le style sobre, le minimalisme et une certaine étrangeté qu'on connaît de *Bénarès* (1999). Or, comparée à ce dernier, l'intrigue avec un narrateur-protagoniste dans le Bagdad après la première guerre d'Irak nous présente une perspective décentrée bien particulière¹⁶⁰². Averti par l'explication paratextuelle que « faire le tour de Babylone » serait une expression péjorative qui signifie « errer, vagabonder, dévier de son chemin » (7), nous nous trouvons *medias in res* dans une errance qui, au-delà des échos à l'ouvrage précédent de l'auteur, n'est pas sans rappeler les romans de Sewtohul, Devi et De Robillard. Le personnage énigmatique s'avère en effet comme un miroir stendhalien quelque peu déformant qui se balade et propose des brefs zooms sur un univers frappé par la guerre : « Mon esprit vagabonde sans cesse » (46) et « je me laisse bouleverser par des images qui peuvent paraître fugaces ou anodines » (48) sont le leitmotiv de son regard sur la dure réalité qui est fréquemment travestie par une esthétique de l'étrange, de l'irréel et du grotesque. Tout est en effet observation, impression éphémère, réflexion fugace, introspection. L'action ne consiste en guère plus que ces visites du narrateur sans nom de Bagdad, ses brefs échanges avec son guide irakien (Hassan), une excursion au site de Babylone, un retour annoncé dans l'île. Du début à la fin, on attendra donc en vain une quelconque dramatisation.

S'il y a un riche terrain pour analyser comment Pyamootoo peint l'Irak contemporain – et le discours social déployé à ce sujet est considérable¹⁶⁰³ –, nous nous intéressons ici plutôt à la question de savoir comment le roman, de nouveau, dit Maurice, par le détour, par la distance. Pour ce faire, nous procéderons par deux étapes : nous aborderons le texte d'abord par le prisme de la déréalisation et d'une esthétique de l'étrange, de la déformation et de la confusion, ce qui fera donc inévitablement des échos à la première partie du chapitre. On verra que ces

¹⁶⁰¹ Cf. critique in *La Nouvelle République du Centre Ouest* (17 avril 2002)

¹⁶⁰² Notons que l'Irak comme destination 'touristique' depuis Maurice surprend autant que Haïti comme terre d'accueil des réfugiés dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) de De Souza.

¹⁶⁰³ À travers les observations du narrateur qui se fait témoin de l'Irak contemporain, on trouve en effet de nombreux aspects sociaux qui sont thématiques plus ou moins ouvertement et en passant et qui peignent un pays en détresse : la dictature, la guerre, l'embargo, l'effondrement social et économique, les dégâts aux infrastructures, la décimation des Kurdes... Notamment les enfants vagabonds, faméliques, malpropres, largués par la société, « qui courent partout » (19), « comme des perdus » (95) deviennent un leitmotiv (cf. Pyamootoo 2002 : 11, 15, 33, 64-65...). Rappelons que ces thématiques engagées ne sont toutefois par mises en scène par une voix émotive, pathétique, voire larmoyante, mais à travers des observations et constats fugaces, discrets et sobres, et notamment par cette 'neutralité' étonnante dont nous avons parlée. Cela dit, ces propos à l'apparence objective et dénués d'un jugement de valeur sont certainement une manière très efficace de représenter la pluralité des différents discours sociaux sans filtre interprétatif didactique et font ainsi appel à la responsabilité du lecteur.

observations nous aideront par la suite à mieux saisir comment est investi Maurice depuis ce lieu distant et en guerre.

VIII.2.3.1 Quand la fête foraine couvre les plaies de la guerre

Tout naturellement, le lecteur de cette narration à la première personne, est limité au champ de vision du héros qui, par ailleurs, s'apprête en permanence, à saisir ce réel, comme on l'apprend à plusieurs reprises : « [t]ous les murs ont des messages » (60) ou bien : « Je regarde ce qu'on peut lire dans leurs yeux ou sur leurs habits » (86). Or la manière dont il nous donne à lire ces différentes inscriptions sur le lieu et les hommes nous offre une topographie particulière. Car à l'instar du premier roman de Pyamootoo, *Le tour de Babylone* opère une déréalisation très saillante de l'univers romanesque représenté.

Le lecteur ressent les mêmes effets d'étrangeté que dans *Bénarès*, tombe sur les mêmes isotopies, voire sur un vocabulaire similaire donnant à lire une réalité qui se brouille ainsi que des contours vagues. De nombreuses frontières se dissolvent dans le texte et on constate une « confusion de formes et de couleurs » (56). Une fois de plus, on est confronté aux motifs de « l'obscurité » (12, 28...) et des « ombres » (12, 19, 23, 34, 43, 47...), avec des « silhouettes » (34, 76, 94, 98...) et des « fantômes » (27, 98...). Le gris et l'uniformité chromatique, ce leitmotiv du premier roman, envahissent également l'Irak (14, 19, 27, 45, 73...). De nouveau, les personnages doivent attendre et subir un « étrange silence » (101) tout en étant exposés au vacarme insupportable des klaxons de voitures et des cris inconnus. Les hommes errent comme « des insectes mystérieux » (34) ou sont décrits comme « amorphes » (35). Aux spectres se rajoutent des acteurs surdimensionnés : « des fantômes déambulent dans la cour d'un mausolée. Ils se désarticulent [...] et paraissent plus grands que la haie de fusains, la statue, l'échelle » (27). Cet éclatement des dimensions, des formes, des mesures se révèle dans plusieurs passages¹⁶⁰⁴ et intensifie le caractère de l'irréel. De plus, il règne encore une fois une atemporalité et le lecteur n'a aucune idée sur la durée des diverses excursions du narrateur, sans parler de celle du voyage entier. Abstraction faite des très rares moments comiques ou plutôt grotesques, l'atmosphère semble comme dénuée de toute émotion, de tout dynamisme. Cet effet est intensifié notamment par ce protagoniste à l'apparence inaccessible et imperméable au lieu et aux

¹⁶⁰⁴ Cf. par exemple : « ombres gigantesques » (Pyamootoo 2002 : 19), « de vieilles babouches déformées », « la charrette [aux...] roues démesurées » (26), « des vétivers géants » (58), « un géant », « l'excès de soleil » (74), « un colosse » (95)...

hommes qui reste en permanence « abîmé dans [s]es réflexions » (44). Il se replie et devient autiste en raison même du bruit qui semble l'assommer, d'une polyphonie non pas constructrice, mais monstrueuse¹⁶⁰⁵. Mais Hassan porte lui aussi un « regard sans expression » (18), on rencontre « des femmes aux yeux vides » (44) et une autre passante « paraît hors du monde » (94). L'univers romanesque est peuplé par des existences qui ont l'air apathique, anesthésié, perdu dans la mélancolie d'un ailleurs insaisissable.

Le comble de cet étourdissement, cette irréalité semble la scène où le narrateur se voit dépouillé de son argent par des adolescents (85-87). D'une part, les voleurs – à l'opposé des représentations négatives des Orientaux¹⁶⁰⁶ – justifient leur acte : ils n'auraient pas d'argent pour se nourrir, ne penseraient même pas à des amusements quelconques... D'autre part, le protagoniste ne montre aucune trace de peur ou d'excitation face aux hommes armés et, après leur apologie, il ne s'engage pas dans une évaluation des événements, de quelque manière que ce soit. Une banalité de plus dans l'existence : pourquoi faire du bruit ? On tourne la page ! Le passage est un exemple très révélateur pour l'absence de toute dramatisation, comme déjà dans *Bénarès*, ce qui renforce bien évidemment l'esthétique de la déréalisation. Les hommes avancent autant que possible dans un monde dont ils subissent les tours et détours par un stoïcisme bien étrange.

Cela dit, dans *Le tour de Babylone*, la déréalisation de l'action et du lieu romanesques est encore poussée plus loin que dans le roman précédent. Apparence et réalité sont brouillées à travers l'importante présence des motifs et isotopies de l'onirisme, des mirages et du spectacle. Même si Hassan par exemple n'a « guère d'illusions » (20), les hommes font la comédie, fuient dans des mondes fabuleux comme le film, le théâtre, le cirque et la fête foraine. La perception et les impressions du narrateur sont donc envahies par une ambiance généralisée de simulations, trompe-l'œil et chimères.

Ainsi, le motif du film et du cinéma – déjà très subtilement utilisé dans *Bénarès*¹⁶⁰⁷ – foisonne dans le roman. Les cinémas attirent les gens en masse (75), le narrateur évoque « l'épée et le masque de Zorro » (53-54) et un panneau publicitaire avec l'inscription « Bonnie and Clyde » (57), en référence aux fameux criminels américains, à côté du portrait de Saddam. Or tout cela prend l'allure d'une fuite de la réalité. L'« acteur de Bollywood » avec son « bonnet aux couleurs

¹⁶⁰⁵ Cf. « tous ces bruits qui l'étouffent », « Des cris retentissent au creux d'un terrain vague, des éclats de voix et des rires à couper les têtes du diable » ou : « Des voix fusent pêle-mêle et Shéhérazade est obligée de hurler pour se faire entendre » (Pyamootoo 2002 : 16, 77)

¹⁶⁰⁶ On peut rappeler ici Said et les stéréotypes contemporains de l'Oriental. Cf. par exemple : « [The] contemporary Orientalist attitudes flood the press and the popular mind. Arabs, for example, are thought as of camel-riding, terroristic, hook-nosed, venal lechers » (Said 2003 : 108).

¹⁶⁰⁷ On trouve dans *Bénarès* une allusion discrète au motif de la fiction cinématographique qui fait irruption dans le 'réel' diégétique. Quand les protagonistes cherchent des affiches au sujet des élections à venir, ils ne tombent que sur des publicités de cinéma (Pyamootoo 1999 : 19).

bariolées » (43) que la foule acclame paraît plus que grotesque au milieu des ruines et des soldats. C'est ce que constate Salma, l'accompagnatrice du narrateur à la fin du roman, quand elle parle des gens avec des bottes, des chapeaux de cowboy, des vestes aux boutons dorés kitsch : « [Ils] se croient dans des films, ils ont des gestes et des expressions empruntées aux acteurs, c'est leur façon de peindre la vie en rose » (95). Quel lien intertextuel avec Ronaldo Milanac et Rambo chez De Souza (2000) ainsi que Marlyn Moro chez Devi (2003) ! Mais le narrateur lui-même se sert des références les plus diverses pour lire le monde, pour faire sens des impressions qu'il décrit aussi vite qu'il les saisit. Il n'est donc pas étonnant que les verbes 'apercevoir', 'sembler' et 'avoir l'air de' deviennent des expressions-clés de la narration. Ainsi, le palais de Nabuchodonosor sur les photos de l'encyclopédie serait aussi beau et irréel que la « Cinecittà » (64) – les célèbres studios cinématographiques italiens – ; un enfant ressemblerait à « Turco le Terrible » (59), une scène avec des policiers lui rappelle « Poisonville » (42) – ville américaine fameuse à travers les polars de Dashiell Hammett – et un des adolescents qui lui volent l'argent est nommé « Cassidy » (86), certainement une allusion au bandit mythique Butch Cassidy. Telle scène de rue est lue à travers le prisme des schémas narratifs des films indiens (75), et la mise en parallèle semble presque illimitée, les comparaisons virant à une sorte d'ethnologie folklorique quand ici un soldat lui fait penser « à la majesté d'un Bédouin », là un passant est décrit comme « un Bavarois en costume » (24). Visiblement, les associations les plus diverses tissent une toile de multiples références évocatrice d'un véritable carnaval de cultures qui, par rapport au chronotope de l'intrigue – l'Irak, l'après-guerre –, doit laisser le lecteur perplexe, notamment en raison du caractère systématique du procédé. En même temps, ces passages disent souvent de manière implicite la fuite de la réalité – le narrateur ne dit-il pas qu'il a « dû [s]e soûler plusieurs nuits pour dormir » (41) –, une thématique qui est aussi explicitée ailleurs, nous le verrons.

Comme si ce jeu métaphorique avec le film et le cinéma ne suffisait pas déjà pour créer l'effet de perceptions décalées et d'une déformation du réel, *Le tour de Babylone* dévoile une évidente isotopie du théâtre ou de la théâtralisation, qui, une fois de plus, sert d'échappatoire aux hommes. Il est ainsi question d'un « cirque russe » (63, 69) qui était de passage et mention est faite d'un « petit théâtre en plein air [...] orné de guirlandes et de panneaux peints » (43). Mais ici encore, ce sont en particulier les impressions personnelles du narrateur qui sautent aux yeux. Celui-ci perçoit les actions des gens autour de lui comme les gestes et mimiques d'acteurs. Un homme qui répare sa voiture est donc décrit comme s'il était « en train d'imiter quelqu'un ou de jouer la comédie » tandis qu'un garçon est présenté comme un « cabotin », toute la scène apparaissant ainsi comme étant « de la magie » (32). Les gens qui traversent les ruelles bondées le « font penser à des acrobates ou à des danseuses » (17) et les diverses silhouettes errantes bougent « comme dans un spectacle de marionnettes » (27). Dans le regard du narrateur, deux

enfants qui se chamaillent deviennent un « ventriloque et sa marionnette » (68), un des voleurs est décrit plusieurs fois comme un « clown » (86, 87) et les habits d'Hassan lui paraissent comme « un costume de pirate » (66). Avec toutes ces mises en lien et amalgames entre références culturelles, fictionnelles et fabulées, on a l'impression d'être face à un gigantesque *teatro mundi*. Pire, l'auteur donne le sentiment que la réalité n'est pas descriptible comme telle et a en permanence besoin d'être métamorphosée.

Enfin, la ruse de l'imagination est poussée à l'excès à travers un omniprésent champ sémantique de l'onirisme et de l'illusion qui suggère, encore plus que les autres métaphores, la rupture avec la réalité. Ainsi, de beaux paysages surgissent comme « de[s] mirages » (67, 91) et à la description par Hassan d'un quartier de la ville, le protagoniste s' imagine curieusement « des piazzas illuminées comme Versailles ou Las Vegas » (29). Une femme paraît comme « [u]ne vieille fée » (21) et une autre, obscurcie par des ombres, est aussi indéchiffrable que « seule sa voix semble réelle » (72). À l'instar du narrateur lui-même, Hassan est souvent « perdu dans ses rêves » (13), les soldats « ont l'air d'entrer en transe » (71) et certains vendeurs de rue « semblent suspendus dans l'air » (37). En définitive, toutes ces images créent une sensation non seulement de l'étrange, mais aussi du grotesque, comme le montrent les curieux tableaux et effigies du dictateur Hussein qui sont tellement présents qu'« on pourrait se repérer dans Bagdad aux seuls portraits de Saddam » (57). On les trouve en effet partout : accrochés à des lampadaires, des arrêts de bus, des ponts ferroviaires, au port et dans des salles d'attente (21, 34, 73...). Ils sont aussi divers que curieux ; sur l'un, le potentat est vêtu d'un pagne et abat des bêtes sauvages à coups de massue (56), sur un autre, il est représenté comme un touriste aux lunettes noires avec un appareil photo à la place de la mitrailleuse (57). Le narrateur lui-même se moque de cette omniprésence « étrange » et ne peut décider à un moment s'il s'agit d'un cosmonaute ou d'une poupée gonflable (*ibid.*). Comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, ces représentations font de Hussein « une sorte de calife Haroun al-Rashid qui veille sur sa population » (2004b : 78), donnant ainsi à lire la réalité, par le contre-pied des *Mille et une nuits*, comme une farce grinçante.

Le comble des illusions est enfin le « Luna Park » (78). Comme les Irakiens, le héros se rend à ce lieu de la mise en scène grotesque pour oublier les images passées de la misère et pour se perdre dans le divertissement, comme il le dit explicitement : « Je m'arrête contre un mur et je fais le vide dans ma tête, je voudrais que la fête m'occupe tout entier » (78). Le parc à thèmes est complètement rempli, les visiteurs « s'y bousculent dans une sorte de cavalcade » (81) et contrairement à la dure réalité en dehors, c'est l'explosion des couleurs. Le protagoniste rencontre des lanceurs de couteaux, des tapis volants, un « gladiateur [...] couvert d'or [...] avec son trident et son filet » (78) et des décorations kitsch d'un monde imaginaire : « Je regarde le décor peint : une femme est couchée dans un champ de blé, elle est vêtue d'une robe à dessins

et il y a des fleurs et des cloches de Noël qui tombent du ciel » (80). Le bruit insupportable ne vient plus ici de la rue et des passages glauques, mais des roues de la Fortune (78). Le dangereux trafic dans la rue est remplacé ici par des « autos tamponneuses » et les 'vrais' spectres par un « train fantôme » (38). On trouvera aussi des images troublantes tels les « diables rouges avec un pied fourchu » (84), le tout paraissant au narrateur curieusement « comme un poème de Pessoa » (82). Dans la longue scène du Luna Park, l'écho avec le parc d'attractions dans le premier labyrinthe de Sanjay est plus que saillant, à la notable différence près qu'il s'agit chez Sewtohol d'un espace fabuleux plus ou moins localisé dans un univers onirique et notamment avec une fonction d'initiation, tandis que le spectacle chez Pyamootoo est une mise en scène bien 'réelle' et parfaitement troublante. Dans le Luna Park se constitue également l'intertextualité que nous avons déjà évoquée, à savoir celle qui fait paraître la magie des *Mille et une nuits* comme ridicule et déconstruit la noble Shéhérazade comme une banale comédienne (83). Dans le même sens, on pourra lire la scène où le narrateur, lors de la visite des ruines de Babylone qui lui paraissent « sortir tout droit des temps bibliques » (31), se remémore le quartier bombardé de Bagdad. C'est là encore un exemple de plus pour voir qu'il est contraint « [de] construire de ce chaos une individualité qui lui est propre, pour s'éloigner de cette réalité désémantisée et de ses origines démythifiées » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004b : 81). Il n'est enfin pas étonnant que le narrateur, après avoir quitté le parc étrange, retrouve dans le sinistre contexte irakien des images du lieu de divertissement. Similairement à ses comparaisons avec le monde des acteurs et du cinéma, il constate par exemple qu'un hangar ressemble à une « baraque de fête foraine » (93), ainsi de suite.

Chez Pyamootoo, l'Orient paraît clairement sous le signe de la démythification¹⁶⁰⁸, la peinture intransigeante et sans complaisance – même si dissimulée par la déréalisation – d'une réalité crue : un pays ravagé par la guerre ; les images de la Babylone historique qu'il avait vues comme enfant dans une encyclopédie n'existent plus. Dans le petit roman, la métaphorisation du lieu semble omniprésente. Aucune occasion n'est ratée pour instaurer une oscillation constante entre réalité et mirage, chimères et monde tangible qui ne cesse de faire perdre au lecteur ses repères et qui dévoile de toute évidence un individu qui lutte avec tous les moyens possibles de l'imagination pour faire sens du réel.

¹⁶⁰⁸ Cf. « To write about the modern Orient is [...] to reveal an upsetting demystification » (Said 2003 : 101)

Pyamootoo réussit dans *Le tour de Babylone* – différemment et de manière plus visible que dans *Bénarès* – un amalgame entre réalité et illusion. Les hommes semblent échapper en permanence à leur propre emprise, jouer la comédie. À côté des images très apparentes du déclin infrastructurel et de l’embargo, une multitude de situations maquillées et faussées font leur apparition. Non seulement pour les Irakiens, mais aussi pour le narrateur les frontières entre le réel et l’onirique se brouillent. Le lecteur, de son côté, est également accaparé par les isotopies du film, du théâtre, du cirque et de la rêverie et on se demande enfin à plusieurs reprises si le voyage lui-même est ‘réel’. Mettre en scène le Bagdad de l’après-guerre comme un spectacle pathétique est une rupture totale avec des scénographies à orientation réaliste. Or, ces éléments baroques ne sont pas simple jeu sur les formes ni obscénité carnavalesque. Le spectacle – aussi grotesque qu’il paraisse, notamment dans le Luna Park – ne sert pas à la spectacularisation du récit et de l’univers représenté, mais dit, par le détour, un monde complètement désenchanté, un monde qui doit se créer en permanence des illusions pour oublier à quel point il est désillusionné. En donnant à lire un lieu comme étant peuplé d’acteurs et de marionnettes, ce n’est aucunement pour ridiculiser une humanité en déchéance, mais, bien au contraire, pour montrer de manière très subtile la soif de vivre de ceux à qui il ne reste plus rien que de se créer des chimères, ce qui les réduit à l’essence des hommes, cette « espèce fabulatrice » (2008) selon Nancy Huston. Si dans la *Bénarès* indienne, le narrateur avait menti pour stimuler l’imagination des gens, à Bagdad, il interprète les multiples déguisements qu’il voit, non pas seulement comme une « façon de peindre la vie en rose », mais aussi dit-il « peut-être parce qu’ils aiment les histoires » (95). C’est ainsi que la déréalisation n’est autre qu’un dispositif afin de déployer un discours social voilé.

Il y a donc une métaphorisation de l’espace qui donne à lire des représentations qu’on ne saura jamais vraiment saisir dans leur ‘objectivité’ tant les déformations, travestissements et caricatures peuplent le récit. Le réel référentiel semble en permanence distordu par le regard intime d’un narrateur dont l’imagination semble aussi confuse qu’illimitée. Il n’est alors pas étonnant qu’avec ce procédé d’association d’idées et d’images, les espaces géographiques puissent s’amalgamer, ce qui s’avère être une des articulations majeures du texte qui doit nous intéresser à cet endroit. Car si dans *Bénarès* ce sont l’Inde et Maurice qui finissent par se superposer, ici ce sont l’Irak et l’île qui se rencontrent, s’enchevêtrent, se confondent, comme dans le passage suivant :

Il y a tellement d’images et de souvenirs qui me traversent l’esprit que parfois je ne réalise pas où je me trouve. Il m’arrive aussi de confondre Hassan avec l’un de mes amis [...] Et ils ne sont pas si différents de ceux de mon pays, les gamins qui jouent à la guerre, les fenêtres munies de grillages en fer et les regards braqués sur les filles, ça me donne même l’illusion de retourner sur le lieu de mon enfance. Par exemple, cet homme aux cheveux pommadés [...], on dirait Tomi déguisé en mendiant... (29-30)

L'extrait montre très clairement que le processus de déréalisation et les motifs de l'illusion et du spectacle permettent finalement à Pyamootoo de mieux investir Maurice, par le détour et la distance.

VIII.2.3.2 Maurice dite par le prisme de l'Irak

Dès les premières lignes s'installe en effet un dialogue entre espaces géographiques. Mais il s'agit d'abord d'espaces assez flous que le lecteur ne pourra déterminer que plus tard. Malgré le titre, on devra attendre quarante pages pour apprendre qu'on se trouve à Bagdad. Quant à l'île Maurice, elle est omniprésente dans des retours psychologiques sans jamais vraiment être nommée. Il est par ailleurs peu probable que le lecteur sache localiser l'expression « le tour de Babylone » présentée dans le paratexte que l'auteur lui-même décrit dans une interview comme une « célèbre expression créole »¹⁶⁰⁹. L'absence d'information est donc dès l'incipit couplée par une comparaison entre un ici et un là-bas difficiles à saisir, une mise en parallèle qui ne manque pas de surprendre. Ainsi, quand le guide veut montrer au narrateur un quartier bombardé qui ne serait « pas beau à voir », celui-ci souligne « que dans [s]on pays aussi il y a la guerre » (9). Quel commentaire drastique par rapport à Maurice, mais faisant probablement allusion aux 'Jours Kaya' en février 1999 ! Par ailleurs, nous avons vu dans le roman de De Souza qui précisément parle de ces événements mauriciens une mise en parallèle similaire, mais plus voilée à un autre contexte de guerre¹⁶¹⁰. Chez Pyamootoo en revanche, les parallèles topographiques sont fréquents et s'avèrent être d'une tonalité peu flatteuse :

Les gens et l'endroit me paraissent familiers: des calebasses sur des nattes, des gravats jetés entre les immeubles ; des enfants assis en rond lancent d'épais mollards sur le sol ou par-dessus la haie de lauriers et des relents d'urine et de suint montent des cabanes entassées, noircies par la crasse. On voit des rats morts dans une nappe de clarté, une file d'attente qui zigzague à un arrêt d'autobus et des mouches s'amasser sur l'œil d'un chien. (10)

¹⁶⁰⁹ Cf. interview in *L'Express*, Maurice (27 juin 1999)

¹⁶¹⁰ Dans *Les jours Kaya* (2000), on entend en effet à plusieurs reprises le fond politique de la crise du Kosovo à la radio (De Souza 2000 : 28, 34) – dispositif de référentialité qui rappelle les films du réalisateur autrichien Michael Haneke où l'on retrouve systématiquement les actualités télévisées en arrière-plan – qui inscrit puissamment l'espace-temps mauricien de la diégèse dans un cadre géopolitique et symbolique plus large. Une stratégie similaire se trouve dans *Getting rid of it* (1997) de Collen où défilent sur les écrans de télé en même temps des images du 'miracle mauricien' et celles du génocide rwandais (7). Dans *Ève de ses décombres* (2006) de Devi, la protagoniste éponyme est encore plus explicite et souligne face aux conflits télévisés qu'il y aurait également la guerre dans les cités mauriciennes (78).

Avec de tels rapprochements, Maurice ne paraît effectivement pas sous son meilleur jour. Mais au fait, tout semble ramener le héros vers son lieu natal, même les portraits de Hussein que nous avons évoqués le font penser à « quelqu'un au village qu'on appelle Saddam, à cause de sa moustache et de sa grande gueule » (21). À travers ces mises en relation, la réalité du lieu représenté se voit universalisée dans tout ce qu'elle a de plus banal. Si les raisons du voyage restent quelque peu obscures¹⁶¹¹, les topographies se superposent dans sa vision du monde qui oscille en permanence entre appréhension et réflexion jusqu'à brouiller ses propres repères, comme nous l'avons vu plus haut. Dans des perceptions auditives, visuelles, olfactives fugaces et microscopiques se tisse une géographie de paysages, d'objets, et d'hommes qui fera aussi perdre les repères au lecteur. Bridet parle à juste titre d'une « porosité entre l'ici et l'ailleurs, le présent et le passé » (2009 : 140). Tel un citoyen du monde profondément attaché à sa terre natale, le narrateur, incarnant quelque peu un cosmopolitisme vernaculaire, s'ancre psychologiquement à Maurice. Confronté à une telle multitude de souvenirs nostalgiques¹⁶¹², on se demande parfois si l'action se déroule au moyen Orient ou dans l'océan Indien, d'autant plus que tout un imaginaire référentiel – l'importance du riz et des lentilles, les laveuses qui étalent les vêtements dans l'herbe pour les laisser sécher, la fascination de Bollywood... – peut être associé aux deux lieux (et à bien d'autres). Le lectorat qui est familier avec l'île a encore plus de raison de s'imaginer les espaces amalgamés : comment ne pas voir que des réalités tropicales et mauriciennes sont transposées dans un lieu où elles n'existent tout simplement pas, qu'il s'agisse de plantes (le goyavier, le vétiver) ou d'éléments culinaires (la soupe *halim*) ? Finalement, l'ancrage géographique (relativement) concret ne se fait que vers la fin du roman quand le voyageur se voit interrogé sur ses origines :

[Les gens] savent que vous n'êtes pas d'ici. Et ils vous posent la même question : « C'est la première fois que tu viens en Irak ? », puis ils m'invitent à parler de mon pays, qui reste un mystère pour eux, malgré mes envolées sur les champs de canne. En dernier recours, je trace deux cercles dans l'air, un gros à côté d'un petit, et je leur dis que c'est près de Madagascar. Ils rient de toutes leurs dents ou ils s'en foutent : ils ne connaissent pas Madagascar non plus. (79)

¹⁶¹¹ Tantôt il dit vouloir oublier son village, tantôt il suggère une sorte de *coming-of-age* en s'émancipant de la réprimande paternelle sur le vagabondage, tantôt il dit réaliser un rêve d'enfant en lien avec des images de la mythique cité babylonienne dans une encyclopédie qui ont toutefois été supplantées par celles de la guerre et fait perdre au narrateur son innocence : « je [...] me séparais de mon enfance » (64).

¹⁶¹² Cf. par exemple : « Tout en marchant, je pense aux rues montantes de mon village, aux hommes devant leurs maisons... » (Pyamootoo 2002 : 53), « Ça me remet dans l'ambiance quand je pense à mon village et aux noms que portent les gens... » (68), « imaginant mon retour au village [...]e revois une rue à peine pavée où flotte l'odeur d'encens... » (89)...

Malgré ces quelques références perceptibles pour cerner le lieu, on ne peut que comprendre les Irakiens pour qui le pays du narrateur reste mystérieux tellement ses renvois sont subtils, cryptiques et sporadiques.

C'est enfin pour le lecteur qui connaît le premier roman de Pyamootoo que d'autres allusions, parfois littérales, se dévoilent. Se constate en effet une véritable explosion de références intertextuelles entre les deux œuvres qui donne à la localisation de l'île toute sa signification. Déjà sur la première page quand le narrateur souligne qu'il y aurait aussi la guerre chez lui, comment ne pas penser à *Bénarès* où le Port Louis nocturne est décrit comme « une ville en guerre » (1999 : 18) ? Quand Hassan raconte le souvenir avant la guerre devant le quartier bombardé qui n'était « pas beau à voir » (2002 : 9) – « [il] évoque les beaux jours, la fumerie près de la gare, un bar, un cinéma, puis soudain ses mains battent comme des ailes : juste un éclair et tout le quartier s'est volatilisé » (39) –, comment ne pas se rappeler les réminiscences du chauffeur de taxi Jimi qui décrit la vivacité de Bénarès avant la fermeture de l'usine et tout le déclin après qui n'était également « pas beau à voir » (1999 : 47) ? Plus généralement, dans les deux univers romanesques, les images similaires d'alcoolisme, de chômage, d'oisiveté, de prostitution, de grisaille, d'insalubrité, de chiens errants, de klaxons de voiture, de chauves-souris, de décrépitude et bien d'autres sautent aux yeux. On va jusqu'à retrouver un certain nombre d'expressions-clés dans *Le Tour de Babylone* : « silhouettes », « labyrinthe », « déambuler », « ombre », « fantômes », « tourner en rond », « déambuler », « visages défaits »... s'avèrent en effet comme leitmotifs d'« un monde dénué de perspective » (2002 : 20), d'un lieu où les routes « ne mènent nulle part » (16). Et de nouveau, un discours social intertextuel aussi discret que puissant se dresse entre les espaces : dans le Maurice de *Bénarès*, les hôtels sont décrits comme « une autre planète » (24), car inaccessible au lot commun des insulaires, tandis que dans l'Irak du *Tour de Babylone*, les châteaux des riches et de la mafia délimitent un « autre pays » (16). Ici, plus personne ne travaille sur les champs de canne, là-bas, ce sont les champs de coton qui sont délaissés. Partout les mêmes labyrinthes humains, partout les mêmes rapports de domination semble vouloir nous dire Pyamootoo. Calqués sur les scènes de rue, les miniporraits des villageois mauriciens – au nom de Tomi, Balao, Caïman, Paletot, Rouillé ou Boîte-noire – rapprochent également les univers. Ici et là, les hommes boivent et s'amusent. Ici et là, ils triment et souffrent. Ici et là, ils vendent, achètent, bricolent. Ici et là, ils ne connaissent parfois pas la ville d'à côté. Quand il pense au retour et aux souvenirs à raconter, le héros ne s'imagine-t-il pas dire à ses amis que Bagdad, avec ses bruits, odeurs et scènes de vie, est « [c]omme au village » (88) ?

Dans les deux lieux on voit enfin un même désir qui porte vers les ailleurs. Ainsi, Hassan « aimerait un jour quitter le pays et voir comment c'est ailleurs » (13), il est question d'une connaissance qui « aurait voulu partir elle aussi [du pays] » (100) et même un des voleurs,

pendant qu'il fouille les poches du narrateur, « énumère les pays où il aimerait aller » dont les noms « sonnent comme des incantations » (86-87). Tel marchand ambulant dont les amis ont quitté le pays, tel jeune qui rêve de tourner le dos à l'île¹⁶¹³ ne les trouverait-on pas aussi à Maurice ? En attendant, c'est le narrateur qui fournit cette subtile ouverture interculturelle à travers son voyage et les nombreuses références à d'autres lieux¹⁶¹⁴.

À l'instar du voyageur (imaginaire) dans la Bénarès indienne, le protagoniste du *Tour de Babylone* s'affirme comme un passeur de frontières, tantôt avec son guide, tantôt avec des gens à qui il parle, qu'il prend en stop, qui lui offrent l'hospitalité. Il est vrai que le dialogue culturel est aussi discret que minimaliste et que, nous l'avons dit, le héros a souvent l'air d'un artiste déconnecté de l'environnement. Curieusement, il est hanté par la question de « que vais-je dire à mes enfants ? » (44) et l'interrogation de son accompagnatrice irakienne qui lui demande « c'était comment, Babylone ? » (98) ne déclenche qu'un commentaire laconique. Le narrateur a certes des difficultés à traduire le réel en parole – « j'ai du mal à en parler » (99) –, mais il se « réjouit à l'idée de leur raconter [s]on voyage » (88). Dans tous les cas, ce sont une fois de plus, comme notamment dans *Joséphin le fou*, *Bénarès*, *Les jours Kaya* et aussi *La noce d'Anna*, les questions du « Comment dire ? », « Que dire ? », « À qui dire ? » qui se dévoilent, constituant ainsi rien de moins qu'une mise en abyme du travail de l'écrivain lui-même.

Pour l'humanisme minimaliste mis en scène dans le roman, ce qui prime en fin de compte, comme dans *Bénarès*, c'est la faculté de créer des ponts, de mettre en relation par le récit, aussi discret que soit ce lien. Bien au-delà d'être une quête individuelle, le déplacement ouvre alors les portes pour un réel échange humain¹⁶¹⁵. Si le monde se montre ainsi à Maurice, l'île, à la

¹⁶¹³ Il s'agit en effet d'un sujet très répandu dans le roman mauricien. Cf. à titre d'exemple, le protagoniste éponyme dans *Histoire d'Ashok* (2001) de Sewtohlul qui rêve de partir à l'étranger après la scolarité ; l'échec tragique de la tentative de s'exiler du personnage de Garson dans *Sensitive* (2003) de Patel ; l'idée évoquée dans *Blue Bay Palace* (2004) d'Appannah-Mouriquand que le départ serait inscrit dans les gènes des Mauriciens ; la protagoniste Nandi dans *The snake spirit* (2002) de Parmessur qui s'apprête à la fin à tourner le dos à l'île ; le personnage de Clélio dans *Ève de ses décombres* (2006) de Devi qui fantasme sur la vie de son frère en France ; le narrateur dans *La vie de Joséphin le fou* (2003) qui chérit des « rêves de départ, rêves de voyage de l'autre côté de l'océan » (72) . Enfin, nous l'avons vu plus haut, dans *Indian Tango* (2007) de Devi, ce départ est bien réalisé, même s'il est dit très délicatement tandis que dans *La noce d'Anna* (2005) d'Appannah, l'expatriation de la protagoniste en France fait partie de ses revendications identitaires les plus fortes.

¹⁶¹⁴ La portée interculturelle du roman est une fois de plus accentuée par les références géographiques et culturelles les plus diverses. Lors de l'errance du protagoniste, certains lieux et personnages lui font penser, entre autres, à la France (29), à l'Amérique, (29, 42), à l'Inde (43, 75), à la Palestine (76), à l'Italie (64).

¹⁶¹⁵ Cette ouverture discrète trouve son écho dans l'excipit du roman. Affectueusement, le narrateur y révèle à son accompagnatrice qu'on appelle les réverbères dans sa langue maternelle 'barres du jour' (Pyamootoo 2002 : 106). Il n'y a que quelques *happy few* parmi les lecteurs qui y peuvent y reconnaître l'expression du créole réunionnais 'bardzour' qui signifie 'aube' ce qui, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004b : 93), confère en effet au roman son ouverture finale. Chez Michel Beniamino (*Le français de la Réunion : Inventaire des particularités lexicales*, Vanves, EDICEF-AUPELF, 1996 : 59), il se rajoute au sens premier d'« aube naissante » aussi la dimension métaphorique d'« espoir » conférant à cette légère ouverture finale du roman une touche encore plus particulière. Notons toutefois que l'expression 'barres du jour' pour nommer l'aube est aussi une tournure connue au Québec.

représentation très furtive, économe et certes pas toujours flatteuse, mais non moins affectueuse, entre de son côté subtilement dans le monde.

Pyamootoo nous offre avec *Le tour de Babylone* le récit d'une errance qui frappe de nouveau par son côté irréel et bizarre où Maurice est partout sans jamais être nommée. Il y a quelque chose d'extrêmement déstabilisant pour le lecteur à voir ce Mauricien singulier qui est visiblement cosmopolite et cultivé – il connaît Pessoa et la Cinécittà –, mais qui se caractérise en même temps par une apathie et un laconisme étonnants, qui communique et réagit à peine. L'effet d'étrangeté produit est à plusieurs moments poussé à son comble et les analogies avec *Bénarès* sont nombreuses. Néanmoins, on peut désigner le roman comme une « géographie de l'âme »¹⁶¹⁶. Car cette déréalisation mise en scène est sans aucun doute le fruit d'un personnage presque paralysé par le contexte dans lequel il se trouve en raison de son caractère fluide, hétérogène, chaotique, où la plus grande misère côtoie le divertissement le plus superficiel. Les « tapis volants » (83) ou la « lanterne magique » (101) ne sont en effet que des visions éphémères pour se soustraire à une réalité amère qui tôt ou tard rattrape les personnages. C'est donc par la fuite dans l'intérieur que ce voyageur en quête de lui-même essaye de faire sens de cette confusion dans laquelle se dessinent au fur et à mesure des parallèles avec le monde et notamment sa terre d'origine.

Plus que ses homologues peut-être, Pyamootoo associe lieux, temps et espaces : les ruines historiques se superposent aux cratères de bombe de nos jours de même que les passants fantomatiques dans l'île ressemblent aux mourants à Bénarès. Dans les deux romans, Maurice, l'Irak, l'Inde se renvoient mutuellement les imaginaires pour tisser une intertextualité considérable qui dit d'une part, de manière plus ou moins voilée, Maurice ; de l'autre, elle dresse le tableau certes souvent sombre et précaire, d'une terre peuplée d'hommes, dans toute leur simplicité, banalité et authenticité. L'auteur laisse dialoguer les lieux avec de curieux effets de lecture. Ainsi, Bagdad – ce prototype d'une ville comme « lieu de tant de souffrances, d'injustices, de malheurs étouffés, de désespoirs sans horizons » (Glissant 1997 : 250) – peut devenir, à travers cette intertextualité, l'échange et la mise en relation, « le symbole et le vecteur d'espérances nouvelles » (*ibid.*). En même temps, on pourrait dire que Maurice, vouée à la mort dans *Bénarès*, prend ici l'allure d'un pays en guerre. Peu importe la lecture qu'on en fera, il est évident que dans les romans de l'auteur, l'éclatement d'espaces et d'imaginaires est toujours aussi une mise en lien. Si le lecteur s'est certes demandé plus d'une fois avec le

¹⁶¹⁶ Cf. critique in *Le Temps*, Suisse (9 mars 2002)

narrateur « si ce voyage à Babylone a un sens » (44) sans trouver de réponse à cette question, c'est précisément dans ces ponts jetés, ces échos et résonnances, dans ce dialogisme discret que repose la signification ultime du texte. Et la « transmigration des âmes » (30-31) dont il est question, cette fusion entre lieux, cultures et hommes sur fond d'une réalité décrochée, concerne notamment des 'personnages de moindre importance' pour paraphraser Sewtohul. L'île est dite à travers ses petits villageois : ses chômeurs et joueurs de cartes, ses squatteurs et vauriens, ses malpropres et malades, ses lunatiques et fous. Voilà une fois de plus une claire posture d'anti-tropicalisation qui traduit une portée sociale que l'écrivain souligne par ailleurs lui-même dans une interview : « La littérature » dit-il « appartient aux éclopés, aux crève-la-faim, crève-la-vie. À ceux-là mêmes qui ignorent ce qu'est un roman et dont le quotidien nourrit les plus belles histoires »¹⁶¹⁷. C'est donc cette relation dans la simplicité et la banalité, ce contact entre les hommes qui – au-delà de toute démythification, anti-tropicalisation, étrangeté et anthropologie négative –sauve le monde. Car la particularité chez Pyamootoo c'est qu'« il y a la beauté même sur des routes qui ne mènent nulle part » (2002 : 16).

VIII.2.4 Une migration hors du commun : *Les voyages de Sanjay* (2009) de Sewtohul – partie II

Pour clore cette deuxième partie sur la question de la représentation de Maurice depuis les ailleurs, reconnectons-nous avec le deuxième roman de Sewtohul. Rappelons que nous avons déjà analysé plus tôt sa manière de peindre l'île depuis l'intérieur et décrypté les labyrinthes hybrides et les processus de déréalisation. Or si le texte est celui où le jeu avec le réalisme mimétique prend une ampleur considérable sur des dizaines de pages et si de nombreuses hallucinations, tours de magie et illusions envahissent le récit, il ne fonctionne pas en permanence sur un mode de représentation onirique, loin de là. De plus, souvenons-nous que ce « roman d'éducation à l'échelle du monde » – selon la quatrième de couverture –, est le seul des ouvrages dans notre corpus qui se déroule à la fois à l'intérieur et à l'extérieur de l'île¹⁶¹⁸, amenant son protagoniste après la trame mauricienne à Berlin et au Tibet. Il est donc clairement construit autour de ce que Homi Bhabha appelle, une fois de plus au sujet de l'écriture

¹⁶¹⁷ Cf. interview in *Télérama* (17 février 1999)

¹⁶¹⁸ À l'exception de Blackburn (1995) dont l'orientation historique ne peut nous intéresser à cet endroit et d'un certain nombre de romans qui, malgré une intrigue dans l'île, mettent en scène de très brefs passages en dehors de Maurice – Collen (1993), Parmessur (2002), Bissoonauth (2003), De Robillard (2003), Patel (2005) – et n'investissent du coup pas le jeu interculturel tel que le fait Sewtohul.

rushdienne, « the metaphor of migrancy », donc l'idée de penser la migration comme une métaphore littéraire. Le critique dit :

To think of migration as metaphor suggests that the very language of the novel, its form and rhetoric, must be open to meanings that are ambivalent, doubling and dissembling. Metaphor produces hybrid realities by yoking together unlikely traditions of thought (Bhabha 1991 : 212)

Combien Sewtohul investit le langage, la forme et la rhétorique de son roman par cette métaphore hybride de la migration, nous l'avons bien vu plus haut. Sur les pages qui viennent, nous verrons à quel degré ces processus de 'doubler', 'décaler', 'disloquer' et rendre ambiguës les significations, ainsi que la 'confrontation des pensées différentes' – pour reprendre les termes de Bhabha – pourront être appliqués à la question de savoir comment dire Maurice depuis l'ailleurs.

Nous avons terminé notre première partie d'analyse sur le fait que certains passages 'irréels' à l'étranger ramènent Sanjay momentanément à Maurice, mêlent les états fantasmatiques aux souvenirs de sa terre natale. C'est donc sur cette façon de peindre l'île depuis la distance, à travers les yeux de ce picaro hors du commun, que nous nous interrogerons sur ces dernières pages. Car c'est dans cet aller-retour entre espaces que se développe une dynamique interculturelle qui dévoile des perspectives novatrices sur l'identité mauricienne dans la production littéraire contemporaine de l'île.

Dans la première partie du roman, nous l'avons dit, Sewtohul donne à lire le quotidien des petites gens qui apparaît à travers de brefs passages à caractère 'ethnofictionnel', et il fait preuve d'une certaine anti-tropicalisation, notamment en représentant le contexte social de son héros marginal et démuné. Cette esthétique démystificatrice de l'image touristique n'est toutefois ni systématique, ni véhiculée par un ton revendicateur et virulent. Le lieu est plutôt représenté dans sa banalité et aussi une certaine beauté cachée, à travers des scènes de pêche et de plongée qui n'alimentent guère de clichés exotiques. L'étranger en revanche – similairement à *La noce d'Anna* (2005) d'Appannah – paraît quelque peu par un 'exotisme à l'envers' quand le jeune garçon, à la vue des touristes, se met à rêver d'aller à l'école dans la neige (28).

Une fois quitté son pays, Sanjay se frotte aux mythologies, idéologies et *Weltanschauungen* de tout genre. Le petit orphelin s'émancipe et renverse les schémas de l'ethnologie traditionnelle. Ce ne sont plus les savants voyageurs occidentaux qui expliquent les topoi insulaires, mais un Mauricien 'ordinaire' devenu presque pandit qui explore les ailleurs et nous amène dans un Berlin fraîchement réunifié pour apprendre, à la manière d'Usbek et de Rica, les

sages des *Lettres persanes* (1721) de Montesquieu, la tradition de boire du vin chaud en hiver et les idéaux universitaires humanistes. Le protagoniste connaît la vie amoureuse et étudiante, les saisons qui changent, le café matinal, le métro et la mélancolie allemande et voit pour la première fois la Grande Ourse tandis que ses amis berlinois ne connaissent pas la Croix du Sud. Les visions se confrontent, les perspectives se croisent ; convergences et divergences historiques et culturelles entre les îles et le continent, entre Maurice et l'Allemagne s'imposent à la réflexion.

Le regard critique de l'expatrié

À l'autre bout du monde, Maurice reste en effet présente dans les observations et réflexions du protagoniste, car souvent, il fait le détour par d'autres univers pour dire son propre pays natal. En même temps, suivant le cliché que les voyages forment la jeunesse et forgent l'esprit, sa voix devient plus critique et moins complaisante depuis l'ailleurs. D'une perspective aussi franche que candide, il passe en revue un certain nombre de caractéristiques de l'île, qui paraissent parfois 'par défaut' par rapport à sa nouvelle patrie, parfois sont dites explicitement. Se tisse ainsi au fil des pages une représentation nuancée et diversifiée de Maurice.

D'abord, on relève un certain nombre d'éléments culturels stéréotypés qui se présentent sur un mode contrastif entre les lieux. Ainsi, comme chez Appanah (2005), les tropiques sont dits en opposition avec l'Europe, c'est-à-dire avec leur changement de saisons imperceptible, de même que leur nature débordante et sauvage, leur ancrage dans l'hémisphère sud. Ailleurs dans le texte, on lira que les Allemands se feraient « un point d'honneur de se mettre au soleil, dès qu'il y en a », tandis que Sanjay, « en bon Mauricien, se mett[r]ait instinctivement à l'ombre, même pendant les pires journées d'hiver » (170). En plus de ses différences de coutumes et de géographie, l'île apparaît dans les nostalgies du protagoniste, tantôt à travers les images du cocotier dans la cour de son enfance, des couleurs, du soleil, de l'odeur des saris (159), tantôt par celles des pirogues dans le lagon, des coraux, fleurs et musiques (167). Dans un autre passage, il est question du long arbre généalogique de *Frau* Beate qui « plongeait ses racines dans de très vieux duchés du Moyen Âge » (135) alors que la lignée de Sanjay est très brève : « Son père avait été sirdar, contremaître, dans les champs de canne [...]. Sa mère avait été bonne chez quelqu'un. Son grand-père maternel avait été laboureur. Il n'en savait pas plus » (*ibid.*). Il est vrai que ces différences généalogiques sont d'abord dues au fait qu'il s'agit d'un côté d'un orphelin de milieu pauvre et de l'autre d'une bourgeoise. En même temps, il nous semble que c'est l'idée du 'trou de l'histoire' et d'une île à la filiation amputée et instable – sujet à forte

valeur émotive et très présent dans le discours littéraire mauricien – qui émane subtilement de ce contraste entre les lignages. C'est par ailleurs ce qui se confirme de façon plus claire dans un autre passage. Quand sa mère adoptive donne une leçon sur la pluralité des histoires et dit le passé allemand depuis les tribus germaniques à la guerre froide, la réaction de Sanjay est en effet révélatrice :

je n'avais jamais imaginé que le monde avait tant de passés. Chez nous, à Maurice, je savais seulement qu'autrefois il y avait eu les esclaves et les coolies, avec les Blancs qui les maltrahaient. On a quelques bâtiments en pierre de cette époque, et puis je savais qu'on avait obtenu l'indépendance en 1968. (132)

Si Maurice apparaît ici comme un pays jeune, voire quelque peu dénué des richesses historiques d'autres lieux, notons toutefois que les personnages se prononceront plus tard contre l'obsession des longues filiations et la pensée de la tribu. De plus, le passage finit sur une note bien ironique quand Sanjay remarque que « maintenant il y a les ministres qui roulent en Mercedes, et qui vous donnent du travail si vous agitez un drapeau à leurs meetings » (*ibid.*). Faire culminer le survol historique qui parle d'esclaves, d'engagés, de colons et d'indépendance par l'image de politiciens malhonnêtes et de népotisme est certainement une critique sociale très réussie. C'est là un exemple que la peinture de l'île ne se fait pas que par mélancolie et que les regards croisés ne restent pas toujours au niveau de la 'simple' illustration des contrastes. Au contraire, le héros tend à les évaluer plus ou moins indirectement. De ce fait, le texte s'engage davantage dans un véritable dialogue entre lieux et cultures, un débat sur les complexités identitaires, comme nous verrons par la suite.

Dans ce sens, Sanjay n'hésite donc pas à valoriser l'espace insulaire bien au-delà des souvenirs nostalgiques. Ainsi, quand il est question de religion, il souligne que ses tantes vont tantôt « briser une noix de coco au temple hindou ou allumer sur la tombe d'un saint homme musulman », tantôt s'agenouiller sous le crucifix de l'église « en imitant les gestes de supplication des vieilles bonnes femmes créoles » (130-131). Par rapport aux frontières religieuses orthodoxes en Europe, l'île devient ici clairement terre des syncrétismes, renouant avec des propositions similaires dans le premier roman¹⁶¹⁹. Voilà un exemple qui inscrit le lieu dans un imaginaire de la créolisation, d'un bricolage et d'un dynamisme identitaires qui fait écho à d'autres passages dans le texte, se ralliant de ce fait à l'articulation générale du roman, à savoir

¹⁶¹⁹ Dans *Histoire d'Ashok*, c'est notamment la trame focalisée sur le personnage de Vassou ("L'esprit marron") qui investit la question du syncrétisme religieux. Ainsi, quand Yamdut, le dieu de la mort dans la mythologie hindoue, vient chercher Manikom, celui-ci chante un vieux séga, musique traditionnellement associée aux Créoles (Sewtohul 2001 : 110). Plus tard, il est question du personnage de Saminaden qui garde contact avec l'hindouisme malgré sa conversion à l'Église évangéliste (116). Enfin, Vassou lui-même, fils d'une tamoule dévote et d'un athéiste – autrefois amoureux d'une Rodriguaise créole (120) –, prie le père Laval, ancien missionnaire considéré comme un 'Saint' local (118).

l'hybridité. Or à y regarder de plus près, on se rend compte que depuis la distance, de tels éloges sont rares et le bref commentaire sur les ministres en Mercedes l'a déjà montré : dans la plume aussi légère que caustique de Sewtohul, Maurice ne se profile effectivement pas toujours sous son meilleur jour.

Ainsi, les réminiscences de son héros picaresque peuvent également s'avérer moins jolies, par exemple à l'évocation des « nappes de pétrole » dans le port de la capitale qui lui paraissent « comme des morceaux d'arc-en-ciel sales » (159). Un tel usage de cette métaphore dans une société où l'arc-en-ciel ne cesse d'être glorifié comme symbole de l'harmonie entre les communautés ne nous paraît pas innocent et peut être rattaché aux propositions anti-tropicalisantes dans la première partie du roman. De plus, deux autres passages du texte qui mettent de nouveau en contraste Maurice et Berlin (ou, en l'occurrence, l'occident) sautent encore davantage aux yeux. Dans le premier, il est question de la vie étudiante qui inspire à Sanjay la réflexion suivante :

Là-bas, à Maurice, il avait eu un peu honte d'apprendre à devenir pandit, parce qu'il avait eu l'impression que ça ne servait à rien, alors que les autres jeunes allaient étudier des sujets qui *serviraient à quelque chose* ou, tout au moins, qui serviraient à se payer une grosse voiture et une belle maison. Mais dans cette bibliothèque, les gens avaient l'air plongé dans les études *parce que c'était beau d'étudier*. (129)

Sewtohul accentue lui-même en italique les expressions-clés d'une scène du roman qui parle pour elle-même et frappe par sa franchise. Sans équivoque, Maurice apparaît comme un lieu à l'éthos pragmatique et matérialiste où les gens ne suivraient qu'une seule logique utilitariste. Non seulement le lien avec le partisan politique opportuniste plus haut qui agite son drapeau en vue d'un bon poste est vite établi, mais on se rappelle aussi la critique du système scolaire produisant seuls des « petits pavloviens » chez Appanah (2005 : 36). Au bout du compte, l'île se montre une nouvelle fois comme dépourvue d'idéalisme, comme hostile à la créativité et au 'plaisir de lecture', ce qui, de surcroît, doit être lu comme un reproche particulièrement fort venant d'un livre de fiction.

Un deuxième passage, plus tard dans l'intrigue, se laisse facilement rallier à une telle représentation. Lorsqu'il se retrouve au Tibet et rencontre un cycliste américain en chemin jusqu'à Katmandou, le protagoniste fait des réflexions sur la mentalité de voyage des Mauriciens bourgeois. Grinçante d'ironie, la scène mérite une citation plus longue :

Ça, tout de même, disaient les Oncles et les Tantes, c'étaient des gens qui avaient de la classe, et qui se rendaient aux endroits comme il faut, Londres, Paris, en y séjournant un mois chez un parent de là-bas. Ils achetaient une petite tour Eiffel à mettre sur la table, ou une veste de football avec « England » écrit dessus, et partaient voir un film [...] dont on soit sûr qu'il

viendrait ensuite à Maurice, seulement voilà, eux, ils l'auraient déjà vu à sa sortie dans une salle de cinéma *en Europe*. Il était aussi acceptable, selon ce code de voyage des gens bien, d'aller acheter des bijoux de mariage en Inde, ou d'aller faire du shopping à Singapour et en Afrique du Sud. Voyager dans toute autre partie du monde était une notion absurde, extravagante, un énorme gaspillage d'argent pour visiter un endroit dont personne n'avait entendu parler dans la famille et qui, donc, n'avait aucune importance. (209)

Nous retrouvons ici la même amertume que celle du personnage désillusionné d'André dans *Histoire d'Ashok* (2001) par rapport à ceux qui reviennent dans l'île qui se laissent, malgré leur progressisme affiché, vite récupérer par la logique communaliste. À travers l'exemple du voyage, la bourgeoisie mauricienne – ou plutôt lesdits « gens bien » – est une fois de plus démythifiée comme vaniteuse, autosuffisante et étroite d'esprit. Bien évidemment, le rapport avec la logique utilitariste de la citation précédente s'impose. De plus, par le regard ironique du narrateur, l'identité insulaire est démasquée ici comme étant arriérée, renfermée et figée dans ses stéréotypes coloniaux.

Malgré leur caractère virulent, ces critiques – qui paraissent par ailleurs tout à fait pertinentes, même si rarement formulées (ainsi) dans le discours littéraire – ne doivent pas cacher le fait que *Les voyages de Sanjay* cherche avant tout à dire la mise en lien des lieux et des imaginaires, le dialogue entre hommes. Sewtohul n'oppose pas simplement les espaces-temps pour magnifier aveuglement un tout hybride cosmopolite et se complaire dans la facilité d'une quelconque logorrhée diffamatoire. Dans ce sens, il inscrit l'île dans l'idée humaniste d'un partage interculturel exprimée le long du roman par les multiples analogies créées entre expressions culturelles, histoires, hommes et idées. Suivant la logique du relativisme interculturel qui permet de rapprocher le Christ et Vishnou ou bien les mythologies grecque et hindoue, ainsi de suite – nous l'avons vu plus haut – Sanjay fera des rapprochements entre son île et les ailleurs : ici les cheminées des usines berlinoises ressemblent à celles des anciens moulins à cannes (154), là il dresse un parallèle entre son île et le Tibet, car sur les marchés de la région on trouverait « les mêmes produits chinois bon marché qu'ils utilis[ent] à Maurice » (207). Par de telles associations de lieux et d'idées, le ton interculturel du roman est étendu vers l'île. Ces échos qui rappellent très fortement la posture adoptée par Pyamootoo dans *Le tour de Babylone* ont le même effet que chez ce dernier : au-delà des particularités culturelles, dire les traits d'une humanité commune, sachant que ce procédé interculturel se refuse une idéalisation facile, comme le montre l'analogie tibétaine qui est couplée d'une réflexion sur la mondialisation. Voilà un exemple de plus que l'hybridité du texte s'articule toujours avec un certain discours social.

Ces extraits montrent bien que dans sa manière de peindre Maurice depuis la distance, le roman refuse la gratification facile des représentations homogènes et univoques, qu'il s'agisse

de dénoncer les tares de l'île ou bien d'en dire les qualités. La perspective polyphonique et polysémique qui est ainsi adoptée se manifeste notamment dans l'usage délibéré que fait Sewtohul des clichés culturels. C'est en effet à travers un véritable carnaval de stéréotypes qu'est investi le personnage de Sanjay. En dessous des négociations identitaires du Mauricien expatrié se dévoile alors en palimpseste l'identité de toute une île.

Le carnaval des stéréotypes

Comme nous l'avons souligné à plusieurs reprises, une marque distinctive de l'auteur consiste en une utilisation très fine de l'ironie et du persiflage. Contrairement à d'autres voix littéraires – par exemple celle, à la fois sensuelle et sérieuse, dans *La noce d'Anna* (2005) d'Appanah où Maurice se dévoile par contraste à la France –, *Les voyages de Sanjay* ne cesse d'investir cette figure rhétorique de la dérision et de l'humour qui joue sur les sens et la stabilité des représentations et introduit de nombreuses ambiguïtés. À nos yeux, c'est là une stratégie littéraire très efficace pour dire la dynamique interculturelle – avec toutes ses frictions, apories et indéterminations identitaires. Rappelons par ailleurs que le roman investit ce mode même au niveau narratologique, notamment dans le paratexte où sont persiflés les traditionnels procédés de la littérature de voyage, comme au quatrième chapitre où il est annoncé qu'il sera question « [d]e la ville de Berlin et des mœurs de ses habitants » (127).

Tout d'abord, le texte sort visiblement le grand jeu des clichés de l'insulaire filtré à travers le regard occidental. Résident très 'exotique' à Berlin, Sanjay est donc considéré ici comme un gourou du sexe tantrique (153), là comme un « marchand de coquillages » (136) sur la plage. L'identité précaire du picaro mauricien s'impose de manière particulièrement comique dans une scène avec sa future amie au début de leur rencontre. Pendant une conversation qui abonde de stéréotypes, elle se fait les réflexions suivantes :

D'où est-il déjà ? se demanda-t-elle. Il est noir, mais n'a pas l'air africain. La Mauritanie disait-il, l'autre jour ? Non, Maurice. C'est dans les Caraïbes, je crois. Ah oui ! d'origine indienne, qu'il a dit. Un Indien Carib, cousin des Indiens d'Amérique. [...] Son peuple, décimé par les conquistadores, pensa-t-elle. Il ne doit plus en rester que les quelques-uns, dans des bidonvilles. (139-140)

La perspective européenne fait apparaître ici Maurice comme un pays perdu au bout du monde, difficilement localisable si ce n'est qu'en le délocalisant aux Caraïbes – un cliché géographique quasi inhérent aux Mascareignes qui va jusqu'à se retrouver dans des travaux savants. L'identité

diasporique de l'insulaire, ou plus exactement de l'Indo-Mauricien, est amalgamée à des peuplades autochtones dans une association lexico-sémantique qui réalimente la fameuse confusion de Christophe Colomb ayant cru, à sa découverte des Amériques, avoir rejoint les Indes par l'ouest.

Si le passage a certes l'air d'une caricature assez transparente, il ne manque pas de dire puissamment les questions d'appartenance du personnage expatrié, et ainsi, par le détour, l'image de l'île par les représentations exogènes habituelles. Or comme le ton l'indique une nouvelle fois, le texte n'en reste pas à ses exotismes. Au contraire, chez Sewtohul les clichés ne sont jamais loin des contre-clichés et leurs renversements subits.

Souvent moqueur, le protagoniste se permet donc fréquemment de quitter le domaine du politiquement correct et de jouer entre *même* et *autre* ainsi que ses articulations les plus diverses. Tantôt, il subvertit le racisme occidental en blaguant sur « l'odeur des Blancs, un peu fade, comme celle de la viande si bien emballée dans les supermarchés » (137), tantôt, il s'affirme délibérément comme « Tarzan, roi de la jungle » (140). Dans ce jeu de l'humour et du persiflage qui nous paraît particulièrement bien dire les chocs et rencontres des mondes et visions, entre les îles, l'occident et l'orient, les positions ne sont jamais stables. D'une part, nous l'avons vu, il critique ouvertement son île et s'identifie à sa nouvelle patrie au point de faire des études de philologie et se plaire à décortiquer Saint Augustin et Voltaire. De l'autre, il souligne que « [m]ême après quatre années passées en Allemagne, il ne comprenait pas toujours les gens d'ici » (128) tandis qu'ailleurs, il exprime des doutes sur son intégration : « Qu'est que je viens faire, avec ma tronche de bougnoule, au milieu de tout ça ? » (135). D'un côté, il dénigre le conservatisme des voyageurs mauriciens, de l'autre, il se découvre au fond de lui une identité enracinée de campagnard : « Qu'est-ce qu'ils ont, ces Blancs, à aimer parcourir le monde comme ça, se demanda l'Indien du Bihar en lui, enfoncé comme un piquet dans sa terre natale, avec sa hutte et ses deux vaches » (170). Sanjay investit la dynamique interculturelle avec ses écarts et possibles limites de traduction culturelle. Dans le tourbillon des essentialismes, des jeux de rôle et lieux communs, il garde toujours un regard lucide, notamment par rapport aux propres masques qu'il porte : « Sanjay leva les mains d'un geste fataliste : « C'était... » Il s'arrêta. C'était si cliché, lui l'Oriental, invoquant la main de Dieu, kismet, le karma, le destin » (146). Car si, en jouant le jeu du gourou tantrique, il ridiculise quelque peu les logiques du 'Bouddhisme à l'occidentale' (Žižek 2001), il n'est jamais loin de déconstruire ses propres (im)postures. Sans aucun doute, c'est dans ces moments-là que les interrogations sur le contact et l'échange des cultures dans le roman sont des plus riches. Les négociations identitaires, nous dit Sewtohul, ne pourront toujours trouver une issue, faute de quoi il ne faut pas hésiter à les aborder par le prisme du comique.

Il est vrai qu'on peut être tenté de voir un certain élitisme à entendre le héros affirmer son statut particulier, qu'il ne serait « pas un Mauricien comme les autres » (210). Quand il reproche à ses compatriotes, comme nous avons plus haut, leur « code de voyage » et leur utilitarisme catégorique lors des études – rappelons la proximité de ces critiques avec Appanah qui va plus loin et revendique carrément « le droit de « dire merde à [ses] origines » » (2005 : 110) –, on peut en effet se demander, s'il ne s'agit pas d'un individu de la diaspora au regard condescendant vers sa patrie. Par ailleurs, sa mère adoptive ne lui dit-elle pas avant sa mort « Tu es devenu un Européen, Sanjay » (217) ? Dans son identité fluide qui franchit aisément les frontières, on pourrait lire un cosmopolitisme hautain avec sa prophétie d'un « futur utopique » (Cohen 2008 : 14) détaché de la réalité mauricienne ; une posture de supériorité envers le prétendu provincialisme, comme le dit Kwame Anthony Appiah¹⁶²⁰. En d'autres termes, Sanjay ne tomberait-il pas exactement dans la catégorie de ceux qui se laissent récupérer par leur clan, comme le traite avec brio ce passage de la figure d'André dans *Histoire d'Ashok* que nous avons discuté ?

Il nous semble pourtant que non. Tout d'abord, on pourrait dire que ce serait précisément son identité marginale – et donc son absence d'un clan quelconque à Maurice – qui le ferait échapper à ce piège identitaire. En même temps, si Sanjay a pu développer une certaine « sensibilité cosmopolite » (Cohen 2008 : 141), il n'est aucunement un jet-setter sophistiqué avec une carte de fidélité pour grands voyageurs. De plus, il n'oublie pas les réalités sociales dans ses mouvements transnationaux. On ne lira pas non plus l'éloge aveugle du départ de l'île et l'exil n'est pas non plus sublimé, comme c'est suggéré assez tôt dans le texte à propos d'un jeune homme : « [Il était] parti voir sa sœur en Angleterre, il n'en était jamais revenu et lavait probablement les assiettes en ce moment même dans un restaurant de Soho » (18). Enfin, l'identité hybride et l'identification à plusieurs lieux et cultures restent conflictuelles et pleines d'ambiguïtés, parfois impossibles à résoudre, comme le montre l'exemple magistral du personnage excentrique de M. Ramallah. Les réserves sur un éventuel élitisme se dissipent donc tout simplement, car le texte dit de manière très nuancée les tensions inhérentes des interrogations complexes qu'il suscite. En thématissant les questions précaires de l'entre-deux culturel, Sewtohul refuse tout simplement d'être un chantre naïf et idéaliste de l'interculturel. Son fil conducteur et son mot d'ordre restent celui de la négociation, qui ne pourra jamais vraiment clore et stabiliser la dynamique des identités.

Et Maurice dans tout cela ? Il est vrai que le roman s'oriente de plus en plus vers la question des identités hybrides, celle de l'expatriation et de l'errance cosmopolite. Si l'île semble quelque peu tomber dans l'oubli, c'est là une impression trompeuse. Car quand on lui pose la question

¹⁶²⁰ Cf. « celebrations of the “cosmopolitan” can suggest an unpleasant posture of superiority towards the putative provincial » (Appiah 2007 : xi)

cruciale : « Personne ne te manque, dans ton pays ? » (197) sa réponse laconique en dit long. C'est l'absence de Léon, le petit pêcheur créole qui lui pèse, et à qui il envoie tous les mois un peu d'argent. Voilà une ode d'amour à son pays natal, pays qu'il finit par retrouver sur les dernières pages, accompagné de sa femme allemande et leur fils. Dans ce même sens, les mots de la fin du roman doivent paraître évocateurs : « une montagne au loin, c'est un nuage devenu pierre, et un nuage au loin, c'est une montagne devenue vapeur » dit-il quand son regard surplombe son village. Depuis la distance et par le détour, Maurice n'est pas seulement terre de la mémoire, elle est aussi celle des merveilles.

En mettant en scène une intrigue riche, remplie de très nombreuses références culturelles et géographiques, et un protagoniste « fils et petit-fils de laboureurs originaires du Bihar » (219) qui explique aux Européens la mythologie grecque, *Les voyages de Sanjay* offre une perspective littéraire très novatrice. Le roman se positionne avec une réelle aspiration interculturelle et les nombreux passages 'hybrides' et oniriques qui rompent avec une représentation mimétique du réel ne font que s'inscrire dans cette articulation principale du texte : donner à lire une humanité kaléidoscopique qui consiste en des éléments mutuellement dépendants. On pourra donc dire qu'il fait partie de ce que Moura appelle, en s'inspirant de Michel Serres, les « récits de la pantopie »¹⁶²¹. Sur plus de la moitié des pages, Sewtohul retourne les perspectives et envoie son héros notamment en Allemagne où se dessine une identité diasporique bien particulière qui permet de dire Maurice de manière très diverse. L'interculturalité que le roman ne cesse de négocier et de représenter dans toute sa complexité est aussi revendiquée pour l'île, malgré, ou précisément à cause des critiques qu'on lui fait depuis la distance. Car l'identité insulaire qui est dite à travers la confrontation à d'autres lieux et réalités dévoile un lieu multiple, avec diverses tares et qualités. Maurice apparaît donc comme un pays en mouvement, parce que poussé vers la diaspora ; comme un pays qui, d'un côté, souffre de ses traditionalismes, de sa géographie 'périphérique' et de sa précarité socioéconomique, mais qui, de l'autre, est fort de ses spiritualités, de sa multiplicité ethnoculturelle, de son ancrage dans une terre neuve, et s'ouvre au monde.

Ces interrogations identitaires sont aussi efficaces et pertinentes parce que l'auteur n'hésite pas à les dire par le prisme de l'ironie et de l'humour. Pour mieux comprendre la question des appartenances dans toute sa complexité, il nous invite non seulement à jongler entre ici et

¹⁶²¹ La pantopie désigne « tous les lieux en chaque lieu et chaque lieu en tous les lieux, centre et circonférence, entretien global » (Michel SERRES, *Atlas*, Paris, Julliard, 1994 : 130-131, cité par Moura 1998 : 407)

ailleurs, à élargir notre horizon pour que les espaces-temps dialoguent, s'interpénètrent et s'alimentent ; mais il investit aussi les auto- et hétérostéréotypes interculturels et leurs contre-clichés pour pousser la réflexion et les renverser aussitôt. Au lieu de fournir des réponses, il pose alors des questions tragicomiques. Ainsi, sa rhétorique comique et ironique n'est certainement pas, pour reprendre les mots de Dominick LaCapra, un 'signe clair d'un désengagement venant d'un égo apolitique et transcendantal qui flotte au-dessus de la réalité ou s'enfonce dans l'abysse de l'aporie'. Au contraire, il peut jouer un rôle politique et contribuer à une 'critique de l'idéologie' capable d'atteindre une 'distance critique' par rapport à ses propres engagements¹⁶²², transformant les trajectoires du héros en de puissants symboles qui subvertissent les traditionnelles perspectives d'espace et de stabilité, d'homogénéité et d'univocité. Mais si Sewtohul est un exemple parfait à mettre en fiction le postulat du « comparatisme constructif » de Detienne (2009 : 44), il dit aussi les difficultés de la traduction culturelle, montrant ainsi que le transfert de sens entre des systèmes de signification ne peut jamais être total¹⁶²³.

À travers son extension presque indéfinie du dialogisme, l'auteur donne alors à lire une sorte de « poétique de la relation » glissantienne qui se garde toutefois de se prendre trop au sérieux. Et c'est là à nos yeux sa plus grande qualité. Car si les problématiques identitaires ne peuvent entièrement être résolues – à l'opposé de ce que veut faire croire une certaine vulgate interculturelle à laquelle Sewtohul est sans aucun doute sensible sans pour autant succomber à leurs idéalizations –, il y a des approches qui peuvent nous amener à penser plus loin. Son texte n'est certes pas à l'abri de nouveaux exotismes et illustre à ce titre le constat de Butler que « toute tentative de subversion est potentiellement récupérable » (2005b : 34). Or, la curieuse esthétique carnavalesque que déploie *Le voyage de Sanjay* qui se situe tantôt dans la pléthore hyperbolique des romans « tropicalisés » et leurs « cultures de l'excès » (Kundera & Rushdie), tantôt dans sa déconstruction sans jamais vraiment tomber dans la facilité didactique et résoudre les interrogations qu'il introduit, nous semble une entreprise particulièrement originale. Par les errances picaresques de son héros, son jeu nuancé avec les représentations et les stéréotypes ainsi que ses nombreux procédés pour faire éclater espaces et imaginaires, le roman de Sewtohul occupe sans aucun doute un statut exceptionnel dans la production mauricienne et doit paraître comme une proposition littéraire véritablement *postcoloniale*.

¹⁶²² Cf. « irony and parody are themselves not unequivocal signs of disengagement on the part of an apolitical, transcendental ego that floats above historical reality or founders in the abysmal pull of aporia. Rather a certain use of irony and parody may play a role both in the critique of ideology and in the anticipation of a polity wherein commitment does not exclude but accompanies an ability to achieve critical distance on one's deepest commitments and desires » (Dominick LACAPRA, *History, Politics, and the Novel* (1987) cité par Hutcheon 2005 : 96)

¹⁶²³ Cf. « the transfer of meaning can never be total between systems of meaning » (Bhabha 2008 : 234)

Dire l'île depuis l'ailleurs : réflexions conclusives

Nous avons vu comment certains romanciers tournent le dos à l'île dans leurs intrigues et envoient leurs personnages loin de la terre natale, et ce non seulement dans des lieux historiquement raliés à Maurice. À l'étranger – que ce soit depuis la perspective de l'expatrié ou celle du voyageur –, le lieu insulaire est plus ou moins présent. Il devient souvenir nostalgique, terre d'un passé refoulé ou, au contraire, d'un ancrage symbolique. On le dit et y fait allusion explicitement (Sewtohul, Appanah) ou bien ne le nomme pas (Pyamootoo) jusqu'au point où il peut complètement disparaître (Devi). Dans ces romans, l'île n'est jamais simple décor exotique lointain, mais nous la voyons tantôt en confrontation explicite, tantôt dans un dialogue discret et en palimpseste avec ces ailleurs. Ces personnages mauriciens en mouvement nous donnent des bribes d'impressions d'ici et de là et investissent des univers où les références intertextuelles sont plus d'une fois multipliées. Ils s'inscrivent alors dans ce que Devi appelle lors d'une conférence le concept d'« élasticité », c'est-à-dire qu'on peut « parler du canari et du saule pleureur pour dire quelque chose de Maurice et parler de Maurice pour dire quelque chose sur le monde » (2009). Donner à lire l'île depuis l'extérieur et par le détour se fait alors sur le mode d'images dialogiques et complémentaires. Mais contrairement aux regards coloniaux de l'ethnologue et du voyageur occidental – avec leur monopole interprétatif et leur prétention à la vision totale¹⁶²⁴ –, les perspectives 'à l'envers' chez ces écrivains postcoloniaux donnent à lire d'une part les espaces *autres* de manière à la fois hétéroclite et lacunaire ; de l'autre, elles révèlent toujours la « patrie imaginaire » (Rushdie) qu'est Maurice comme une intime mosaïque. C'est donc ainsi que les personnages, même s'ils ne font que de subtils retours psychologiques dans l'île et qu'ils affichent leur ambition cosmopolite, gardent bien présentes une partie de leur identité mauricienne.

Les jeux de miroir entre différents espaces dans nos romans ont aussi révélé une certaine « fonction thérapeutique » (Fonkoua 1999 : 121) du décentrement et de l'errance : prendre ses distances et changer de perspective contribue à se dépayser dans l'esprit, troubler les idées reçues voire s'en défaire, entamer une auto-analyse portée vers une meilleure connaissance de soi, du rapport à la terre natale et au monde. Les multiples réflexions que les textes offrent à ce sujet, les nombreuses questions qu'ils soulèvent sans toujours donner des réponses doivent être considérées comme leur qualité principale. Dans la traversée des frontières, dans l'éclatement d'espaces, dans la rencontre avec l'ailleurs et la négociation avec l'*autre* naissent des identités hybrides qui disent une contemporanéité plurielle, et ce dans toute sa complexité. Car si les

¹⁶²⁴ Pratt (1992 : 217) analyse le fameux privilège du regard colonial ('*colonial gaze*'), souvent symbolisé par le point de vue élevé de l'observateur occidental qui, tel sur un promontoire, affirme son autorité (« claim authoritativeness for their vision »), asseyant ainsi le caractère illimité de leur pouvoir d'interprétation (« no sense of limitation on their interpretative powers »).

univers s'ouvrent et que les barrières culturelles tombent chez nos auteurs, ce n'est pas pour chanter aveuglément l'éloge de l'interculturel et du cosmopolitisme, mais pour sonder le partage et l'échange entre hommes et entre géographies autant que leurs différences, incompréhensions voire incommensurabilités. Et souvent, ce partage des plus communs et simples, comme le dit Bridet au sujet des romans de Pyamootoo, mais qui nous semble s'appliquer plus largement : « Ces rapprochements orchestrent un décloisonnement géographique qui universalise la réalité dans sa banalité » (2009 : 136). De ce fait, ces romans nous paraissent profondément *postcoloniaux* parce qu'ils ne se complaisent pas dans un simple retournement du regard, mais investissent, sans volontarisme identitaire, le rapport entre *même* et *autre* avec toutes ses failles et potentialités.

La stratégie littéraire de se 'territorialiser' en se délocalisant qu'adoptent nos écrivains s'avère être une entreprise aussi innovante qu'émancipatrice. Par leurs investissements spatiaux, ils dessinent, d'une part, les enjeux identitaires de la société mauricienne depuis la distance. Mais couplés avec un discours social qui ne se veut ni didactique ni volontariste, les décentrements nous confrontent d'autre part, au-delà des particularismes géographiques et ethniques, à des réalités de la condition humaine *tout court*. Les Kurdes en Irak, l'exploitation des gitans, le communalisme, la mondialisation en Chine, le poids des traditionalismes religieux, la menace de l'extrémisme, la précarité dans les banlieues, les enfants, femmes et pauvres comme premières victimes de l'exploitation capitaliste : à Maurice et dans le monde règnent des logiques d'exclusion similaires. Seul le roman d'Appanah ne s'engage pas dans ce discours social. Son regard décentré rejoint pourtant ses homologues dans les stratégies originales de rompre avec les stéréotypes de l'écrivain francophone et du Mauricien expatrié ; autrement dit, elle s'affirme notamment contre des pratiques d'exotisation et de tropicalisation sur le plan métafictionnel. C'est donc ici que repose la dimension morale et éthique des textes. Les nouvelles représentations s'ouvrent en effet, comme le dit Fonkoua, à « une volonté d'inventer d'autres modes de relation entre les peuples, les cultures et les civilisations, et plaide[nt] pour une reconnaissance véritable des différences culturelles assumées » (1999 : 123).

Au-delà de la signification autonome des textes, on peut enfin s'interroger sur l'identité des écrivains eux-mêmes. Quelle est leur trajectoire personnelle et artistique ? Devi par exemple, ayant vécu en Angleterre et au Congo, réside depuis longtemps en Suisse et, suivant le manifeste *Pour une littérature-monde* dont elle est cosignataire, brandit l'objectif de briser les carcans éditoriaux et représentationnels de la littérature francophone pour être reconnue comme écrivaine (de langue) française *tout court*. Appanah exerce en tant que journaliste depuis plusieurs années à Paris, Pyamootoo a passé presque 20 ans en France. Sewtohul est actif dans le corps diplomatique de Maurice et a passé ces dernières années entre la Chine, l'Allemagne et l'Éthiopie. Ils représentent alors tous clairement le décentrement, voire le véritable

cosmopolitisme, qui caractérise leurs intrigues et personnages ; un cosmopolitisme qui, en raison de sa célébration élitiste d'une certaine esthétique hybride, nous l'avons vu, ne reste pas sans critiques, entre autres par Friedmann, Hutnyk et Spivak. Or il nous semble que les textes auxquels on pourrait reprocher un tel éloge du nomade postmoderne, à savoir ceux d'Appanah et de Sewtohul, mettent en œuvre différents procédés (métafiction, ironie...) pour échapper aux clichés d'une interculturalité bienheureuse. Il est vrai que l'entreprise de dire l'île depuis l'ailleurs, par le détour – jusqu'au point de ne plus la nommer et faire disparaître ses réalités – peut être considérée comme une tentative d'esquiver les étiquettes francophonistes en faveur d'un engagement littéraire nouvellement 'universaliste' (Le Bris & Rouaud 2007). La narratrice-écrivaine chez Appanah est même des plus explicites à ce sujet. Cela étant dit, en allant au-delà des géographies connues, ces romans témoignent de la mobilité et de l'internationalisme de l'auteur diasporique sans oublier la dimension éthique de la posture postcoloniale.

« C'est comment là-bas ? » demandent de nombreux personnages mauriciens ici et là. Les rapprochements que cette question génère dans nos textes sont à la fois confrontation et conflit, négociation et échange entre lieux, hommes et leurs imaginaires. Avec de tels investissements spatiaux se construit la représentation littéraire d'une île, qui, en quête identitaire dans la mondialisation actuelle, est en dialogue permanent entre ici et ailleurs.

Conclusion du chapitre VIII

Dans ce dernier chapitre de notre travail, nous avons porté un regard sur des expressions très innovantes dans la production littéraire mauricienne. Les sept romans des cinq auteurs proposent des scénographies qui rompent à plusieurs égards avec les représentations traditionnelles et plus conventionnelles du lieu insulaire. Mais leur forte parole sociale et esthétique dit non seulement Maurice, mais aussi le monde dont ils dessinent de « nouvelles cartographies » (Vergès & Marimoutou 2005 : 26, 53, 62). À ce titre, ils doivent être considérés comme des prises de position *postcoloniales* créatives. Nous avons vu que les éclatements d'espaces et d'imaginaires peuvent se manifester sous différentes formes, mais au-delà du caractère individuel de chaque texte, il y a des stratégies esthétiques, narratives et représentationnelles similaires. Ainsi, on a pu relever des tentatives de dés-exotiser et d'anti-tropicaliser l'île, souvent, mais pas exclusivement, par des processus de déréalisation qui peuvent être laborieux à saisir pour le lecteur et produisent plus d'une fois des effets de lecture très étranges. Quand les auteurs quittent Maurice dans leurs intrigues – et nous avons vu qu'ils le font de plus en plus, de surcroît dans des lieux inhabituels –, ils n'abandonnent pas toujours ce mode de représentation de l'onirique, du surnaturel et de l'étrange (cf. Pyamootoo 2002, Sewtohol) donnant ainsi à lire, d'un côté, la difficulté de cerner le réel et certains univers, de l'autre, la construction identitaire conflictuelle de personnages plus ou moins troublés par leur rencontre avec ces ailleurs. Ni l'anti-tropicalisation, ni la déréalisation, ni l'étrangeté ne sont toutefois systématiques chez nos auteurs de même que ces esthétiques échappent à des analyses faciles et uniformes. Cela étant dit, on y distinguera une volonté de traduire une certaine instabilité du lieu insulaire qui, dans sa négociation avec la complexité contemporaine, perd souvent ses repères et ses contours. Une fois le dos tourné à l'île, celle-ci revient inexorablement, impose sa présence, en porte-à-faux ou de manière complémentaire, nourrit la réflexion sur le monde et les hommes. On a presque l'impression que certains auteurs investissent l'espace extrainsulaire, car ce détour leur permet de mieux mettre en scène l'île. Si, comme le dit Robert Jouanny, « [d]ire son pays à l'Autre c'est aussi, pédagogiquement, se donner une chance de mieux comprendre cette terre natale » (2000 : 149), le même est vrai dans le cas où l'on se dit son pays à *soi-même*, mais ce depuis la distance.

Pour mieux agencer les idées, notre classification a été assez stricte pour les textes qui disent Maurice depuis l'intérieur et ceux qui l'abordent depuis l'ailleurs – et encore nous avons montré des transitions dans le cas de Sewtohol. En même temps, ces deux optiques doivent finalement paraître comme complémentaires. C'est notamment *Bénarès*, avec le voyage plus ou moins

hypothétique de son protagoniste en Inde, qui montre que la séparation entre lieux et géographies – autant, serait-on tenté de dire, que celle entre 'réel' et 'irréel' – est loin d'être toujours claire, que l'entrecroisement des perspectives s'impose. À juxtaposer donc tous les romans analysés du présent chapitre, des constantes et liens se dessinent. Partout, il est question de mouvements, de départs ou de retours ; partout les points de vue se croisent entre ici et là-bas ; partout résonnent des échos d'autres lieux aussi subtils qu'ils soient ; partout est déconstruit le monopole d'un seul regard et l'essentialisation des identités ; partout est rejetée l'image de l'île édénique ; partout est donnée à lire une intertextualité plus ou moins explicite, allant jusqu'à la véritable pléthore (cf. Pyamootoo 2002, Appanah, Devi 2007, Sewtohul) ; jamais enfin n'est abandonnée la réflexion sur l'identité culturelle qui restera à nos yeux – aussi détournée et dissimulée qu'elle puisse être par moments – une des articulations principales de la littérature mauricienne. À travers ces échos et mises en lien, Maurice est inscrite dans le monde de même que le monde est inscrit dans Maurice.

Nous avons vu dans la première partie du chapitre (mais aussi chez Pyamootoo 2002) que nos auteurs déstabilisent le réel d'une manière très singulière. Ces techniques s'inscrivent quelque peu dans l'idée – ou, au moins, ont l'effet – de 'provincialiser' (Chakrabarty 2008) les conceptions occidentales du réel souvent envisagé comme clos et intangible. Dans ce sens, on pense à l'*opacité* de Glissant qui réagit « contre tant de réductions à la fausse clarté de modèles universels » (1997 : 29). Sans aucun doute, ses textes 'étranges' déroutent le lecteur, car ils provoquent, pour reprendre les fameux propos de Claude Lefort, une certaine « dissolution des repères de la certitude »¹⁶²⁵. *Même* et *autre* sont en effet emmêlés dans d'étranges dynamiques représentationnelles qui échappent à une fixation de l'identité et de l'altérité. Ces romans sont donc une manifestation que dans la multiculturalité de l'océan Indien, comme dans d'autres espaces-temps extra-occidentaux, la notion de stabilité du réel est problématique.

Mais si elles désorientent, ces esthétiques sont aussi créatrices chez le lecteur et nous avons proposé plusieurs axes d'interprétation lors des analyses. Il suffira de rappeler l'idée de décontextualiser le travail de Butler sur le genre (sexuel) et donc lier ces questions de représentation à celle de l'éthique. Car si sa notion du *drag* nous montre « comment le savoir naturalisé sur le genre circonscrit, préventivement et violemment, la réalité » (2005a : 47), les processus de déréalisation dans nos romans correspondent également à ce mouvement. Si, chez la philosophe américaine, les normes de genre ne font rien de moins que d'« établi[r] ce qui sera [...] considéré ou non comme "réel" » (*ibid.*), nos textes 'étranges' (ou pourquoi pas '*queer*'), en évitant les catégorisations habituelles, mettent en effet à mal ces notions du 'réel' et de *la*

¹⁶²⁵ Claude LEFORT, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles* (Paris, Seuil, 1986 : 29). Notons que Lefort utilise ces propos pour dire l'instabilité et l'indétermination que l'avènement de la démocratie a suscitées dans la psychologie politique.

perception normative (*'straight'*). Rappelons par ailleurs que le « para-naturel » chez Devi, en le personnage de Joséphin notamment, peut aussi autrement être mis en lien avec les théories butleriennes dans le sens où derrière les procédés esthétiques de l'auteure, il est possible de voir une métaphorisation de la « liminalité » de l'humain. Bien évidemment, de telles lectures n'oublient pas que ces « dérives de l'imaginaire » sont souvent, comme le dit Magdelaine-Andrianjafitrimo, la conséquence d'un « réel invivable » quand l'écriture « renonce au mythe de l'ancestralité ou au rêve tellurique d'une île enchantée » (2005a : 255). En d'autres termes, ces textes montrent « l'échec d'un discours réaliste qui chercherait à explorer le monde pour avoir sur lui une action réformatrice » (*ibid.* 256).

Il est donc révélateur de lier la question de la déréalisation aussi à celle de la transgression et de la déconstruction des intertextes mythiques. Qu'il s'agisse de Babylone-Bagdad, de Bénarès, de Delhi, de l'éden tropical, du *Mahabaratha*, de *Paul et Virginie* et bien d'autres, nous trouvons une pratique intertextuelle démystificatrice très forte dans tous les romans, au point que certaines références apparaissent dans plusieurs textes. Si Bozzetto affirme que « les mythes anciens n'ont pas perdu de leur force, qu'ils peuvent encore et toujours nourrir les imaginaires et apporter l'espoir dans une lutte difficile contre l'uniformisation et le désenchantement du monde » (2005 : 36), on doit exprimer des réserves avec nos auteurs. Il est certes vrai que par exemple le mélange postmoderne et la déterritorialisation mis en scène chez Sewtohul ouvrent des espaces multipolaires et fluides et dépassent des représentations plus 'conventionnelles' d'identités anti-essentialisantes. Si c'est une nouvelle façon de renouer avec les mythologies, les grands récits et codes-maîtres tout en se les appropriant et en les démystifiant, il s'agit là d'un usage conscient et assumé qui diffère des tableaux mornes et pessimistes d'autres textes. Dans certains romans, l'intertextualité s'avère donc effectivement comme « un domaine privilégié de l'interculturel » (Asgarally 2005 : 81). Chez Sewtohul, mais aussi chez Appanah, Pyamootoo (2002) et Devi (2007), on retrouve une forme d'« exotisme spectral », c'est-à-dire une stratégie de « cultive[r] une multiplicité indéfinie de références étrangères, venues des cultures et des époques les plus diverses faisant surgir incessamment des effets d'altérité » (Moura 1998 : 407). Dans d'autres textes en revanche – Pyamootoo (1999), De Souza (2000), Devi (2003) –, l'intertextualité s'inscrit davantage dans une anthropologie négative donnant à lire « une île qui paraît avoir perdu à la fois son équilibre historique et de la consistance du sacré » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2005b : 438).

Quelle que soit l'interprétation qu'on choisisse concernant ces écritures de l'étrange, nos romans montrent que finalement, ni le réel, ni l'espace et l'histoire insulaires (ni d'autres espaces et histoires) ne peuvent jamais devenir entièrement familiers et saisissables. La lecture de ces textes peut donc faire penser à la notion de l'allégorie, bien présente dans le débat postcolonial et des littératures dites émergentes, même si certaines des théories à ce sujet ont

été vivement critiquées¹⁶²⁶. Or un usage plus général de cette figure rhétorique – non plus comme une stratégie de résistance, mais comme expression du fait que les événements ‘réels’ occupent divers horizons de signification (Ashcroft *et al.* 2005 : 11) – garde toute sa signification et nous semble applicable à nos romans ‘irréels’. Malgré l’individualité des textes, la récurrence de ce mouvement narratif de la déréalisation et de l’étrangeté dans la production contemporaine de l’île permet à nos yeux une telle lecture allégorique. Derrière ce réel instable et impossible à saisir ne se dévoilerait donc rien de moins que l’image d’une île à l’identité précaire et vacillante dans les logiques troublantes de la postmodernité. La déréalisation deviendrait ainsi allégorie de l’ancrage fragile du lieu insulaire (Racault 1995 : 10). En même temps, l’idée que la réalité ne peut être rendue totalement accessible, qu’il n’y a pas de vérités absolues et que les identités sont ambivalentes, instables et fondamentalement ambiguës peut également prendre une signification plus positive et suggérer des ouvertures et potentialités. Dans l’un ou l’autre cas, il s’agit de postures littéraires puissantes qui disent les tensions et enjeux identitaires de cette société de ‘bricolage’ qu’est Maurice. Cela dit, force est de souligner que ces processus de déréalisation et de défamiliarisation, aussi fréquents qu’ils soient, ne constituent qu’une partie des nouvelles tendances des productions récentes.

L’autre trait novateur majeur dans ces écritures contemporaines, nous l’avons vu, concerne donc la question de l’espace et les diverses stratégies de déterritorialisation, souvent pour mieux localiser Maurice, soit en palimpseste soit explicitement. Les textes font en effet éclater bien des repères et à leur lecture on est enclin à penser à la ‘métaphore hybride de la migration’ et au *tiers-espace* de Bhabha avec son indécision consubstantielle et son incessante révolution des formes et des identités. Néanmoins, ces romans mauriciens ne suggèrent pas forcément une mobilité chronique, « un état permanent de transgression, de franchissement – une *transgressivité*, qui ferait de tout espace un ensemble foncièrement flou » (Westphal 2007 : 17). Ils ne sont pas censés préfigurer un avenir utopique sans frontières. Même Sewtohul qui place son texte plus que les autres métaphoriquement « dans les parages labyrinthiques du postmoderne » (*ibid.* 11) ne vise pas aveuglément une célébration cosmopolite. S’il est vrai qu’il peint le monde comme une formation syncrétique avec d’infinies interpénétrations de pensées, de symbolismes et d’hommes et s’inscrit dans une *world fiction* à la Rushdie ou bien la *pantopie* selon Serres, son roman hybride nous semble toutefois éviter les pièges du ‘néo-exotisme’ autant que de l’utopie glissantienne. Son héros nomade, comme les protagonistes chez Devi et

¹⁶²⁶ On fait allusion ici à Fredric Jameson et son fameux article “Third World literature in the era of multinational capitalism” (in *Social Text*, Fall, 1986 : 65-88). L’auteur y soutient la thèse controversée que toutes les littératures dudit tiers monde, voire toutes les constructions culturelles de ces géographies, sont d’une manière ou d’une autre ‘nécessairement’ des allégories nationales. Cf. « the allegorical nature of third-world culture, where the telling of the individual story and the individual experience cannot but ultimately involve the whole laborious telling of the collectivity itself. » (85-86)

Pyamootoo, n'oublie pas la réalité sociale ni ne prétend réduire entièrement les écarts interculturels. Pour penser de tels investissements spatiaux, c'est la notion d'« enracinement dynamique » de Michel Maffesoli qui vient à l'esprit en conclusion :

On est d'un lieu, on crée à partir de ce lieu, des liens, mais pour que celui-là et ceux-ci prennent toute leur signification, il faut qu'ils soient, réellement ou fantasmatiquement, niés, dépassés, transgressés. Il s'agit là d'une marque du sentiment tragique de l'existence : rien ne se résout dans le dépassement synthétique, mais tout se vit dans la tension, dans l'incomplétude. (1997 : 73)

On n'aura plus besoin de rappeler que cette philosophie dynamique de l'espace instable et irrésolu dont Maffesoli fait une théorie 'nomade' générale, est d'une complexité particulière dans géographie hétérogène, diffractée et plurielle des Mascareignes. Il est donc clair que nos romanciers, à travers les transgressions et éclatements spatiaux de leurs personnages – que ce soit sur le plan métaphorique ou 'réel' –, contribuent à dire puissamment l'identité du lieu mauricien ; d'un lieu non pas isolé – selon la hantise de l'emprisonnement maintes fois exprimée dans plusieurs romans –, mais dans sa mise en lien avec le monde.

Si l'on suit Vergès et Marimoutou qui présentent l'espace indianocéanique comme un miroir de dynamiques globales modernes – « Radicalement marqué par le divers, l'hétérogénéité, [l'océan Indien] préfigure le monde mondialisé en formation, avec ses inégalités, ses tensions, ses guerres potentielles, son cosmopolitisme, son dynamisme, sa créativité » (2005 : 27) – il n'y a pas de doute que les textes que nous avons analysés sont précisément une manifestation de cette créolisation créative. De manière plus générale encore, on dirait que leurs univers fictionnel qui tendent vers des articulations plurielles et mondiales correspondent parfaitement à ce qu'Appadurai appelle le 'fonctionnement de l'imagination dans un monde déterritorialisé'¹⁶²⁷.

Dans une interview, Pyamootoo souligne le sentiment d'être enfermé dans les îles, « car l'horizon est aussi une barrière » et que « pour s'évader, il faut des mots »¹⁶²⁸. Visiblement, ces évasions littéraires sont dernièrement devenues très fécondes à Maurice. Si on a pu postuler il y a quelques années un « entredire francophone » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004b : 98) pour désigner certaines propositions originales de la production romanesque de l'île, force est de constater que des écritures plus récentes continuent dans cette nouvelle veine d'innovation esthétique et thématique. Il importe de voir que ces scénographies postcoloniales empruntent bien à des stylistiques différentes et qu'il y a des mondes entre la poésie pulsionnelle et excessive chez Devi, les jubilatons carnavalesques de De Souza et le minimalisme atonal et

¹⁶²⁷ Cf. « the workings of the imagination in a deterritorialized world » (Appadurai 2008 : 63)

¹⁶²⁸ Cf. *Télérama* (17 février 1999)

'indifférent' de Pyamootoo, pour ne rappeler que les exemples les plus saillants. Mais les similarités entre ces textes doivent paraître évidentes. La dissémination et l'éclatement des espaces référentiels et de l'imaginaire, la déconstruction des modes narratifs ou l'extension du dialogisme, les nouvelles représentations du lieu insulaire : ces modalités peuvent être considérées comme un espace d'invention qui donne de plus en plus de maturité et de légitimité au discours littéraire mauricien pour mieux s'inscrire, tout en gardant sa particularité propre, dans cette grande « république mondiale des lettres ».

CONCLUSION GÉNÉRALE

À la dernière page de *Getting rid of it* (1997) de Collen, le jeune garçon surnommé 'The Boy Who Won't Speak' perd son mutisme et se met timidement à parler, à la grande surprise des autres personnages. Si l'image de la parole retrouvée qui émerge mûrie pour s'affirmer prend une signification particulière chez l'écrivaine, car elle surgit dans son premier roman après la censure de *The rape of Sita* (1993), l'idée d'une expression émergente peut paraître métonymique de toute une jeune génération d'écrivains mauriciens qui ont commencé à trouver une voix ces quinze dernières années.

Si le texte littéraire est « un marché du sens vivant, dont les produits sont négociables à chaque acte de lecture », comme l'affirme Marimoutou (2004a : 20-21), la création romanesque contemporaine à Maurice s'avère en effet comme étant un marché particulièrement dynamique. Nous avons vu qu'au tournant du XXI^e siècle, l'île révèle une production romanesque qui sort de l'ombre dans laquelle elle était confinée depuis longtemps. Elle commence même à se faire un nom sur la scène internationale. Ce sont des écritures non complaisantes, engagées, qui subvertissent les clichés du paradis insulaire et imposent leur regard critique sur la nation postcoloniale et la postcolonialité tout court. Le texte littéraire y est transformé en un lieu polyphonique privilégié où des opinions se dressent et s'entrecroisent, où se définissent et se débattent les antagonismes et promesses du vivre-ensemble dans l'exigüité insulaire. Ces romans s'opposent aux fétichismes identitaires, aux manipulations des traditions, aux logiques homogénéisantes d'une mondialisation marchande. Leurs postures éthiques et esthétiques tentent de repousser les frontières de l'exclusion et réfutent avant tout « les ontologies fixes » qui, comme le dit Butler, « sont, depuis bien longtemps, des sites très importants de la violence » (2005b : 59).

Ces nouvelles voix sont toutes éditées à l'étranger et pourtant, le lieu de leurs intrigues reste quasi exclusivement Maurice. Au-delà de leurs singularités, les textes présentent des similarités dans les modalités narratives : la violence, l'intimisme et la sensualité des écritures de Devi, d'Appanah, de Patel et de Collen ; le minimalisme et le dépouillement de Pyamootoo et De Robillard, l'ironie et le laconisme de Sewtohul ou l'éclectisme stylistique de De Souza qui maîtrise à la fois expressivité, comique et sobriété. Or ces perspectives innovantes sont les manifestations les plus visibles dans une production mauricienne très hétérogène que nous avons tenu à représenter de façon nuancée en faisant dialoguer ces auteurs légitimés avec leurs homologues moins connus et/ou moins prolifiques, tant du côté francophone – Berthelot, Asgarally, Ng Tat Chung – que du côté anglophone – Parmessur, Gopaul, Bucktawar,

Bissoonauth. Si cette perspective ne peut prétendre à l'exhaustivité, elle nous semble avoir dégagé, dans les grandes lignes, les orientations thématiques, esthétiques, narratives et stylistiques les plus caractéristiques d'un champ littéraire diffracté. Sans recourir à l'idée d'un quelconque évolutionnisme et d'un retard d'une production par rapport à une autre, on peut toutefois affirmer que s'y rencontrent des temporalités et des modernités littéraires très différentes et on a l'impression que certaines œuvres et certains auteurs qui y coexistent sont à des années-lumière les uns des autres. Entre les poétiques violentes des uns et le réalisme didactique des autres, entre la profusion comique ici et le détachement postmoderniste là, entre l'ethnotexte lourd des uns et l'hybridité cosmopolite des autres, entre francotropisme ici et subversion langagière et mélange de codes là... il existe des mondes. Cela vaut aussi pour l'éthique collective prônée dans tel texte et la revendication individualiste dans un autre ou pour la recherche formelle des uns qui rejoint sous certains aspects l'esthétique postmoderne et le projet littéraire des autres qui sont en quête d'une représentation adaptée à la prise de conscience qui permettrait le changement social. L'hypothèse avancée en cours de route de différents *degrés* de postcolonialité dans les expressions littéraires de l'île s'est sans aucun doute confirmée.

Notre démarche comparatiste et le « mélange des horizons »¹⁶²⁹ qu'elle visait s'est proposée dans un premier temps de contextualiser les configurations identitaires de l'espace d'énonciation, de présenter les histoires littéraires de Maurice et de penser les particularités de son champ éclaté. Dans un deuxième temps, nous avons mené une réflexion critique sur les théories et concepts mobilisés en lien avec la thématique de la violence et de l'interculturalité. Ces interrogations nous ont inspiré le développement d'une grille de lecture qui s'articule autour des notions du *post-colonial* et du *postcolonial*. Avant de proposer dans un troisième temps, en quatre chapitres séparés, mais avec de multiples échos entre eux, une analyse scénographique structurée autour d'un certain nombre d'éléments thématiques, formels, stylistiques et symboliques récurrents dans les textes contemporains : la problématique de l'histoire, la question de l'hybridité, le rapport entre les genres, la représentation de l'espace. Si des conclusions intermédiaires des chapitres d'analyses textuelles ont déjà permis des tableaux synthétiques, retraçons les grandes lignes de notre argumentation.

Au Chapitre I, un regard diachronique nous a permis de discuter d'un certain nombre d'éléments sociopolitiques et ethnoculturels centraux dans la construction identitaire de la

¹⁶²⁹ Taylor (2009 : 91) se réfère à Hans-Georg GADAMER, *Wahrheit und Methode* (Tübingen, Mohr, 1975).

société mauricienne dès ses débuts au XVII^e siècle. Il était moins question de s'attarder sur des dates et des événements historiques que d'aborder la formation de mentalités sous le colonialisme dont diverses logiques jouissent d'une longévité jusqu'à nos jours. Ainsi, les principes tant du « consensus négatif » que de la « société du regard » (Arno & Orian 1986) qui se sont cristallisés conjointement dans le système colonial pour la gestion du pluralisme culturel s'avèrent en effet d'une actualité certaine pour le vivre-ensemble insulaire qui s'articule autour des pratiques de « l'évitement » et du « compromis » (Eriksen 1998). Nous avons vu le métissage qui naît dans la violence de l'univers plantationnaire, les bouleversements sociaux et démographiques qu'a déclenché l'engagisme après le démantèlement de l'esclavage, les luttes d'émancipation ainsi que la difficile construction nationale depuis 1968 au cours de laquelle deux idéaux – « mauricianisme » universalisant vs différentialisme ethnique – se sont affrontés. Que le modèle multiculturaliste de l'« unité dans la diversité » l'ait remporté dans les années 1990 peut donc être considéré comme l'expression de l'importante imbrication des rapports politiques et ethniques, ce qui a mené à des affirmations de communautés désavantagées, par exemple l'apparition du « malaise créole ». De plus, un regard sur des négociations identitaires plus actuelles a révélé que les logiques communautaristes sont indéniablement inscrites dans la contemporanéité mauricienne – les émeutes de février 1999 en ont apporté une certaine preuve. Toutefois, on a vu que cette grille d'interprétation ethnocentriste ne doit pas seulement être mise en lien avec des considérations socio-économiques, mais elle ne doit pas non plus faire oublier d'évidentes évolutions en ce qui concerne la valorisation de la créolisation sociale et du métissage. Il n'est alors pas étonnant que ces phénomènes conflictuels qui caractérisent la jeune nation pluriculturelle aient été plus ou moins explicitement thématiques dans la littérature de l'île et les romans de notre corpus.

Cette configuration de la société contemporaine à travers le prisme de l'histoire se retrouve similairement sur le plan des langues, question qu'il était indispensable d'aborder, car elle influence directement sur la production littéraire. C'est ici que nous avons montré comment les différentes langues sont devenues enjeux de luttes et débats politiques depuis le XIX^e siècle et à quel point les investissements et polémiques ethno-linguistiques perdurent à ce jour. Ce panorama glottopolitique a permis de constater que la logique du 'paraître' et le *modus vivendi* du consensus s'appliquent à Maurice également aux problèmes des langues. C'est en ce sens qu'on a pu expliquer aussi bien un des phénomènes linguistiques majeurs et à première vue paradoxal, « la néo-francophonie » (Baggioni & De Robillard 1992), que les différentes valeurs sociales accordées aux langues en coprésence : le créole comme langue maternelle avec une valorisation officielle difficile, le « pouvoir symbolique » (Bourdieu 1991) des langues ancestrales orientales à peine parlées, le prestige du français et le caractère officiel et 'neutre' de l'anglais.

Au Chapitre II, nous avons sondé l'histoire littéraire – ou plutôt les histoires littéraires – à Maurice, car entre un riche héritage francophone, une production en anglais qui prend naissance dans les luttes politiques des années 1930 et une littérature vernaculaire en créole qui s'affirme notamment dans les années 1970, les écarts sont énormes. Dans la constitution de ces traditions littéraires, on a pu retrouver en palimpseste les phénomènes sociopolitiques, identitaires et linguistiques abordés dans le Chapitre I. Cette perspective diachronique nous a dirigé vers des interrogations portant sur le champ littéraire, ce dernier – dans sa dimension locale au moins – étant inscrit, de manière plus large, dans des pratiques et politiques culturelles. Regarder de plus près le cadre matériel du domaine culturel a dévoilé le poids qui peut peser sur la création artistique locale – y compris littéraire – si elle ne souscrit pas au conservatisme de la *doxa* multiculturaliste et si elle va à l'encontre des aspirations ethniques desdites 'associations socio-culturelles'.

Après une discussion des limites de l'application du schéma bourdieusien pour le cas mauricien, les constats d'une production hétérogène, multilingue, éditée tant sur le plan national que régional et international (généralement parisien) nous ont mené vers la notion topologique du « système littéraire francophone » (Halen 2001, 2003) et celle de l'« exotisme postcolonial » (Huggan 2001), ce qui a également permis de penser des configurations d'ordre esthétique ainsi que l'idée très controversée de l'« authenticité ». Par la suite, nous avons analysé les raisons pour lesquelles la littérature en créole mène une existence dans l'ombre, tout en jouissant d'une présence symbolique, mais certaine dans des textes en français, en particulier à travers le procédé de l'« interlangue ». À la fin du chapitre, approches glottopolitiques et l'histoire littéraire à l'appui, nous nous sommes interrogé sur les difficultés d'une réelle émergence de la littérature en anglais et sur son statut très minorisé par rapport à son pendant francophone. On a vu qu'il s'agit d'une littérature dans l'insécurité qui n'a souvent pas conscience d'elle-même, même si un dynamisme naissant, grâce à de récents projets d'anthologisation, est perceptible. Ces faits ont suggéré de faire intervenir les notions de « littérarité » et de « paralittérature » ainsi que la différenciation barthésienne entre *écrivain* et *écrivain* qui, malgré les désaccords qu'elles peuvent susciter, s'avèrent d'une certaine validité pour mieux saisir la production littéraire mauricienne dans son hétérogénéité.

Au Chapitre III, nous avons tenté de cerner les concepts de la violence et de l'interculturalité qui faisaient partie de nos critères d'analyse de corpus et qui, en tant qu'articulation thématique et esthétique, étonnent par leur grande présence dans la récente production littéraire de Maurice. Cette partie de la thèse a également donné l'occasion de se positionner dans le débat postcolonial et certaines des controverses qui s'animent au sein de la discipline.

Si la violence a été au centre d'un regard forcément sommaire, en raison de l'immensité de la réflexion dont la notion est l'objet, nous avons dégagé quelques-unes de ses manifestations qui allaient se retrouver à divers moments dans les analyses littéraires : entre autres, la violence (anti)coloniale (Fanon 1952, 1961), le rapport entre violence et sacré (Girard 2006), la violence symbolique (Bourdieu 1989), la violence systémique (Žižek 2008)... Ces considérations ont conduit vers le domaine des identités culturelles pour discuter le terme omniprésent de l'interculturalité et des notions qui lui sont associées qui ont suscité une abondante conceptualisation de la part des théoriciens des *postcolonial studies*, des chercheurs en ethno-anthropologie et sociologie ainsi que des artistes et écrivains du 'Sud'.

Nous avons cerné de façon critique les contours, enjeux et limites de plusieurs notions-clés – multiculturalisme, métissage, créolisation, diaspora, hybridité – comme outils d'interprétation. Leur intérêt repose clairement dans leur capacité de mieux faire comprendre les antagonismes sociaux présents dans les espaces postcoloniaux, la société mauricienne et, du coup, les scénographies de ses productions littéraires. En même temps, cette discussion a permis de voir que le problème de ces concepts est non seulement qu'ils tendent à circuler de manière plus ou moins floue dans le débat universitaire au risque de perdre leurs nuances et de se niveler, mais qu'ils ne revêtissent pas les mêmes significations chez les différents chercheurs qui les ont développés. Quand nous avons situé ces conceptualisations par rapport à leur possible application à la société mauricienne, nous avons constaté des réserves qu'on doit exprimer vis-à-vis de certaines de ces théories. Étant donné qu'elles ont été pensées soit pour des sociétés multiculturelles occidentales, soit pour les grandes agglomérations urbaines, soit pour l'espace caribéen, elles ne sauront pas entièrement donner justice au pluralisme culturel, à la géographie et notamment à la constitution ethnique de Maurice.

On a donc pu voir par exemple que la « double conscience » de « l'atlantique noir » (Gilroy) gagne à être diversifiée. Il en est de même pour la pensée riche et novatrice de la *créolisation* de Glissant qui peut s'avérer trop conciliante et visionnaire, gommant abusivement les antagonismes et les phénomènes de perte dans les processus de contact. De plus, la *diaspora* conceptualisée par Hall s'éloigne en grande partie des acceptions traditionnelles du terme et on parlerait plutôt de *post-diaspora* avec cette figure-clé des *cultural studies* dont les théories font des échos à l'*hybridité* et au *tiers-espace* de Bhabha. Comme l'écriture postcoloniale émerge justement dans ce lieu discursif *hybride*, dans cette faille du pouvoir ambivalent, à la limite des discours d'autorité, l'accent a été mis sur le concept de l'hybridité qui est au cœur de nombreuses polémiques. On a montré qu'il faut en effet être sceptique par rapport aux multiples vulgarisations réductrices du terme qui l'instrumentalisent pour la sublimer comme une synthèse culturelle égalitaire et bienheureuse. Nous avons alors comparé les positions antagonistes majeures à l'intérieur de la discipline – entre ses versants matérialiste et

déconstructiviste – afin de plaider, à travers une analyse critique de la lecture controversée que fait Bhabha de Fanon, pour une articulation des deux orientations théoriques.

Par la suite, on a engagé une réflexion sur les rares paradigmes théoriques qui ont récemment été développés pour penser les sociétés plurielles de l’océan Indien. L’ouvrage sur l’interculturalité d’Asgarally (2005), dont l’orientation doit certes être partagée dans son engagement contre les dérives du différentialisme ethnique n’a guère pu convaincre parce qu’il reste trop flou et se focalise à peine sur l’espace mauricien. Dans l’île-sœur en revanche, la proposition des créolisations india-océanes de Vergès et Marimoutou (2005), explicitement nourrie du débat postcolonial et fortement ancrée dans les réalités insulaires, apporte bien davantage pour penser l’espace mascarin. Les notions qui y sont développées – une « nouvelle cartographie », un « récit partagé » des histoires en coprésence, le « cosmopolitisme vernaculaire », la non-clôture des négociations identitaires – font des échos très intimes à certains théoriciens discutés auparavant. Le chapitre s’est terminé avec un bilan de l’interculturalité afin d’en suggérer une acception particulière qui, pour éviter les dérives d’une idéalisation euphorique, doit se penser, dans le cas mauricien, comme un espace intermédiaire et de négociation, qui envisage des phénomènes antagonistes et complémentaires : l’ethnique et le transethnique, le multiculturel et la créolisation, la diaspora et la post-diaspora...

Les considérations théoriques menées dans ce chapitre ont permis, *a posteriori*, de mieux situer la complexité des enjeux identitaires des sociétés postcoloniales et de Maurice et surtout, d’abandonner un certain nombre de lieux communs qui circulent autour des thématiques interculturelles : on aura donc mieux compris, entre autres, pourquoi des notions comme la ‘tolérance’ ou la ‘diversité’, même si elles font partie des rhétoriques néolibérales, peuvent parfois faire le jeu d’un différentialisme ethnique très conservateur ; pourquoi la dialectique démocratique entre l’universel et le particulier ne peut trouver de résolution finale et pourquoi une pensée universalisante doit forcément tomber sur des apories dans un espace pluriethnique ; pourquoi même la créolisation n’est paradoxalement pas à l’abri des logiques identitaires et d’essentialismes...

Au Chapitre IV, on a tenté l’essai d’une grille de lecture autour des notions de *post-colonial* et de *postcolonial* qui permette de saisir les tendances majeures, sur le plan de l’esthétique, de l’énonciation et des dynamiques identitaires, d’une production littéraire très éclatée où coexistent tant des écritures à orientation postmoderniste que des textes revendicateurs et pragmatistes. Cette conclusion donnera encore l’occasion de réfléchir sur la validité de ce modèle de lecture.

Au Chapitre V, nous avons analysé les modalités narratives par lesquelles plusieurs auteurs réinvestissent les voix mineures amputées de l’histoire, recourent à des récits de transmission,

rendent hommage aux aïeux et jettent des ponts entre passé et présent. Ces usages *fictionnels* de l'histoire sont forcément impliqués dans des questions de représentations et d'imaginaires, des luttes de pouvoir discursives et peuvent donc être directement liés à des enjeux cruciaux de la société mauricienne contemporaine. Nous avons vu que certains auteurs – Gopaul (1995), Bissoonauth (2003) –, dans des textes à forte visée mémorielle et évocateurs de leurs prédécesseurs – Beeharry (1976) et Unnuth (1977) –, traitent en effet de l'immigration indienne et des trajectoires des engagés selon un mode nostalgique et héroïsant, voire opèrent une ethnicisation du passé qui véhicule une vision de société et un imaginaire très conservateurs. Ce sont Bucktawar (1999) et Parmessur (2002), tout en adhérant à certains schémas doloristes de ces récits diasporiques conventionnels, qui ont proposé des ouvertures et s'engagent davantage en faveur des voix subalternes *autres*. En revanche, des écrivaines comme Appanah et Devi ont su apporter de nouvelles perspectives, l'une à travers *Les rochers de Poudre d'Or* (2003) qui mise sur une forte polyphonie, inclut le regard féminin et n'hésite pas à donner à lire les rapports conflictuels entre affranchis et coolies ; l'autre avec *Le voile de Draupadi* (1993) qui non seulement transforme le passé migratoire en malédiction, mais qui démystifie violemment le caractère patriarcal des traditions religieuses.

Nos analyses ont montré que contrairement à d'autres espaces post-esclavagistes, le thème de l'esclavage reste le grand absent dans les représentations littéraires de l'île. Dans une société qui prône à la fois une 'injonction à la différence' et une 'injonction à la mémoire', cette absence laisse une grande partie de la population mauricienne désemparée sur le plan symbolique. Le seul roman à s'y consacrer, *Terre d'orages* (2003) de Ng Tat Chung, comble certes ce manque, mais se présente enfin comme une approche exagérément humaniste qui ne saura rendre compte des complexités de la période abolitionniste. On a vu pourquoi le texte, surtout en raison de son dénouement étonnamment conciliateur, reste tributaire d'un utopisme multiculturaliste qui s'inscrit parfaitement dans le discours officiel de la nation 'arc-en-ciel'. Il était en revanche révélateur de voir que l'imaginaire de la traite réapparaît subtilement dans des romans aux chronotopes plus contemporains. *Le silence des Chagos* (2005) de Patel et *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) de De Souza investissent en effet puissamment l'image de Maurice comme terre diasporique tout en instaurant, selon la modalité de la « mémoire exemplaire » (Todorov 2004), un fort lien symbolique entre l'histoire et le présent qui permet de porter leur engagement vers le contemporain tout en rendant hommage aux injustices du passé. Nous avons ensuite analysé comment d'autres scénographies similairement innovantes – Appanah (2007), Collen (2004), Sewtohul (2001) – ont transformé le marronnage en une configuration métaphorique pour thématiser des dynamiques identitaires de la société actuelle.

Les réflexions poursuivies dans ce chapitre ont donc révélé comment l'investissement des silences des historiographies officielles – une démarche *post-coloniale* par excellence – n'est pas

à l'abri de tomber dans le piège du « fétichisme de l'identité » (Robin 1994 : 239) et d'instrumentaliser la représentation du passé comme un « capital culturel » (Boswell 2006) qui relègue à la marge des représentations des identités *autres*. Mais face ces à versions *fictionnelles* de l'histoire à orientation « pédagogique », plusieurs textes aux configurations « performatives » (Bhabha 2008) se sont avérés comme souscrivant à une éthique qui dit la complexité du monde, s'interroge de manière nuancée sur des processus de créolisation et tend vers cette maturité dont avait parlé Walcott (1974), c'est-à-dire la posture d'assimiler les traits de chaque ancêtre.

Au Chapitre VI, nous nous sommes interrogé sur la représentation de l'hybridité et du métissage dans plusieurs romans, notamment à travers la figure ambivalente du Mulâtre, décrite chez Humbert (1979) comme le « presque-blanc-mais-pas-tout-à-fait ». Analyser ce personnage de l'entre-deux dans lequel se cristallisent un certain nombre de logiques sociales, a permis de sonder les rapports hiérarchiques et antagonistes entre communautés, tout en dévoilant les failles, instabilités et incohérences du système de représentation. Les aspects abordés dans ce chapitre pouvaient donc se lire en écho aux discussions sur la complexité des identités dans la construction de la société mauricienne, de ses débuts jusqu'à nos jours, soulevées dans le Chapitre I. Surtout les romans d'Humbert (1979), de Blackburn (1995), de Collen (1991) et de Patel (2001) ont dévoilé les paradigmes – tant historiques que contemporains – de la « société du regard » et du « consensus négatif » (Arno & Orian 1986) et les fictions identitaires que véhiculent ces phénomènes : obsessions phénotypiques, pensée de l'ancestralité pure, manichéisme anti-métis. On a vu que certains des textes se révèlent très virulents et n'hésitent pas à investir la métaphore de l'« abjection » (Kristeva 1980) pour dire le véritable malaise dans la peau, où la couleur devient un « maléfice » (Bonniol 1992). En même temps, les auteurs étaient nombreux à engager dans leur intrigue le dialogue intercommunautaire, exploiter subtilement le partage et la fusion entre appartenances, suggérer le caractère construit et instable des classifications. De Souza par exemple met en scène dans *La maison qui marchait vers le large* (1996) une vision originale d'évolution sociale tendant vers un rapprochement entre les communautés. En revanche, qu'une conscience subversive et la volonté d'embrasser plusieurs solidarités ne suffisent pas pour autant pour mieux trouver sa place dans la société les figures du Créole bourgeois et du Blanc pauvre chez Sewtohul (2001) et De Robillard (2003) l'ont montré.

De manière plus générale, les romans analysés dans ce chapitre ont révélé deux aspects majeurs. D'une part que l'hybridité et le métissage – sur le plan culturel, mais notamment d'un point de vue biologique – se vivent souvent de façon problématique, en particulier dans un imaginaire social qui valorise le tableau d'une juxtaposition entre groupes ethnoculturels supposément homogènes. Comme déjà au sujet d'autres thématiques, l'esclavage dévoile ici sa longévité conflictuelle désavantageant surtout la population créole de l'île. À ce titre, nos textes

confirment le scepticisme de nombreux chercheurs quant aux idéalizations de phénomènes hybrides et métis. De l'autre côté, à l'opposé de ces connotations et dénotations négatives de l'hybridité, se construisent des propositions d'ouverture qui vont à l'encontre de l'ethnicisme et où la figure de l'entre-deux a un rôle émancipateur important à jouer. Or nous avons vu que pour dire la complexité du réel, pour investir le « tiers espace » (Bhabha) avec ses ouvertures et limites, ces propositions doivent toutefois refuser la simple exaltation du métissage. Car naïvement sublimer la transgression identitaire, comme c'est le cas chez Asgarally (2003), ne saura vraiment remettre en question les barrières raciales.

Les textes abordés dans le Chapitre VI ont révélé les complexités de la quête de redéfinition *postcoloniale* des identités. En mettant en scène des personnages désireux d'aller au-delà de 'la ligne de couleur', ils ont montré que les mentalités d'hier ainsi que les logiques psychologiques complexes entre ancien dominant et ancien dominé jouissent toujours d'une présence indéniable ; que l'individu a du mal à s'affranchir de certaines configurations collectives oppressantes ; que les logiques métissent peuvent aussi abriter des failles et apories identitaires. En même temps, ils ont révélé le potentiel émancipateur de l'hybridité identitaire. À ce titre, plusieurs de ces romans s'avèrent donc comme des postures fictionnelles fortes pour penser l'interculturalité à Maurice.

Le Chapitre VII, consacré aux identités féminines et aux rapports de genre, a montré que certaines des voix émergentes ont un discours très virulent, et ce moins pour affirmer une féminité triomphante, mais avant tout pour s'opposer à des logiques patriarcales. Devi, Collen, Appanah-Mouriquand et Patel opèrent en effet de puissantes récupérations de l'espace féminin à travers de mises en scène singulières de la corporalité. Si, comme dans d'autres pays postcoloniaux (et ailleurs), les femmes de l'île se retrouvent traditionnellement en marge des textes littéraires, ces auteures font une entrée fracassante au point qu'elles sont aujourd'hui parmi les auteurs les plus représentatifs des lettres mauriciennes.

Le trait le plus caractéristique de leurs textes analysés est sans aucun doute l'imaginaire violent représenté, véhiculé par des voix introspectives, tant viscérales que lyriques, à la première personne ou par des focalisations précises, qui produisent des effets de lecture forts. Ce 'langage du corps' tient notamment de la thématique du corps abordé, du corps violenté et réifié, mais aussi réapproprié et affirmé. De plus, certaines des auteures n'hésitent pas à décrire de façon détaillée des actes sexuels, viols, mais aussi des intimités constructrices, toutefois toujours sans aucune vulgarité ou esthétique carnavalesque. Ce sont cette altérité transgressive et cette vocalité non complaisante et crue, couplées avec une scénographie très désillusionnée de la contemporanéité insulaire, qui distinguent ces écrivaines d'une part de leurs homologues masculins (à l'exception du De Souza dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001)), de l'autre, d'autres

voix féminines – Asgarally, Berthelot, Parmessur –, et enfin même d’*À l’autre bout de moi* (1979) d’Humbert, ce premier texte (féminin) *postcolonial* de l’île. De ce fait, on a pu être enclin de voir dans ces écritures une certaine spécificité féminine, spécificité qui ne doit être ni essentialisée ni généralisée, et qui peut aussi être mise en lien avec le statut particulier qu’elles occupent dans le champ littéraire mauricien.

En outre, nous avons examiné comment ces romans donnent à lire des « colonisations doubles », des hiérarchies emboîtées où la domination des femmes s’inscrit dans de multiples rapports de force entre communautés et notamment classes sociales. Les paradigmes théoriques qui articulent ces trois déclinaisons identitaires race-classe-sexe – Donaldson (1992), Brah (1999), Butler... – ont pu prendre ici toute leur signification. Il n’était donc pas étonnant de voir que ces textes prennent aussi partie pour d’autres identités marginalisées et subalternes, comme les exclus des cités (Devi), les Chagossiens et travailleuses chinoises (Patel), les villageois à l’ombre des hôtels de luxe (Appanah-Mouriquand), les ouvriers et syndicalistes (Collen). On a donc constaté qu’au-delà de la réappropriation identitaire féminine, les auteures disent toujours aussi autre chose : dans *Blue Bay Palace* (2004), la protagoniste exorcise le cloisonnement social à travers sa sexualité autodestructrice ; dans *Ève de ses décombres* (2006) et *Sensitive* (2003), il est question de la désagrégation familiale et des exploitations de l’économie-monde ; dans le cas de *The rape of Sita* (1993), le titre invite déjà à penser la nature patriarcale des récits mythiques et le texte juxtapose exploitations féminine, capitaliste et néocoloniale ; dans *Getting rid of it* (1997), la quête de se délivrer d’un fœtus mort se substitue à une prise de conscience collective des dominés.

Si ces romancières s’engagent alors toutes en faveur d’une redéfinition de *la* femme mauricienne, si elles réfléchissent de façon très critique sur ce qui est socialement ‘acceptable’, elles pensent également les limites du dicible et de la représentation, ainsi que, de manière plus générale, la question de l’éthique. Les corps mis en scène deviennent alors des reflets symboliques des dynamiques identitaires et du fonctionnement global de la société. Malgré les différences entre les romans analysés – où se cristallise notamment une opposition entre l’orientation plus collective et pragmatique de Collen et les poétiques individuelles et radicalement idéalistes des auteures francophones –, ils proposent tous des prises de position esthétiques et identitaires fortes qui appellent de leurs vœux une société mauricienne plurielle plus juste.

Enfin, le dernier chapitre a été consacré à l’analyse de textes qui se distinguent par des mouvements narratifs originaux dans la mesure où ils font éclater l’espace et l’imaginaire mauriciens, mettent à mal et troublent ses représentations habituelles, disent l’île par le détour ou à travers des configurations métaphoriques. Nous avons étudié que certains auteurs –

Pyamootoo, De Souza, Devi, Sewtohul – donnent à lire des univers troubles, étranges, voire angoissants au point que Maurice et ses habitants deviennent difficilement reconnaissables. Notamment *Bénarès* (1999) échappe aux représentations stéréotypées des tropiques à travers une intrigue qui non seulement se déroule en grande partie dans l’obscurité et la nuit, mais qui opère aussi un dédoublement avec la Bénarès indienne, ville sainte où les Hindous se rendent pour mourir, renforçant ainsi le caractère moribond de l’île. Une telle topographie de l’anti-tropicalisation – avec ses présences fantomatiques, sa symphonie d’ombres, son absence de métaphysique –, fait du texte l’anti-utopie par excellence par rapport à la pastorale *Paul et Virginie* (1788) que nous avons proposée d’aborder dans une lecture croisée avec *Bénarès*. S’il est vrai que d’autres romans mauriciens se lisent également en opposition aux propositions utopistes de l’hypotexte bernardinien – plusieurs des analyses en ont apporté la preuve –, le petit ouvrage de Pyamootoo nous a paru particulièrement approprié pour un tel comparatisme, car l’économie de parole et d’action ainsi que le minimalisme stylistique qui le caractérisent en font une expression littéraire tout à fait singulière dans la production mauricienne.

De plus, nous avons analysé deux autres textes qui mettent en œuvre des processus de déréalisation similaires, suscitant également des effets de lecture très étranges. Dans *Joséphin le fou* (2003), Devi pousse au paroxysme son esthétique du « para-naturel » en mettant en scène un personnage hybride qui prend sa cruelle revanche sur la société qui l’exclut. Si l’auteure nous incite une fois de plus à penser les « limites de l’humain » (Butler) et la question de l’éthique, son roman à l’écriture aussi violente que poétique finit en apothéose autodestructrice susceptible de laisser plus d’un lecteur perplexe. *Les jours Kaya* (2000) de De Souza opère, lui aussi, cette dissolution du réel et provoque aussi un sentiment d’étrangeté chez le lecteur parce que celui-ci est limité au champ de vision d’une héroïne confuse et incapable de rendre intelligible l’univers qu’elle parcourt. Nous avons vu que ces procédés qui perturbent tant les représentations mimétiques du réel que des modalités narratives et stylistiques constituent des modalités ingénieuses pour refuser des interprétations faciles des émeutes de février 1999.

Notre analyse a révélé que tous ces textes de l’étrange sont aux antipodes de l’édulcoration mystifiante de Maurice telle que nous l’avons citée en avant-propos. Or si leur déréalisation devient allégorie d’un lieu insulaire fragile, ce procédé sert également de stratégie autrement créative dans *Les voyages de Sanjay* (2009). Si l’on suit Ricœur qui souligne que « [s]eule la fiction, parce qu’elle reste fiction lors même qu’elle projette et dépeint l’expérience, peut se permettre un peu d’ébriété »¹⁶³⁰, ce roman de Sewtohul semble parfaitement correspondre à une telle ivresse. On a analysé dans quelle mesure ce texte proche d’une esthétique rushdienne, qui donne à lire les errances donquichottesques d’un jeune orphelin le faisant traverser des

¹⁶³⁰ Paul RICŒUR, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté* (Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1985 : 245)

labyrinthes mythico-oniriques dans l'île et à l'étranger, est une proposition en tous points singulière dans la littérature mauricienne.

En plus de ces romans qui dessinent une topographie démystifiante de Maurice depuis l'intérieur, nous nous sommes également intéressé aux particularités d'autres textes innovants – parfois des mêmes auteurs, Appannah en plus – qui disent l'île depuis l'extérieur et par le détour. On a pu constater que ces textes, à travers des personnages voyageurs ou expatriés, procèdent à un retournement des perspectives traditionnelles qui permet de faire résonner en écho plus ou moins implicite l'univers mauricien, inscrire celui-ci dans le monde et faire dialoguer lieux, histoires et identités les plus divers sans pour autant sublimer l'interculturel. Si l'on se rappelle que la récupération et la réappropriation du lieu (« writing place ») sont parmi les préoccupations majeures des littératures émergentes et postcoloniales, les romans abordés dans ce dernier chapitre – avec leurs fortes disséminations des espaces de référence, leurs éclatements des imaginaires, leurs topographies de l'étrange – doivent être considérés comme des scénographies postcoloniales particulièrement novatrices. Leur importante visée intertextuelle, leur confrontation nuancée entre espaces et temporalités, leur jeu avec les imaginaires qui sont toujours en mouvement font d'eux une manifestation de la créolisation créative de l'espace indianocéanique.

Le grand écart entre les productions en anglais et celles en français est évident. Depuis le début de notre recherche, il n'y a en effet qu'un seul roman de qualité qui a paru en anglais, tandis qu'on ne compte pas moins de sept nouveaux romans en français en considérant uniquement les auteurs de notre corpus. Il n'est pas étonnant que cette différence quantitative se reflète également au niveau qualitatif, même s'il faut souligner, bien entendu, que la qualité littéraire de nombreux romans en français édités localement laisse aussi à désirer.

Pour saisir les nuances d'une telle production hétérogène, il est donc nécessaire de partir du monadisme de la critique pour voir l'espace littéraire mauricien comme faisant partie d'un « *continuum* » (Casanova 2008 : 129). La littérature de l'île ne s'inscrit effectivement pas dans une simple opposition entre les dominés du dedans et les dominants de dehors, mais différentes « oppositions, concurrences, formes de dominations multiples empêchent le dessein d'une hiérarchie linéaire » (2008 : 129). Ces rapports de force symboliques et matériels sont multiples et complexes et diffèrent selon les auteurs et la dynamique de leurs trajectoires individuelles, souvent contradictoires. Pourquoi le dernier roman de Collen est-il édité localement après quatre publications dans de grandes maisons d'édition européennes ?

Cette idée d'un « *continuum* » entre les acteurs (et les textes) d'une production littéraire 'à plusieurs vitesses' peut être liée à la grille contrastive entre le *post-colonial* et le *postcolonial* que notre analyse scénographique a mise en relief. Car au-delà des singularités des projets littéraires des auteurs mauriciens qu'il n'est pas question de niveler, ces deux notions permettent de mieux penser, dans des grandes lignes, les constantes, échos, transitions et croisements de même que les divergences, écarts et oppositions qu'on a pu voir lors de nos lectures.

On constate alors en effet une certaine stagnation dans des romans qui se cantonnent dans des affirmations et revendications identitaires qui restent tributaires de binarismes et d'oppositions simples et qui traduisent les traits d'une *diaspora fermée* : fiction d'homogénéité et unité, traditionalismes, nostalgie, sentimentalité, moralisation... Ces textes se présentent généralement sous forme de récits de progrès embrassant large les temporalités. D'autres romans révèlent au contraire des ouvertures identitaires. Ils se focalisent sur l'individu, prennent la posture d'une démythification et démystification, explorent l'entremêlement des déclinaisons identitaires ainsi que leurs ambiguïtés et apories. Ces textes mettent l'accent moins sur le temps que sur l'espace, espace qui est dit dans toute sa complexité *post-diasporique*.

Il n'est pas étonnant que ces différences se traduisent au niveau des modalités narratives et poétiques. Si nous trouvons alors d'un côté des romans qui innovent par leurs ruptures énonciatives et leur « esthétique diasporique » (Hall) – polyphonies, focalisations précises, stratégies d'hybridation, intertextualités –, d'autres tendent à s'immobiliser dans les formes banales et souvent exhaustives du récit réaliste.

Dans les années 1970, l'écrivain yougoslave Danilo Kiš fait de lourds reproches à la littérature de son pays. Il parle d'« une mauvaise prose, anachronique dans l'expression et les thèmes » qui serait « entièrement appuyée sur la tradition du XIX^e siècle, une prose timide dans l'expérimentation » ; une écriture où la « couleur locale n'est en fait le plus souvent qu'un moyen d'essayer de préserver l'identité nationale, en tant qu'essence de la prose »¹⁶³¹. Si l'on remplace le terme 'national' par 'communal' ou bien si l'on entend 'national' dans son acception multiculturaliste conservatrice nous retrouvons, à quelques exceptions près, le naturalisme pittoresque de la littérature mauricienne écrite en anglais. Excepté Collen, Blackburn et aussi Parmessur à un certain degré, ces auteurs d'expression anglaise se caractérisent effectivement par une énonciation prétendument stable et n'échappent jamais à la 'sécurité' du narrateur omniscient à la troisième personne contrairement aux voix intimes et précaires des narrations à la première personne chez plusieurs auteurs francophones. Il ne fait aucun doute que ces textes ont davantage une dimension pragmatique, ethnotextuelle qu'une finalité esthétique. Cela vaut toutefois d'une moindre mesure aussi pour Asgarally et Tat Chung, et même pour Berthelot, ce

¹⁶³¹ Casanova (2008 : 144) cite *Le Résidu amer de l'expérience* (1995) de Danilo Kiš.

qui montre que notre grille interprétative ne se substitue pas automatiquement à une polarisation anglais-français.

On a pu se rendre compte que plusieurs des textes *post-coloniaux* ont un caractère monologique et n'ont pas la « conscience littéraire active » dont parle Bakhtine (2001 : 116-117). Car si le développement du roman consiste en un approfondissement, un déploiement et affinement du dialogue social avec sa plurivocalité et son plurilinguisme (*ibid.* 120), on peut les considérer en ce sens comme étant moins 'évolués'. Idéologiquement allant avec la *doxa*, certains auteurs mauriciens occupent tout simplement moins bien la position de *l'écrivain*, non seulement d'un point de vue barthésien, mais également selon son acception bakhtinienne, à savoir une « position socio-idéologique différenciée » dans le plurilinguisme du contexte (*ibid.*).

En revanche, la majorité des romans abordés dans nos analyses s'inscrit davantage, certes à différents degrés, dans une orientation *postcoloniale*. Le renouveau littéraire se fait sur le mode des « expériences discordantes » (Said 1994), c'est-à-dire que les auteurs sondent les dynamiques identitaires et culturelles avec leurs cohérences et avec leurs antagonismes internes. À travers sa poétique violente, ce renouveau *postcolonial* se veut surtout contestataire et libérateur d'un imaginaire sociétal clos, ethniquement et culturellement morcelé, afin de dépasser les stéréotypes intériorisés par la population et les configurations que le discours officiel tente de maintenir et de consolider. Dans la nouvelle construction créative des appartenances et en voie d'une véritable émancipation identitaire que proposent certains écrivains, la pensée de la *diversité* cède à celle de la *différence* sans pour autant tomber dans le piège d'une idéalisation aveugle de l'hybridité.

Contrairement aux revendications *post-coloniales* qui ne sont pas exemptes du risque d'une homogénéisation et essentialisation des appartenances – qu'il s'agisse du nationalisme, du communalisme, de la religion, du patriarcat –, les auteurs *postcoloniaux* sont passés à l'étape suivante'. Loin des poétiques manichéennes aux structures antagoniques et adversatives simplificatrices, en porte à faux des contre-mythifications et dichotomies caricaturales en termes de valeur, d'éthique, de moralité, ils se présentent par le mode de l'interrogation, du doute, de l'ambiguïté, du déséquilibre de la rencontre des univers symboliques. Avec ces nouvelles voix, il n'est plus question d'investir le lieu postcolonial contre la puissance coloniale, mais d'interroger tant sa pluralité, ses contradictions internes et ses voix marginales que son positionnement difficile dans la mondialisation. Cela peut aussi bien s'exprimer dans l'accent mis sur la malédiction du passé esclavagiste chez Devi (2002), dans un personnage expatrié qui « dit merde à ses origines » chez Appanah (2005), dans l'engagement pris en faveur des Chagossiens chez Patel (2005) ou dans le refus, chez De Souza (2000), d'élever un couple mixte comme rédempteur des conflits socio-ethniques et plutôt le faire périr dans un accident banal.

Ces œuvres *postcoloniales* sont la manifestation que l'hybridité du discours littéraire et du discours social est devenue un des leitmotivs de la contemporanéité. C'est notamment leur haut degré d'intertextualité qui est remarquable. Ces stratégies de mise en relation suggèrent non seulement une ouverture au monde, une inscription de l'île dans un espace-temps plus large – à lire les références dans certains romans, on a en effet l'impression que la terre entière est au rendez-vous dans l'imaginaire des personnages –, mais elles se constituent aussi en intertextualité interne. Autrement dit, les textes sont nombreux à faire des échos, parfois imperceptibles entre eux.

Les émeutes de février 1999 se retrouvent ainsi non seulement dans *Les Jours Kaya* (2000) de De Souza, mais transparaissent subtilement dans l'arrière-fond de *Sensitive* (2003) de Patel ou du *Tour de Babylone* (2002) de Pyamootoo. L'image de la guerre qu'investit ce dernier – métaphore très forte pour dire les dysfonctionnements sociaux de l'espace insulaire – apparaît aussi dans *Ève de ses décombres* (2006) de Devi et de nouveau dans *Les Jours Kaya*. Dans ce même texte, le bateau des réfugiés chinois est déjà préfiguré avant de devenir véritable topos dans *Ceux qu'on jette à la mer* (2001) et de faire écho au cargo chinois dans *Le silence des Chagos* (2005) de Patel. Les 'langages du corps' chez plusieurs écrivaines se ressemblent et la Bénarès indienne, hautement symbolisée, apparaît aussi bien dans *Bénarès* (1999) de Pyamootoo que dans *Indian Tango* (2007) de Devi. Les exemples de ce genre se multiplient et Collen, avec son engagement pour les causes sociales les plus diverses, est le seul auteur d'expression anglaise à pouvoir rentrer dans ces tissages entre textes. Si l'on suit Magdelaine-Andrianjafitrimo (2006a) qui, au lieu de se claustre au *champ* préfère parler d'*espace* littéraire mauricien comme un espace de la relation et de l'intertexte, ces liens plus ou moins explicitement établis semblent se limiter non seulement aux auteurs qui écrivent en français, mais surtout à ceux qui sont édités ailleurs.

On a pu voir que les nouvelles voix romanesques de l'île affirment davantage l'idée du sujet, explorent sa psychologie et revendiquent son droit à l'écart et au paradoxe. Ainsi, dans sa dynamique de rupture, le *postcolonial* mauricien puise, entre autres, dans des procédés postmodernes. En ce sens, l'écriture « au degré zéro » d'un Pyamootoo et d'un De Robillard peut être considérée comme une rupture postmoderne. Leur innovation tient du fait qu'ils bouleversent par leur style les attentes d'un public occidental qui connaît l'espace insulaire investi soit par la parole exotisante, soit par une nouvelle revendication identitaire explicite. On pourra donc parler d'une certaine autonomie littéraire double et leur mérite esthétique réside en effet dans une « décolonisation à l'égard des canons occidentaux comme à l'égard de ces nouvelles formes de littératures canonisées que sont les romans de la "créolité" » (Magdelaine-Andrianjafitrimo 2004c: 162). De plus, la démythification et l'anti-tropicalisation, l'esthétique de la stagnation et de l'apathie qu'opèrent Pyamootoo et De Robillard – ainsi que le De Souza des

Jours Kaya (2000) – divergent aussi des violentes voix féminines dans l'île qui peuvent se lire comme une contre-attaque iconoclaste quelque peu attendue. Dans certains romans mauriciens d'allure postmoderne, on constate donc un refus des assignations discursives, thématiques et idéologiques des repères 'traditionnels' de la postcolonialité. On n'y trouve guère ces « effets d'altérité » (Halen 2003 : 31) – l'inscription culturelle et la revendication identitaire... – qui sont devenues (tout logiquement) la marque de la plupart des œuvres francophones du Sud. Cela étant dit, il nous semble que le postmodernisme mauricien, même dans sa manifestation la plus débridée – les errances hybrides chez Sewtohul qui investit finement ces « effets d'altérité » – ne devient jamais vraiment pur jeu désengagé ni abandon de la quête de signification. Par ailleurs, même si certains auteurs se sont distanciés des mises en scène traditionnelles des rapports ethnoculturels, s'ils ont abandonné une focalisation sur un multiculturalisme tantôt exalté tantôt critiqué pour des configurations plus individuelles, le constat de Joubert d'il y a vingt ans – « comme si les romanciers mauriciens ne pouvaient pas échapper aux interrogations sur l'identité... » (1991 : 163) – reste d'actualité. Et ce tout simplement parce que ces aspects continuent à participer à l'ontologie fondamentale du vécu mauricien. Il serait abusivement ethnocentriste, voire absurde de se demander pourquoi les écrivains restent attachés à l'idée d'appréhender, de saisir, de réfléchir sur les réalités de Maurice, ses représentations, ses investissements identitaires passés et présents.

Enfin, les écrivains *postcoloniaux* à Maurice se positionnent quelque peu comme les auteurs internationaux face à l'espace national (Casanova 2008 : 258, 266). Ils entretiennent une relation ambiguë avec leur pays et leurs compatriotes qui peut se manifester dans un mélange complexe de critique, d'ironie, de compassion et de réflexivité, en tout cas de rejet violent de tout pathos national, c'est-à-dire, dans le cas mauricien, l'image d'un arc-en-ciélisme béat et aveugle. Bien sûr, la prudence s'impose avec cette idée de rupture et d'autonomisation. D'une part, il faut effectivement éviter « les écueils liés à l'idée que la littérature connaîtrait une sorte de génération spontanée » (Magdelaine-Andrianjafitrimo & Marimoutou 2006 : IX) et force est de voir que certains peuvent davantage entrer dans une (post)modernité plus ou moins émancipatrice, car le positionnement dans le champ le leur permet. D'autre part, l'autonomisation de l'expression à la 'périphérie' francophone peut être ambiguë et n'est jamais à l'abri d'être récupérée par le 'centre'. Car comme le dit de façon sans équivoque Butler (2005b : 34), toute tentative de subversion est potentiellement récupérable. Se pose enfin la question de la représentativité.

Et l'on se demandera en premier lieu à quel point ces nouvelles tendances sont 'réellement' mauriciennes. Mais aussi, comment interpréter qu'on retrouve dans le paratexte chez plusieurs auteurs publiés localement, des renvois à l'identité mauricienne du texte : on peut y lire par exemple qu'il s'agirait ici d'« un livre profondément mauricien », là d'un texte

« authentiquement mauricien » et ailleurs encore d'une « collection de [...] nouvelles très mauriciennes »¹⁶³². De telles mentions d'une soi-disant 'spécificité' mauricienne – qui n'est par ailleurs expliquée que vaguement par le choix thématique des ouvrages en question – ne sont-elles pas comme un ancrage et une valorisation par rapport aux auteurs 'à succès' et édités ailleurs ? En même temps, il est compréhensible si un lecteur local peut avoir des difficultés à se retrouver dans la violence systématique des romans de Devi, le minimalisme de Pyamootoo ou les ivresses cosmopolites de Sewtohul. On se demande donc à quel point la question de la représentativité ne dépend pas de logiques identitaires et marchandes de celui qui les pose. En tout cas, elle appelle une réponse au pluriel. Les horizons d'attente, les échelles de valeurs, les codes esthétiques sont certainement spécifiques et variables. Cela ne signifie toutefois pas que l'idée de considérer certains textes comme moins 'évolués' traduirait automatiquement un regard occidental et réifiant qui servirait de mètre étalon. Car on doit être d'accord avec l'idée que la littérature correspond à l'espace où le cercle de l'éthique et celui de l'esthétique se recoupent (Jourde 2005 : 168)... Cela étant dit, pour le champ littéraire mauricien, il est néanmoins judicieux de parler moins de *stades* et d'*évolution* dans la formation, mais plutôt de la *coprésence* de différentes temporalités et modernités... Et bien évidemment, ce sont là des grilles de lecture qui, même si elles permettent de saisir des tendances, ne peuvent être généralisées. Des auteures comme Collen ou Patel correspondent certainement à la fois aux orientations internationales et régionales et incarnent un « cosmopolitisme vernaculaire ».

Maurice, ce « lieu prédestiné » à l'utopie (Arno & Orian 1986 : 13) tel qu'il a été au début de son peuplement est devenu une société plurielle, dynamique et émancipée. Parmi les nations postcoloniales multiculturelles et insulaires, on aura du mal à trouver un cas de figure plus réussi. Or ce n'est certes pas cette île « paradisiaque » que l'Éden aurait prise comme modèle, ce « laboratoire » où différents groupes, « côte-à-côte », pratiquent un « vivre ensemble » harmonieux et réalisant le grand rêve de « l'unité dans la diversité » pour rappeler la fable fondatrice citée dans l'avant-propos de notre travail. Derrière une telle rhétorique mystificatrice transparaît non seulement la vision béate d'une arcadie tropicale, mais aussi toute la pédagogie et moralisation d'une *doxa* multiculturaliste conservatrice.

Une grande partie des romanciers contemporains interrogent et déconstruisent justement ces représentations artificielles et proposent leur propre version de l'île. Celle-ci apparaît

¹⁶³² Cf. les quatrièmes de couvertures de *L'outre-mère ou Les eaux de Mériba* (Rose Hill, Maurice, Éditions de l'océan Indien, 1996) et *d'Aujourd'hier* (Vacoas, Maurice, Éditions Le Printemps, 2009) de Lilian Berthelot ainsi que l'introduction que fait Aslakha Callikan-Proag du recueil *La femme enveloppée. Et autres nouvelles de Maurice* (Vacoas, Maurice, Le Printemps, 1996 : 9) de Shakuntala Boolell.

souvent par le prisme de la démythification, de l'anti-tropicalisation, d'une anthropologie négative. Si, au début des années 1980 déjà, A.K. Mootosamy a déjà pu constater en conclusion de sa thèse « un pessimisme profondément enraciné » (1981 : 373) dans l'image que donnent les romans et contes mauriciens de la société, ceci a visiblement atteint un certain paroxysme chez plusieurs auteurs. En même temps, ils cherchent à sonder les complexités de la société et proposent des « réponses fictionnalisées » (Ricoeur 2000 : 104) à des interrogations identitaires cruciales de nos jours. Et c'est notamment l'hybridité et l'interculturel qui sont mobilisés pour contester des logiques identitaires et « ébranler » l'ethnicité (Beniamino 2005 : 69), pour aller 'au-delà de la ligne de couleur' et vers un 'post-racisme'. Il est vrai que de telles postures peuvent parfois paraître comme un 'vertige imprimé au temps et aux gens' pour reprendre la métaphore du *Portrait Chamarel* de Patel (2001 : 43). Mais c'est justement dans ces manières de donner à lire la représentation d'un lieu du divers et de l'hétérogène et de créer l'image d'un chantier identitaire en construction que repose tout le mérite et tout le pouvoir de ces auteurs.

Il ne faut certes pas idéaliser le rôle de l'écrivain et nous sommes conscient du fait que l'engagement littéraire, qu'il soit postcolonial, féministe, politique, satisfait souvent davantage la critique universitaire qu'elle ne touche les décideurs politiques et autres. Toutefois, partageant l'idée émise par Spivak (1999 : 113) que le rôle de la littérature dans la production de la représentation culturelle ne devrait pas être ignoré, nous pensons, certes non sans idéalisme, que la nouvelle génération d'écrivains mauriciens fasse son empreinte émancipatrice et interculturelle sur une société en mouvement. Constitutifs de l'identité insulaire, ces textes peuvent contribuer à radicalement métamorphoser le regard et « participent à l'invention des îles » (Joubert 1991 : 10) d'une manière bien particulière. Ils s'imaginent une nation multiculturelle et métisse dans toute sa complexité et loin de l'idéalisation de la vulgate interculturaliste.

Dans la coexistence vécue et assumée des différents univers symboliques, modèles et cadres référentiels, il y a la progression vers une émancipation de la parole littéraire, la cristallisation d'une voix propre qui émane dans le roman mauricien. Cette émancipation correspond à une 'décolonisation' de l'imaginaire, à une contre-attaque idéologique et symbolique, cette fois non plus à l'égard des cadres coloniaux et européens, mais face aux exclusions créées par l'État postcolonial lui-même et aux tares néocoloniales de la globalisation. Il n'y a pas de doute que le roman mauricien s'avère être un puissant laboratoire d'expérimentation postcoloniale, puisqu'il instaure un dialogue avec l'histoire, l'interculturalité, la mondialisation et d'autres questionnements essentiels de la contemporanéité. Dynamique et visionnaire, il n'hésite pas à dire un présent plus présent, c'est-à-dire nous faire penser l'inconnu.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

I. Corpus

I.1 Romans mauriciens d'expression française

- APPANAH, Nathacha**, *Les rochers de poudre d'or*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 2003 [2006]
- , *Blue Bay Palace*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2004
- , *La noce d'Anna*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2005
- , *Le dernier frère*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008
- ASGARALLY, Renée**, *La Brûlure*, Péreybère (Maurice), Éditions Mascarena, 2003
- BERTHELOT, Lilian**, *Le désamour*, Vacoas (Maurice), Éditions Le Printemps, 2004
- DE ROBILLARD, Bertrand**, *L'homme qui penche*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2003
- DE SOUZA, Carl**, *La Maison qui marchait vers le large*, Paris, Le Serpent à Plumes, 1996
- , *Les Jours Kaya*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2000
- , *Ceux qu'on jette à la mer*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2001
- DEVI, Ananda**, *Le voile de Draupadi*, Vacoas (Maurice), Éditions Le Printemps, 1999 [1993]
- , *Soupir*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2002
- , *Joséphin le fou*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2003
- , *Ève de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006
- , *Indian Tango*, Paris, Gallimard, 2007
- HUMBERT, Marie-Thérèse**, *À l'autre bout de moi*, Paris, Stock, 1979
- NG TAT CHUNG, Serge**, *Terre d'orages*, Port Louis, Centre Nelson Mandela pour la Culture Africaine, 2003
- PATEL, Shenaz**, *Le portrait Chamarel*, Saint Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 2002 [2001]
- , *Sensitive*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2003
- , *Le silence des Chagos*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2005
- PYAMOOTOO, Barlen**, *Bénarès*, Paris, Éditions de l'Olivier, 1999
- , *Le Tour de Babylone*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2002
- SEWTOHUL, Amal**, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2001
- , *Les voyages et aventures de Sanjay, explorateur mauricien des Anciens Mondes*, Paris, Gallimard, « Continents noirs », 2009

I.2 Romans mauriciens d'expression anglaise

- BISSOONAUTH, Tarachun**, *Against all Odds*, Vacoas (Mauritius), Three Ars Printing, 2003
- BLACKBURN, Julia**, *The Book of Colour*, London, Jonathan Cape, 1995
- BUCKETAWAR, Ramesh**, *A temple on the Island*, Beau Bassin, Little Hill Books, 1999
- , *The vanishing village*, Beau Bassin (Mauritius), Little Hill Books, 2000
- COLLEN, Lindsey**, *There is a tide*, Grand River North West (Mauritius), Ledikasyon pu Travayer, 1991
- , *The rape of Sita*, London, Bloomsbury, 1993
- , *Getting rid of it*, London, Granta, 1997
- , *Boy*, London, Bloomsbury, 2005
- GOPAL, Bhageeruthy**, *The changing pattern*, Rose Hill (Mauritius), Éditions de l'océan Indien, 1995
- PARMESSUR, Chaya**, *The Snake Spirit - Part 1: The Fire Giver*, Bloomington (US), X-libris, 2002

I.3 Autres œuvres de fiction citées

a. Auteurs mauriciens

- ASSONNE, Sedley Richard**, *Le Morne, territoire marron !*, Port Louis, Éditions de la Tour, 2002
- BEEHARRY, Deepchand, C.**, *That Others Might Live. A Novel on the Tragic Life of Early Indian Immigrants in Mauritius*, Delhi, Natraj Prakashan, 1998 [1976]
- BOOLELL, Shakuntala**, *La femme enveloppée. Et autres nouvelles de Maurice*, Vacoas, Maurice, Le Printemps, 1996
- BUCKETAWAR, Ramesh**, *A halo of sand*, Rose Hill, Maurice, Sigma Books, 1991
- CHUMMUM, Chintamane**, *In the tenth district*, Rose Hill (Maurice), Éditions de l'océan Indien, 2000
- COLLEN, Lindsey**, *Misyon Garson*, Grand River North West (Maurice), Ledikasyon pu Travayer, 1996
- , *Mutiny*, London, Bloomsbury, 2001
- , *The Malaria Man and her neighbours*, Grand River North West (Maurice), Ledikasyon pu Travayer, 2010
- DE ROBILLARD, Bertrand**, *Une interminable distraction au monde*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2011
- DE SOUZA, Carl**, *Le Sang de l'Anglais*, Paris, Hatier, coll. « Littérature francophone », 1993
- , *En chute libre*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2012
- DEVI, Ananda**, *Rue La Poudrière*, Vacoas (Maurice), Éditions Le Printemps, 1997 [1988]

- , *Moi, l'interdite*, Paris, Drapper, 2000
- , *Pagli*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2001
- , "Bleu glace", in *Nouvelles de l'île Maurice*, Paris, MAGELLAN & Cie, coll. « Miniatures », 2007 : 45-69
- FANCHETTE, Régis**, *A Private Journey...itinéraire privé*, Rose Hill, Mauritius, Éditions de l'océan Indien, 1996
- GORDON-GENTIL, Alain**, *Quartiers de Pamplémousse*, Paris, Julliard, 1999
- , *Le voyage de Delcourt*, Paris, Julliard, 2001
- HASGARALLY, Isshack**, *When blooms the Talipot*, Moka (Maurice), Hilton Printing, 1994
- LE BON, Sylvestre**, *Une destinée bohémienne*, Paris, L'Harmattan, coll. « lettres de l'Océan Indien », 2011
- MAUNICK, Édouard J.**, *En mémoire du mémorable*. Suivi de *Jusqu'en terre yoruba*, Paris, L'Harmattan, 1979
- , *Anthologie personnelle*, Paris, Actes Sud, 1989
- PYAMOOTOO, Barlen**, *Salogi's*, Paris, Éditions de l'Olivier, 2008
- RAGO, Sooresch**, *Summer*, Rose Hill (Maurice), Éditions de l'océan Indien, 1992
- RAMPHUL, Kamini**, "île maudite, île magique", in *Marronnage et liberté*, Saint-Denis & Saint André, Conseil Général de La Réunion & Océan Editions, 1999
- , *The Return of the Goddess*, Port Louis (Maurice), Immedia, 2006
- TIMOL, Umar**, *Vagabondages: suivi de Bleu*, Paris, L'Harmattan, coll. « Poètes des cinq continents - Espace expérimental », 2008
- TORABULLY, Khal**, *Cale d'étoiles. Coolitude*, Saint Denis de La Réunion, Azalées Éditions, 1992
- TSANG MANG KIN, Joseph**, "Multiple Joy", in KHOYRATTY, Farhad A.K. Sulliman (éd.), *Mauritian impressions. An anthology of contemporary Mauritian literature in English*, Port Louis (Mauritius), Ministry of Arts and Culture, President's Fund for Creative Writing in English, 2010 : 202-210
- UNNUTH, Abhimanyu**, *Sueurs de sang* [traduit de l'hindi *Lal Passina* (1977) par BUDHOO, Kessen et JARRY, Isabelle], Paris, Stock, 2001
- VIRAHSAWMY, Dev**, *Testaman enn metchiss*, Maurice, Boukié Banané, 1999

b. Auteurs non mauriciens

- AGENOR, Monique**, *Bé-Maho*, Paris, Le Serpent à plumes, 1996
- BERNARDIN DE SAINT PIERRE, Jacques-Henri**, "Voyage à l'Île de France. Extraits" (1773), in MEITINGER, Serge & MARIMOUTOU, J.-C. Carpanin (éd.), *Océan Indien. Madagascar, La Réunion, Maurice*, Paris, Omnibus, 1998 : 751-821
- , *Paul et Virginie*, Bielefeld, Velhagen & Klasing, 1919 [1788]
- CESAIRE, Aimé**, *Cahier d'un retour au pays natal*, Paris, Présence Africaine, 1983 [1939]
- , *La tragédie du roi Christophe*, Paris, Présence Africaine, 1963

- CONRAD, Joseph**, "Un sourire de la fortune" (1912) [trad. par G. JEAN-AUBRY, 1929], in Jacques DARRAS (éd.) *Conrad. Nouvelles complètes*, Paris, Gallimard, coll. « Quarto Gallimard », 2003 : 891-955
- DORMANN, Geneviève**, *Le bal du Dodo*, Paris, Albin Michel, Le Livre de Poche, 1989
- KANE, Cheikh Hamidou**, *L'aventure ambiguë* Paris, UGE, coll. « 10/18 », 1995 [1961]
- KIPLING, Rudyard**, "The Ballad of East and West" (1889), in *The collected poems of Rudyard Kipling*, Hertfordshire, Wordsworth Editions, 2001 [1994]: 245-248
- RHYS, Jean**, *Wide Sargasso Sea*, London, Penguin, 2001 [1966]
- RUSHDIE, Salman**, *The Satanic Verses*, London, Vintage, 2006 [1998]
- WALKER, Alice**, *Hard Times Require Furious Dancing: New Poems*, Novato, New World Library, 2010

II. Références théoriques et méthodologiques

II.1 Sciences humaines, théorie postcoloniale, francophonie

a. Ouvrages

- ABDALLAH-PRETCEILLE, Martine**, *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005 [1999]
- ABOU, Sélim**, *L'Identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos, 1981
- AFFERGAN, Francis**, *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*, Paris, Albin Michel, 1997
- AHMAD, Aijaz**, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London, Verso, 1992
- AMSELLE, Jean-Loup**, *Logiques métisses : anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot, 1990
- , *L'Occident décroché : Enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Seuil, 2008
- AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia**, *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999² [1985]
- ANDERMAHR, Sonya ; LOVELL, Terry & WOLKOWITZ, Carol**, *A Glossary of Feminist Theory*, London, Arnold, 2000
- ANDERSON, Benedict**, *Imagined communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London & New York, Verso, 2006 [1983]
- APPADURAI, Arjun**, *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*, University of Minnesota Press, 2008 [1996]

- , *Géographie de la colère. La violence à l'âge de la globalisation* [titre original : *Fear of Small Numbers: an Essay on the Geography of Anger*, 2006, trad. par Françoise BOUILLOT], Paris, Payot, 2007
- APIIAH, Kwame Anthony**, *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*, London, Penguin, 2007 [2006]
- ARENDT, Hannah**, *On Violence*, Orlando Florida, Harcourt, 1969
- ASHCROFT, Bill; GRIFFITH, Gareth & TIFFIN, Helen**, *The Empire Writes Back*, London & New York, Routledge, 2005² [1989]
- (éd.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York, Routledge, 2006² [1994]
- , *Post-colonial Studies - The Key Concepts*, London & New York, Routledge, 2000
- ATTALI, Jacques**, *Chemins de sagesse - traité du labyrinthe*, Paris, Fayard, 1996
- AUERBACH, Erich**, *Mimésis. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale* [titre original : *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, 1946, trad. par Cornélius HEIM], Paris, Gallimard, coll. « tel », 1996 [1968]
- AUGE, Marc**, *Non-lieux. Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris, Seuil, coll. « La librairie du XXI^e siècle », 1992
- , *Les formes de l'oubli*, Paris, Payot & Rivages, « Petite bibliothèque », 2001 [1998]
- BAKHTINE, Mikhaïl**, *Esthétique et théorie du roman* [trad. du russe par Daria OLIVIER, 1975], Paris, Gallimard, coll. « tel », 2001 [1978]
- BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel**, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997 [1988]
- BARDOLPH, Jacqueline**, *Études postcoloniales et littérature*, Paris, Honoré Champion, coll. « Unichamp-Essentiel », 2002
- BARTHES, Roland**, *Le degré zéro de l'écriture*, suivi de *Nouveaux essais critiques*, Paris, Seuil, 1972 [1953]
- BAUMAN, Zygmunt**, *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity, 2009 [2000]
- , *Liquid Love. On the Frailty of Human Bonds*, Cambridge, Polity, 2008 [2003]
- BAYART, Jean-François**, *Les études postcoloniales, un carnaval académique*, Paris, Karthala, 2010
- BELSEY, Catherine & MOORE, Jane** (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, London, Macmillan Press, 1997² [1989]
- BENAT TACHOT, Louise & GRUZINSKI, Serge** (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Presses universitaires de Marne-la-Vallée, Éditions de la Maison des sciences de l'homme Paris, 2001
- BENIAMINO, Michel**, *La francophonie littéraire : essai pour une théorie*, Paris, L'Harmattan, 1999
- BENIAMINO, Michel & GAUVIN, Lise** (dir.), *Vocabulaire des études francophones : les concepts de base*, Presses universitaires de Limoges, 2005
- BENJAMIN, Walter**, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977
- BERNABE, Jean ; CHAMOISEAU, Patrick & CONFIAANT, Raphaël**, *Éloge de la Créolité*, Édition bilingue français/anglais, Paris, Gallimard, 1993
- BESSIERE, Jean & MOURA, Jean-Marc** (éd.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs*, Paris, Honoré Champion, 1999
- (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001

- BESSIERE, Jean & PAGEAUX, Daniel-Henri** (éd.), *Perspectives comparatistes*, Paris, Honoré Champion, 1999
- BHABHA, Homi K.**, (éd.), *Nation and narration*, London & New York, Routledge, 2003 [1990]
- , *The Location of Culture*, London & New York, Routledge, 2008 [1994]
- BLOCH H., DEPRET É., GALLO A., GARNIER Ph., GINESTE M.-D., LECONTE P., LE NY J.F., POSTEL J., REUCHLIN M. & CASALIS D.**, *Dictionnaire fondamental de la psychologie. A-K*, Paris, Larousse, 2002 [1997]
- BOEHMER, Elleke**, *Colonial and Postcolonial Literature*, Oxford University Press, 2005² [1995]
- BONNIOL, Jean-Luc**, *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des Blancs et des Noirs*, Paris, Albin Michel, 1992
- BOURAOUI, Hédi**, *Transpoétique. Éloge du nomadisme*, Montréal, Mémoire d'encrier, 2005
- BOURDIEU, Pierre**, *Language and symbolic power* [trad. par Gino RAYMOND & Matthew ADAMSON], Cambridge, Polity Press, 1991
- , *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, 1998a [1992]
- , *La domination masculine*, Paris, Seuil, coll. « Liber », 1998b
- BOYER, Alain-Michel**, *Les Paralittératures*, Paris, Armand Colin, 2008
- BUTLER, Judith**, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [titre original : *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, trad. par Cynthia KRAUS], Paris, La Découverte, 2005a
- , *Humain, inhumain. Le travail critique des normes. Entretiens* [trad. par Jérôme VIDAL & Christine VIVIER], Paris, Éditions Amsterdam, 2005b
- , *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »* [titre original : *Bodies that Matter: on the Discursive Limits of "Sex"*, 1993, trad. par Charlotte NORDMANN], Paris, Éditions Amsterdam, 2009
- CAILLOIS, Roger**, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1997, [1939]
- CANETTI, Elias**, *Masse und Macht*, Frankfurt am Main, Fischer, 2003 [1960]
- CASANOVA Pascale**, *La république mondiale des lettres*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2008 [1999]
- CESAIRE, Aimé**, *Discours sur le colonialisme. Suivi du Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004 [1955]
- CHAKRABARTY, Dipesh**, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton & Oxford, Princeton University Press, 2008² [2000]
- CHAUDENSON, Robert**, *Les créoles*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995
- CHAULET-ACHOUR, Christiane** (éd.), *États et effets de la violence*, Université de Cergy-Pontoise, Centre de Recherche Texte/Histoire, 2005
- CHAUMONT, Jean-Michel**, *La concurrence des victimes : génocide, identité, reconnaissance*, Paris, La Découverte, 2002
- CHEVREL, Yves**, *La Littérature comparée*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1989
- CLIFFORD, James**, *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*, Cambridge Massachusetts, Harvard, 2002 [1988]
- , *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1997
- COGEZ, Gérard**, *Les écrivains voyageurs au XX^e siècle*, Paris, Seuil, coll. « points essais », 2004

- COHEN, Robin**, *Global Diasporas. An Introduction*, London, London & New York, Routledge, 2008² [1997]
- COHN, Dorrit**, *Le propre de la fiction* [titre original : *The Distinction of Fiction* (1999), trad. par Claude HARY-SCHAEFFER], Paris, Seuil, « Poétique », 2001
- COMBE, Dominique**, *Poétiques francophones*, Paris, Hachette Supérieur, « contours littéraires », 1995
- COMPAGNON, Antoine**, *La littérature, pour quoi faire ?*, Collège de France/Fayard, coll. « Leçons inaugurales du Collège de France », 2007
- DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix**, *Kafka, Pour une littérature mineure*, Paris, Minuit, 1975
---, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005 [1991]
- DEROO, Éric & LEMAIRE, Sandrine**, *L'illusion coloniale*, Paris, Tallandier, 2005
- DESPENTES, Virginie**, *King Kong théorie*, Paris, Grasset, 2006
- DETIENNE, Marcel**, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2009 [2000]
- DONALDSON, Laura E.**, *Decolonizing Feminisms – Race, Gender, & Empire Building*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 1992
- DOUGLAS, Mary**, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London & New York, Routledge, 2007 [1966]
- DUBOIN, Corinne** (dir.), *Les représentations de la déviance*, Paris, L'Harmattan, 2005
- DUBOIS, Jacques**, *Les romanciers du réel. De Balzac à Simenon*, Paris, Seuil, 2000
- DUROT, Oswald & TODOROV, Tzvetan**, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1972
- EDMOND, Rod & SMITH, Vanessa** (éd.), *Islands in History and Representation*, London & New York, Routledge, 2003
- ELAM, Diane**, *Feminism and Deconstruction – Ms. en Abyeme*, London & New York, Routledge, 1994
- ERIKSEN, Thomas Hylland**, *Ethnicity and nationalism*, London, Pluto Press, 2002² [1993]
- FANON, Frantz**, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1975 [1952]
---, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, « Poche », 2002 [1961]
- FONKOUA, Romuald ; HALEN, Pierre & STÄDTLER, Katharina** (dir.), *Les Champs littéraires africains*, Paris, Karthala, 2001
- FORSICK, Charles & MURPHY, David** (éd.), *Francophone Postcolonial Studies: A Critical Introduction*, London, Arnold, 2003
- GARCIA, Irma**, *Promenade féminière ? Recherches sur l'écriture féminine*, 2 tomes, Paris, Éditions des femmes, 1981
- GENETTE, Gérard**, *Palimpsestes – La littérature au second degré*, Paris, Seuil, coll. « Poétique », 1981
- GERBEAU, Hubert**, *Les esclaves noirs : pour une histoire du silence*, Paris, André Balland, 1970
- GILMAN, Sander**, *L'Autre et le Moi. Stéréotypes occidentaux de la Race, de la Sexualité et de la Maladie* [trad. de l'anglais par Camille CANTONI-FORT], Paris, PUF, 1996
- GILROY, Paul**, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 1993
---, *Against Race. Imagining Political Culture beyond the Color Line*, Cambridge & Massachusetts, Harvard University Press, 2001

- GIRARD, René**, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset et Fasquelle, coll. « Hachette Littératures », 2006 [1972]
- GLISSANT, Édouard**, *Poétique de la relation (Poétique III)*, Paris, Gallimard, 1990
- , *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996
- , *Traité du Tout-monde (Poétique IV)*, Paris, Gallimard, 1997
- GOFFMAN, Erving**, *Stigmate* [titre original : *Stigma*, 1963, trad. par Alain KIHM] Paris, Minuit, 1975
- GOLDBERG, David Theo & QUAYSON, Ato** (éd.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2002
- GONTARD, Marc**, *La violence du texte : études sur la littérature marocaine de langue française*, Paris, L'Harmattan, 1981
- GREIMAS, Algirdas J.**, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, coll. « langue et langage », 1966
- GRUZINSKI, Serge**, *La pensée métisse*, Paris, Fayard, 1999
- HALL, Stuart**, *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. de l'anglais par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008 [2007]
- HANNERZ, Ulf**, *Transnational connections: culture, people, places*, London & New York, Routledge, 2010 [1996]
- HERITIER, Françoise**, *Masculin-féminin. I : La pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 1996
- , *Masculin-féminin. II : Dissoudre la hiérarchie*, Paris, Odile Jacob, 2002
- (dir.), *De la violence*, Tome I et Tome II, Paris, Odile Jacob, 2005 [1996 et 1999]
- HOOKS, bell**, *Black Looks: Race and Representation*, Boston, South End Press, 1992
- HUDDART, David**, *Homi K. Bhabha*, London & New York, Routledge, coll. « ROUTLEDGE Critical THINKERS », 2007 [2006]
- HUGGAN, Graham**, *The Postcolonial Exotic. Marketing the margins*, London & New York, Routledge, 2001
- HUGLO, Marie-Pascale; MECHOULAN, Éric & MOSER, Walter** (dir.), *Passions du passé. Recyclages de la mémoire et usages de l'oubli*, Paris, L'Harmattan, coll. « ouverture philosophique », 2000
- HUSTON, Nancy**, *L'espèce fabulatrice*, Paris, Actes Sud, 2008
- HUTCHEON, Linda**, *The Politics of Postmodernism*, London & New York, Routledge, 2005² [1989]
- JOUANNY, Robert**, *Singularités Francophones ou choisir d'écrire en français*, Paris, PUF, 2000
- JOUBERT, Jean-Louis**, *Les voleurs de langue. Traversée de la francophonie littéraire*, Paris, Philippe Rey, 2006
- JOURDE, Pierre**, *Littérature et authenticité. Le réel, le neutre, la fiction*, Paris, L'esprit des péninsules, 2005 [2001]
- KELMAN, Gaston**, *Je suis noir et je n'aime pas le manioc*, Paris, Max Milo Éditions, 2003
- KRISTEVA, Julia**, *Sémiotikè, recherche pour une sémanalyse*, Paris, Seuil, 1978 [1969]
- , *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Seuil, 1980
- , *Étrangers à nous-mêmes*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1988
- KUNDERA, Milan**, *Les testaments trahis*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1993
- , *Le rideau : essai en sept parties*, Paris, Gallimard, 2005
- LACLAU, Ernesto**, *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, « Radical Thinkers », 2007 [1996]

- LANE, Richard J.**, *Fifty Key Literary Theorists*, London & New York, Routledge, 2006
- LAPLANTINE, François & NOUSS, Alexis**, *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion, coll. « Dominos », 1997
- LAZARUS, Neil** (éd.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [2004]
- LE BRIS, Michel & ROUAUD, Jean** (éd.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007
- LEFEBVRE, Henri**, *La production de l'espace*, Paris, Anthropos, coll. « Ethno-sociologie », 2000⁴ [1974]
- LEFORT, Claude**, *Essais sur le politique. XIX^e-XX^e siècles*, Paris, Seuil, 1986
- LEGGEWIE, Claus**, *Die Globalisierung und ihre Gegner*, München, Beck, 2003
- LE GOFF, Jacques**, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, coll. « folio histoire », 1988
- LENGELLE, Maurice**, *L'esclavage*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1985⁵ [1955]
- LENGELLE-TARDY, Maurice**, *L'esclavage moderne*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1999
- LEVY Joseph J.**, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, Montréal, Liber, 2000
- LIONNET, Françoise**, *Autobiographical voices. Race, gender, self-portraiture*, Ithaca, Cornell University Press, 1991 [1989]
- , *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*, Ithaca, Cornell University Press, 1995
- LOOMBA, Ania**, *Colonialism/Postcolonialism*, London & New York, Routledge, coll. « the NEW CRITICAL IDIOM », 2008² [1998]
- LOPEZ, Gérard & PIFFAUT-FILIZZOLA, Gina**, *Le viol*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1993
- LUDWIG, Ralph** (éd.), *Écrire la « parole de nuit ». La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1994
- LÜSEBRINK, Hans-Jürgen**, *Interkulturelle Kommunikation: Interaktion, Fremdwahrnehmung, Kulturtransfer*, Stuttgart, Metzler, 2008
- MAALOUF, Amin**, *Les identités meurtrières*, Paris, Grasset, Le Livre de Poche, 1998
- , *Le dérèglement du monde. Quand nos civilisations s'épuisent*, Paris, Grasset, 2009
- MAFFESOLI, Michel**, *Du nomadisme, vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 1997
- MAINGUENEAU, Dominique**, *Le Contexte de l'œuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*, Paris, Dunod, 1993
- MARZANO-PARISOLI, Maria Michela**, *Penser le corps*, Paris, PUF, coll. « Questions d'éthique », 2002
- MATHET, Marie-Thérèse** (dir.), *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, coll. « champs visuels », 2006
- MBEMBE, Achille**, *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2005² [2000]
- , *On the postcolony*, Berkeley, University of California Press, 2001
- , *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2010
- McCLINTOCK, Anne**, *Imperial leather: race, gender, and sexuality in the colonial contest*, New York, Routledge, 1995
- MEMMI, Albert**, *Portrait du colonisé – Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985 [1957]

- , *L'homme dominé*, Paris, Gallimard, 1968
- MICHAUD, Yves**, *La violence*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2007⁶ [1986]
- MINH-HA, Trinh T.**, *Women, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*, Indiana University Press, Bloomington, 1989
- MOURA, Jean-Marc**, *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris, PUF, coll. « Écritures francophones », 1999
- , *Exotisme et lettres francophones*, Paris, PUF, coll. « Écriture », 2003
- MOURA, Jean-Marc & D'HULST, Lieven** (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Lille, Presses de l'université de Lille 3, « coll. UL3, Travaux & Recherche », 2003
- MOURALIS, Bernard**, *Les contre-littératures*, Paris, PUF, coll. « sup », 1975
- , *Littérature et développement, Essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*. Thèse de doctorat, Université de Lille III, 1981
- , *L'illusion de l'altérité. Études de littérature africaine*, Paris, Honoré Champion, 2007
- NIETZSCHE, Friedrich**, *Menschliches, Allzumenschliches I und II*, COLLI, Giorgio & MONTINARI, Mazzino (éd.), München & Berlin, dtv & de Gruyter, coll. « Kritische Studienausgabe », 1988 [1967]
- PARRY, Benita**, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, London & New York, Routledge, 2005 [2004]
- PEREC, Georges**, *Penser/Classer*, Paris, Seuil, 2003 [1985]
- PIERON, Henri**, *Vocabulaire de la psychologie*, Paris, PUF, coll. « Quadrige dicos poche », 2005⁶ [1951]
- PINKOLA ESTES, Clarissa**, *Femmes qui courent avec les loups. Histoires et mythes de l'archétype de la Femme Sauvage* [titre original : *Women who run with the wolves*, trad. par Marie-France GIROD], Paris, Grasset, 1996 [1992]
- PRADEAU, Christophe & SAMOYAUULT, Tiphaine** (dir.), *Où est la littérature mondiale ?*, Saint Denis, PUV, 2005
- PRATT, Marie Louise**, *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London & New York, Routledge, 1992
- RICŒUR, Paul**, *Temps et récit. Tome III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1985
- , *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2000
- ROBIN, Régine**, *Le deuil de l'origine. Une langue en trop, la langue en moins*, Saint Denis, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « L'imaginaire du texte », 1993
- , *La mémoire saturée*, Paris, Stock, coll. « Un ordre d'idées », 2003
- RUSHDIE, Salman**, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*, London, Granta & Penguin, 1992 [1991]
- SAID, Edward W.**, *Orientalism*, New York, Vintage, 2003 [1979]
- , *The World, the Text, and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983
- , *Culture and Imperialism*, London, Vintage, 1994 [1993]
- SAMOYAUULT, Tiphaine**, *L'intertextualité – Mémoire de la littérature*, Paris, Armand Colin, 2005
- SARTRE, Jean-Paul**, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, 1948
- SCARRY, Elaine**, *The body in pain: The making and unmaking of the world*, Oxford & New York, Oxford University Press, 1985

- SCHEPER-HUGHES, Nancy & BOURGOIS, Philippe** (éd.), *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009 [2004]
- SEGALEN, Victor**, *Essai sur l'exotisme : une esthétique du divers*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « biblio essais », 2007 [1978]
- SEN, Amartya Kumar**, *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, London, Penguin, 2007 [2006]
- , *L'Inde : Histoire, culture et identité* [titre orig. *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, 2005, trad. par Christian CLER], Paris, Odile Jacob, 2007
- SINGH, Balmiki Prasad**, *L'État et les arts en Inde. Pour une culture citoyenne* [trad. de l'anglais par Dominique VITALYOS], Paris, Karthala, 1999
- SMOUTS, Marie-Claude** (dir.), *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007
- SOFSKY, Wolfgang**, *Traité de la violence* [titre original : *Traktat über die Gewalt*, 1996, trad. par Bernard LORTHOLARY], Paris, Gallimard, 1998
- SOYINKA, Wole**, *The Burden of Memory, the Muse of Forgiveness*, New York, Oxford University Press, 1999
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty**, *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London, Taylor & Francis, 1987
- , *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Massachusetts & London, Harvard University Press, 1999
- SUNDER RAJAN, Rajeswari**, *Real and Imagined Women – gender, culture and postcolonialism*, London & New York, Routledge, 1993
- STEWART, Charles** (éd.), *Creolization : history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007
- TAGUIEFF, Pierre-André**, *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 1990 [1987]
- TAYLOR, Charles**, *Multiculturalisme. Différence et démocratie* [titre original : *Multiculturalism and « the Politics of Recognition »*, 1992, trad. par Denis-Armand CANAL], Paris, Flammarion, 2009 [1994]
- TODOROV, Tzvetan**, *La conquête de l'Amérique : la question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982
- , *La notion de littérature et autres essais*, Paris, Seuil, 1987
- , *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989
- , *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa, 2004 [1995]
- , *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, coll. « biblio essais », 2008
- TOUMSON, Roger**, *Mythologie du métissage*, Paris, PUF, coll. « écritures francophones », 1998
- VERGES, Françoise**, *La mémoire enchaînée. Questions sur l'esclavage*, Paris, Albin Michel, 2006
- WATTHEE-DELMOTTE, Myriam** (éd.), *La violence : Représentations et ritualisations*, Paris, L'Harmattan, 2002
- WERBNER, Pnina & MODOOD, Tariq** (éd.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, ZED Books Ltd., 1997
- WESTPHAL, Bertrand**, *La géocritique : réel, fiction, espace*, Paris, Minuit, coll. « Paradoxe », 2007

- WIEVIORKA, Michel**, *La différence. Identités culturelles : enjeux, débats et politiques*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 2005a [2001]
- , *La violence*, Paris, Hachette, 2005b
- WOLTON, Dominique**, *L'autre mondialisation*, Paris, Flammarion, 2003
- YOUNG, Robert**, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, London & New York, Routledge, 1995
- , *Postcolonialism. A Very Short Introduction*, New York, Oxford University Press, 2003
- ZIMA, Pierre V.**, *L'indifférence romanesque. Sartre, Moravia, Camus*, Université Paul Valéry Montpellier, coll. « Études sociocritiques », 1988
- ŽIŽEK, Slavoj**, *On belief*, London & New York, Routledge, coll. « thinking in action », 2001
- , *Violence. Six sideways reflections*, New York, Picador, coll. « BIG IDEAS // small books », 2008
- , *In Defense of Lost Causes*, London & New York, Verso, 2009 [2008]

b. Articles

- ALEXIS, Jacques Stephen**, "Du réalisme merveilleux des Haïtiens", in *Présence Africaine*, n° 8-10, juin-nov. 1956 : 245-271
- AMSELLE, Jean-Loup**, "Ethnies et espace : pour une anthropologie topologique", in AMSELLE, Jean-Loup & M'BOKOLO, Elikia, *Au cœur de l'ethnie : ethnie, tribalisme et État en Afrique*, Paris, La Découverte, 1999² [1985] : 11-48
- ANTHIAS, Floya**, "New hybridities, old concepts: the limits of 'culture'", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 24, n° 4, 2001 : 619-641
- APPIAH, Kwame Anthony**, "Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial?", in *Critical Inquiry*, vol. 17, 1991 : 336-357
- ARON, Paul**, "Le fait littéraire francophone", in FONKOUA, Romuald, HALEN, Pierre & STÄDTLER, Katharina (dir.), *Les Champs littéraires africains*, Paris, Karthala, 2001 : 39-55
- ASHCROFT, Bill**, "Intersecting marginalities: post-colonialism and feminism", in *Kunapipi*, vol. XI, n° 2, 1989 : 23-35
- ASSAYAG, Jackie**, "Les études postcoloniales sont-elles bonnes à penser ?", in SMOUTS, Marie-Claude (dir.), *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de la fondation national des sciences politiques, 2007 : 229-260
- ASSMANN, Jan**, "Collective Memory and Cultural Identity" [traduit par John CZAPLICKA], in *New German Critique*, n° 65, « Cultural History/Cultural Studies », (Spring-Summer) 1995 : 125-133
- BALANDIER, Georges**, "La situation coloniale. Approche théorique", in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XI, 1951 : 44-79. Extraits choisis par COPANS, Jean, in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. CX, 2001 : 9-29
- BALIBAR, Étienne**, "Préface", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997a [1988] : 7-24
- , "Y a-t-il un « néo-racisme » ?", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997b [1988] : 27-41

- , "Racisme et nationalisme", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997c [1988] : 54-92
- , "Le « racisme de classe »", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997d [1988] : 272-288
- ..., "Racisme et crise", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997e [1988] : 289-302
- , "Violence : idéalité et cruauté", in HERITIER, Françoise (dir.), *De la violence*, Tome I, Paris, Odile Jacob, 2005 [1996] : 55-87
- BANCEL, Nicolas**, "De la colonie à la postcolonie", in *Cultures Sud. Notre Librairie*, n° 165, « Retours sur la question coloniale », avril-juin 2007 : 11-27
- BARTHES, Roland**, "Écrivains et écrivants", in *Essais critiques*, Paris, Seuil, coll. « Tel quel », 1964 : 147-154
- BASTIDE, Roger**, "Vénus noires et Apollons noirs", in *Le Prochain et le lointain*, Paris, Cujas, 1970 : 77-87 [repris de "Dusky Venus, black Apollo", in *Race & Class*, vol. 3, n° 1, 1961 : 10-18]
- BAUMAN, Zygmunt**, "The making and unmaking of strangers", in WERBNER, Pnina & MODOOD, Tariq (éd.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, ZED Books Ltd., 1997 : 46-57
- , "Violence, Postmodern", in *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, Oxford, Blackwell, 2004 [1995] : 139-162
- BEER, Gillian**, "Representing Women: Re-presenting the Past" (1987), in BELSEY, Catherine & MOORE, Jane (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, London, Macmillan Press, 1997² [1989] : 77-90
- BENIAMINO, Michel**, "La francophonie littéraire", in MOURA, Jean-Marc & D'HULST, Lieven (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Presses de l'université de Lille 3, coll. « UL3, Travaux & Recherche », 2003 : 15-24
- BENJAMIN, Walter**, "Über den Begriff der Geschichte", in *Illuminationen. Ausgewählte Schriften 1*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977 : 251-261
- , "Zur Kritik der Gewalt" (1921), in TIEDEMANN, Rolf & SCHWEPPEHÄUSER, Hermann (éd.), *Walter Benjamin. Gesammelte Schriften*, vol. II, n°1, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999 : 179-204
- BENOIST, Jean**, "Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique", in ALBER, Jean-Luc ; BAVOUX, Claudine & WATIN, Michel (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992 : 13-22
- , "Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives", in *Études créoles*, vol. XIX, n°1, 1996 : 47-60.
- BENOIST, Jean & BONNIOL, Jean-Luc**, "La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles", in ABOU, Sélim & HADDAD, Katia (éd.), *La diversité linguistique et culturelles et les enjeux du développement*, Montréal, AUPÉLF-UREF, 1997 : 161-172
- BHABHA, Homi K.**, "Introduction: narrating the nation", in BHABHA, Homi K. (éd.), *Nation and narration*, London & New York, Routledge, 2003 [1990] : 1-7
- , "DissemiNation: time, narrative, and the margins of the modern nation", in BHABHA, Homi K. (éd.), *Nation and narration*, London & New York, Routledge, 2003 [1990] : 291-322
- , "The Third Space: Interview with Homi Bhabha", in RUTHERFORD, Jonathan (éd.), *Identity: Community, Culture, Difference*, London, Lawrence & Wishart, 1991 : 207-221

- BOEHMER, Elleke**, "Écriture postcoloniale et terreur", in *Littérature*, n°154 : « Passages. Écritures francophones, théories postcoloniales », (Juin) 2009 : 82-90
- BONI, Tanella**, "Violences familiales dans les littératures francophones du Sud", in *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, n° 148, « Penser la violence », 2002 : 105-110
- BONN, Charles**, "Scénographie postcoloniale et ambiguïté tragique dans la littérature algérienne de langue française, ou : pour en finir avec un discours binaire" (2006), [en ligne] : < <http://www.limag.refer.org/Textes/Bonn/2006Tipasa.pdf> > (consulté 10/02/12)
- , "Scénographie postcoloniale et « définition forte de l'espace d'énonciation » dans le roman maghrébin", in MOURA, Jean-Marc & D'HULST, Lieven (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Lille, Presses de l'université de Lille 3, « coll. UL3, Travaux & Recherche », 2003 : 127-140
- BONNIOL, Jean-Luc**, "Comment transmettre le souvenir de l'esclavage ? Excès de mémoire, exigence d'histoire...", in *Cités*, n° 25, 2006/1 : 181-185
- BOUJU, Emmanuel**, "Littérature et histoire", in TOMICHE, Anne & ZIEGER, Karl (dir.), *La recherche en littérature générale et comparée en France en 2007 : bilan et perspectives*, Presses Universitaires de Valenciennes, SFLGC, 2007 : 165-172
- BOURDIEU, Pierre**, "Social Space and Symbolic Power", in *Sociological Theory*, vol. 7, n° 1, (Spring) 1989 : 14-25
- , "Le champ littéraire", in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 89, (sept.) 1991 : 3-46
- BOZZETTO, Roger**, "Littérature, émerveillements et critique littéraire", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005 : 25-39
- BRAH, Avtar**, "Diaspora, Border and Transnational Identities" (1999), in LEWIS, Reina & MILLS, Sara (éd.), *Feminist Postcolonial Theory: A Reader*, London & New York, Routledge, 2003 : 613-634
- BRUBAKER, Rogers**, "Au-delà de l'« identité »" [trad. de l'anglais par Frédéric JUNQUA], in *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 139, (sept.) 2001 : 66-85
- BUTLER, Judith**, "Merely Cultural", in *Social Text*, n° 52/53, « Queer Transexions of Race, Nation, and Gender », (Autumn-Winter) 1997 : 265-277
- CANTIN, Annie**, "Autobiographie", in ARON, Paul ; SAINT-JACQUES, Denis, & VIALA, Alain (dir.), *Le dictionnaire du littéraire*, Paris, Quadrige/PUF, 2009² [2002] : 35-36
- CAZENAVE, Odile**, "Érotisme et sexualité dans le roman africain et antillais au féminin", in *Notre librairie*, n° 151, « Sexualité et écriture », (juillet-septembre) 2003a : 49-54
- CHAKRABARTY, Dipesh**, "Postcoloniality and the Artifice of History: Who speaks for 'Indian' Pasts?", in *Representations*, n° 37, 1992 : 1-26
- CIXOUS, Hélène**, "Le rire de la méduse", in *L'Arc*, 1975 : 39-52
- CONFIAIT, Raphaël**, "Questions pratiques d'écriture créole", in LUDWIG, Ralph (éd.), *Écrire la « parole de nuit »*. *La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1994 : 171-180
- COQUIO, Catherine**, "Littérature et catastrophes historiques", in TOMICHE, Anne & ZIEGER, Karl (dir.), *La recherche en littérature générale et comparée en France en 2007 : bilan et perspectives*, Presses Universitaires de Valenciennes, SFLGC, 2007 : 173-183
- DAS, Veena**, "Language and Body: Transactions in the Construction of Pain", in *Daedalus*, vol. 125, n° 1, « Social Suffering », (Winter) 1996 : 67-91

- DE ROMILLY, Jacqueline**, "L'histoire entre mémoire individuelle et mémoire collective", in BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *Pourquoi se souvenir ?* Forum international Mémoire et Histoire, Paris, Grasset, 1998 : 52-55
- DIRLIK, Arif**, "The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism", in *Critical Inquiry*, vol. 20, n° 2, (Winter) 1994 : 328-356
- DORLIN, Elsa**, "Défaire le genre, défaire la race", communication au colloque international "Questions à Judith Butler", 14 mars 2008, Université de Poitiers, [en ligne] : < <http://uptv.univ-poitiers.fr/web/canal/61/theme/28/manif/176/video/1570/index.html> > (consulté le 10/02/12)
- , "« Je ne suis pas esclave de l'Esclavage » : Corps, violence et subjectivité chez Frantz Fanon", in *Geste*, n°6, 2009 : 298-307
- ENZENSBERGER, Hans-Magnus**, "Nous sommes devenus ennuyeux, quel triomphe !", interview par LANEZ, Émilie (3 juin 2010) [en ligne] : < www.lepoint.fr/monde/nous-sommes-devenus-ennuyeux-quel-triomphe-03-06-2010-1200422_24.php > (consulté le 10/02/12)
- FASSIN, Éric**, "Trouble-genre" (préface à l'édition française, 2005), in BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [titre original : *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, trad. par Cynthia KRAUS], Paris, La Découverte, 2005 : 21-24
- FELMAN, Shoshana**, "Women and Madness: the Critical Phallacy" (1975), in BELSEY, Catherine & MOORE, Jane (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, London, Macmillan Press, 1997² [1989] : 117-132
- FERGUSON, Charles**, "Diglossia", in *Word*, n° 15, 1959 : 325-340
- FLORENCE, Jean**, "La violence symbolique : du trauma à la reconstruction", in WATTHEE-DELMOTTE, Myriam (éd.), *La violence : Représentations et ritualisations*, Paris, L'Harmattan, 2002 : 253-259
- FONKOUA, Romuald-Blaise**, "L'espace du « voyageur à l'envers »", in BESSIERE, Jean & MOURA, Jean-Marc (éd.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs*, Paris, Honoré Champion, 1999 : 99-124
- FORSDICK, Charles**, "Revisiting exoticism: from colonialism to postcolonialism", in FORSDICK, Charles & MURPHY, David (éd.), *Francophone postcolonial Studies: A critical introduction*, London, Arnold, 2003 : 46-55
- FOUCAULT, Michel**, "Des espaces autres", in *Empan*, vol 2, n° 54, 2004 : 12-19
- FREMIN, Marie**, "Le récit d'esclave : écriture – violence", in CHAULET-ACHOUR, Christiane (éd.), *États et effets de la violence*, Université de Cergy-Pontoise, Centre de Recherche Texte/Histoire, 2005 : 23-61
- FRIEDMAN, Jonathan**, "Des racines et des (dé)routes. Tropes pour trekkers", in *L'homme*, n° 156, « Intellectuels en diaspora et théories nomades », (oct.-déc.) 2000 : 187-206
- GAGNON, Madeleine**, "Mon corps dans l'écriture", in CIXOUS, Hélène ; GAGNON, Madeleine & LECLERC Annie, *La venue à l'écriture*, Paris, Union générale d'éditions, coll. « 10/18 », 1977 : 63-116
- GALLAGHER, Mary**, "The Créolité Movement: Paradoxes of a French Caribbean Orthodoxy", in STEWART, Charles (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 220-236
- GALTUNG Johan**, "Violence, Peace, and Peace Research", in *Journal of Peace Research*, vol. 6, n° 3, 1969 : 167-191
- , "Cultural Violence", in *Journal of Peace Research*, vol. 27, n° 3, 1990 : 291-305
- GIKANDI, Simon**, "Poststructuralism and postcolonial discourse", in LAZARUS, Neil (éd.), *The Cambridge Companion to Postcolonial Literary Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006 [2004] : 97-119

- GILBERT, Helen**, "Dance, movement and resistance politics" (1992), in ASHCROFT, Bill; GRIFFITH, Gareth & TIFFIN, Helen (éd.) *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York, Routledge, 2006² : 302-305
- GIRARD, Patrick**, "Le mulâtre littéraire ou le passage au blanc", in POLIAKOV, Léon (éd.), *Le couple interdit*, Paris, Mouton, 1980 : 191-214
- GLISSANT, Édouard**, "Le chaos-monde, l'oral et l'écrit", in LUDWIG, Ralph (éd.), *Écrire la « parole de nuit »*. *La nouvelle littérature antillaise*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1994 : 111-129
- GONTARD, Marc**, "Métissage et créolisation, une théorie de l'altérité", in VOISSET, Georges & GONTARD, Marc (éd.), *Écritures Caraïbes*, Presses Universitaires de Rennes, coll. « Plurial », 2002 : 137-144
- GRASSIN, Jean-Marie**, "L'Abject" in *Dictionnaire International des Termes Littéraires*, [En ligne] : < <http://www.ditl.info/arttest/art4794.php> > (Consulté le 18/06/08)
- GRUZINSKI, Serge**, "« Un honnête homme, c'est un homme mêlé ». Mélanges et métissages", in BENAT TACHOT, Louise & GRUZINSKI, Serge (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Presses universitaires de Marne-la-Vallée & Maison des sciences de l'homme Paris, 2001 : 1-19
- GUERIN, Jeanyves**, "Portrait de l'artiste en passeur", in BENAT TACHOT, Louise & GRUZINSKI, Serge (dir.), *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*, Presses universitaires de Marne-la-Vallée & Maison des sciences de l'homme Paris, 2001 : 97-110
- GYSSLS, Kathleen**, "Les crises du « postcolonial » ? Pour une approche comparative", in *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 14, n°1, 2007 : 151-164
- HALEN, Pierre**, "Notes pour une topologie institutionnelle du système littéraire francophone", in DIOP, Papa Samba & LÜSEBRINK, Hans-Jürgen (éd.), *Littératures et sociétés africaines : Regards comparatistes et perspectives interculturelles. Mélanges offerts à János Riesz à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Tübingen, Narr, 2001 : 55-67
- , "Le 'système littéraire francophone' : quelques réflexions complémentaires", in MOURA, Jean-Marc & D'HULST, Lieven (éd.), *Les études littéraires francophones : État des lieux*, Presses de l'université de Lille 3, coll. « UL3, Travaux & Recherche », 2003 : 25-37
- HALL, Stuart**, "Qui a besoin de l'« identité » ?" [orig. "Introduction: Who Needs Identity?", 1996], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008a : 267-285
- , "Nouvelles ethnicités" [orig. "New ethnicities", 1989], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008b : 287-297
- , "Identité culturelle et diaspora" [orig. "Cultural Identity and Diaspora", 1990], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008c : 311-325
- , "Penser la diaspora : chez soi de loin" [orig. "Thinking the diaspora. Home-thoughts from abroad", 1999], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008d : 327-348
- , "Quand commence le « postcolonial » ? Penser la limite" [orig. "When was the postcolonial?", 1996], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008e : 351-372
- , "La question multiculturelle" [orig. "The multi-cultural question", 2000], in *Identités et cultures. Politiques des cultural studies* [trad. par Christophe JACQUET], Paris, Éditions Amsterdam, 2008f : 373-411
- HANNERZ, Ulf**, "The World in Creolization", in *Africa*, n° 57, 1987 : 546-59

- HASSAN, Ihab**, "Pluralism in Postmodern Perspective", in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 3 (Spring) 1986 : 503-520
- , "From Postmodernism to Postmodernity: the Local/Global Context", 2001 [en ligne] : < http://www.ihabhassan.com/postmodernism_to_postmodernity.htm > (consulté le 10/02/12)
- HAWKINS, Peter**, "Esquisse d'une comparaison des mondes anglophone et francophone", in DE ROBILLARD, Didier & BENIAMINO, Michel (éd.), *Le français dans l'espace francophone*, Paris, Honoré Champion, 2 vol., 1993 : 835-845
- HERITIER, Françoise**, "Réflexions pour nourrir la réflexion", in *De la violence*, Tome I, Paris, Odile Jacob, 2005 [1996] : 11-53
- HOBBSAWM, Eric**, "Qu'est-ce qu'un conflit ethnique ?" (traduit de l'anglais par Marie YMONET), in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 100, (déc.) 1993 : 51-57
- HOLST PETERSEN, Kirsten**, "First things first – Problems of a feminist approach to African literature", in ASHCROFT, Bill ; GRIFFITH, Gareth & TIFFIN, Helen, *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York, Routledge, 2006² [1994] : 235-238
- HULME, Peter**, "Subversive archipelagoes: the theory of colonial discourse", in *Dispositio*, vol. XIV, n° 36-38, 1989 : 1-24
- HUTNYK, John**, "The chapatti story: how hybridity as theory displaced Maoism as politics in Subaltern Studies", in *Contemporary South Asia*, vol. 12, n° 4, (déc.) 2003 : 480-491
- , "Hybridity", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 28, n° 1, (jan.) 2005 : 79-102
- JAMESON, Fredric**, "Third World literature in the era of multinational capitalism", in *Social Text*, (Fall) 1986 : 65-88
- JANMOHAMED, Abdul R.**, "The Economy of Manichean Allegory: the function of Racial Difference", in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985 : 59-87
- KATRAK, Ketu H.**, "Decolonizing Culture: Toward a Theory for Post-colonial Women's Texts", in *Modern Fiction Studies*, vol. 35, n° 1, 1989 : 157-179
- KHAN, Aisha**, "Creolization Moments", in STEWART, Charles (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 237-253
- KLEINMAN, Arthur**, "The Violences of Everyday Life: The Multiple Forms and Dynamics of Social Violence", in DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela & REYNOLDS, Pamela (éd.), *Violence and Subjectivity*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2000 : 226-241
- KRAUS, Cynthia**, "Notes sur la traduction", in BUTLER, Judith, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité* [titre original : *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, 1990, trad. par Cynthia KRAUS], Paris, La Découverte, 2005 : 21-24
- KRISTEVA, Julia**, "Women's Time" (1979), in BELSEY, Catherine & MOORE, Jane (éd.), *The Feminist Reader. Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*, Macmillan Press, London, 1997² [1989] : 197-218
- KUNDERA, Milan**, "Beau comme une rencontre multiple", in *L'Infini*, n° 34, (été) 1991 : 50-62
- LACLAU, Ernesto**, "Universalism, Particularism and the Question of Identity", in *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, coll. « Radical Thinkers », 2007a [1996] : 20-35
- , "Subject of Politics, Politics of the Subject", in *Emancipation(s)*, London & New York, Verso, coll. « Radical Thinkers », 2007b [1996] : 47-65
- LANZMANN, Claude**, "Les non-lieux de la mémoire" [interview par François GANTHERET], in COLLECTIF, *Au sujet de Shoah. Le film de Claude Lanzmann*, Paris, Belin, 1990 : 280-292

- LAPLANTINE, François**, "Préface", in DE VILLANOVA, Roselyne & VERMES, Geneviève (éd.), *Le métissage interculturel : créativité dans les relations inégalitaires*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces Interculturels », 2005 : 9-14
- LEQUIN, Lucie & MAVRIKAKIS, Catherine**, "La francophonie comme cacophonie", in *La francophonie sans frontière. Une nouvelle cartographie de l'imaginaire au féminin*, Paris, L'Harmattan, 2001 : 13-22
- LEWIS, Martin W.**, "Dividing the Ocean Sea", in *Geographical Review*, vol. 89, n° 2, 1999 : 188-214
- LOJKINE, Stéphane**, "Brutalités invisibles : vers une théorie du récit", in MATHET, Marie-Thérèse (éd.), *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, 2006 : 23-92
- LORDE, Audre**, "The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House", in MORRAGA, Cherrie & ANZALDÚA, Gloria (éd.), *This Bridge Called My Back: Writings by Radical Women of Colour*, Latham & New York, Kitchen Table Press, 1981 : 98-101
- MAFFESOLI, Michel**, "La violence et sa ritualisation", in WATTHEE-DELMOTTE, Myriam (éd.), *La violence : Représentations et ritualisations*, Paris, L'Harmattan, 2002 : 17-27
- MBEMBE, Achille**, "De la scène coloniale chez Frantz Fanon", in *Rue Descartes*, n° 58, « Réflexions sur la postcolonie », 2007/4 : 37-55
- McCLINTOCK, Anne**, "The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Post-Colonialism"", in *Social Text*, n° 31/32, « Third World and Post-Colonial Issues », 1992 : 84-98
- MENSAH, Ayoko**, "Branchements : penser le métissage autrement. Entretien avec Jean-Loup Amselle", in *Africultures*, mars 2005 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=3760> > (consulté le 10/02/12)
- MISHRA, Vijay**, "The diasporic imaginary: theorizing the Indian diaspora", in *Textual Practice*, vol. 10, n°3, 1996 : 421-447
- MOHANTY, Chandra Talpade**, "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourse", in *Boundary 2*, vol. 12, n° 3, 1984 : 333-358
- , "Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle", in *Signs*, vol. 28, n° 2, (Winter) 2003 : 499-538
- MOURA, Jean-Marc**, "Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone", in BESSIERE, Jean & MOURA, Jean-Marc (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001 : 149-167
- , "Le postcolonial dans les études littéraires en France", in SMOUTS, Marie-Claude (dir.), *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de la fondation national des sciences politiques, 2007 : 98-117
- , "Extending the boundaries of francophone postcolonial studies", in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 10, n° 3, 2007 : 307-312
- MOURALIS, Bernard**, "Les disparus et les survivants", in *Notre Librairie. Revue des littératures du Sud*, n° 148, « Penser la violence », 2002 : 10-16
- NARAYAN, Uma**, "Essence of Culture and a Sense of History: A Feminist Critique of Cultural Essentialism", in NARAYAN, Uma & HARDING, Sandra (éd.), *Decentering the center: philosophy for a multicultural, postcolonial, and feminist world*, Bloomington, Indiana University Press, 2000 : 80-100
- NAUDIER, Delphine**, "L'écriture-femme, une innovation esthétique emblématique", in *Sociétés Contemporaines*, n° 44, 2002 : 57-73

- NEWMAN, Richard**, "Miscegenation", in APPIAH, Kwame & GATES, Henry Louis (éd.), *Africana: The Encyclopedia of the African and African American Experience*, New York, Basic Civitas Books, 1999 : 1320
- OLLIVIER, Émile**, "Améliorer la lisibilité du monde", in CONDE, Maryse & COTTENET-HAGE, Madelaine (éd.), *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995 : 223-235
- ORTEL, Philippe**, "Entre effraction et émergence : esthétique de la brutalité", in MATHET, Marie-Thérèse (éd.), *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, 2006 : 347-365
- PACHET, Pierre**, "Le roman de l'Histoire", in *Le Monde*, 6 fév. 2010, [en ligne] : < www.lemonde.fr/idees/article/2010/02/06/le-roman-de-l-histoire_1301975_3232.html >
- PAGEAUX, Daniel-Henri**, "La créolité antillaise entre postcolonialisme et néo-baroque", in BESSIERE, Jean & MOURA, Jean-Marc (éd.), *Littératures postcoloniales et francophonie*, Paris, Honoré Champion, 2001 : 83-115
- PALMIÉ, Stephan**, "The "C-Word" Again: From Colonial to Postcolonial Semantics", in STEWART, Charles (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 66-83
- PANTALACCI, Elisabeth**, "L'exil, constante insulaire ?", in MARIMOUTOU, Jean-Claude & RACAULT, Jean-Michel (éd.), *L'insularité. Thématique et représentations*, Université de La Réunion & Paris, L'Harmattan, 1995 : 265-273
- PAPASTERGIADIS, Nikos**, "Tracing Hybridity in Theory", in WERBNER, Pnina & MODOOD, Tariq (éd.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, London, ZED Books Ltd., 1997 : 257-281
- PERROT, Michelle**, "Les femmes et les silences de l'histoire", in BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *Pourquoi se souvenir ? Forum international Mémoire et Histoire*, Paris Grasset, 1998 : 69-75
- PORRA, Véronique**, "De la marginalité instituée à la marginalité déviante ou que faire des littératures africaines d'expression française contemporaines ?", in *Revue de littérature comparée*, n° 314, 2005/2 : 207-225
- POUCHEPADASS, Jacques**, "Que reste-t-il des *Subaltern Studies* ?", in *Critique internationale*, n°24, (juillet) 2004 : 67-79
- , "Le projet critique des *postcolonial studies* entre hier et demain", in SMOUTS, Marie-Claude (dir.), *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 2007 : 173-218
- POUGEOISE, Michel**, "Poïétique", in *Dictionnaire de poésie*, Paris, Belin, 2006 : 373-374
- PRA BHU, Anjali & QUAYSON, Ato**, "Francophone Studies / Postcolonial Studies: 'Postcolonizing' through 'relation'", in MURDOCH, Adlai H. & DONADEY, Anne (éd.) *Postcolonial Theory and Francophone Literary Studies*, Gainesville, University Press of Florida, 2004 : 224-234
- PRA BHU, Anjali**, "Interrogating Hybridity: Subaltern Agency and Totality in Postcolonial Theory", in *Diacritics*, vol. 35, n° 2, 2005 : 76-92
- PRA KASH, Gyan**, "Who's Afraid of Postcoloniality?", in *Social Text*, vol. 14, n° 49, 1996 : 187-203
- RENAN, Ernest**, "Qu'est-ce qu'une nation?", in *Œuvres Complètes*, vol. 1, Paris, Calmann-Lévy, 1947 : 887-906
- RICŒUR, Paul**, "Définition de la mémoire d'un point de vue philosophique", in BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *Pourquoi se souvenir ? Forum international Mémoire et Histoire*, Paris, Grasset, 1998 : 28-32
- ROBIN, Régine**, "Défaire les identités fétiches", in LETOURNEAU, Jocelyn (dir.), *La question identitaire au Canada francophone. Récits, parcours, enjeux, hors-lieux*, Les Presses de l'Université Laval, 1994 : 215-240

- , "Un passé d'où l'expérience s'est retirée", in *Ethnologie française*, vol. XXXVII, n° 3, 2007 : 395-400
- SAÏB, Gabrielle**, "Violence, colonisation, décolonisation. Questions à une filiation : Fanon/ Césaire/ Maximin", in CHAULET-ACHOUR, Christiane (éd.), *États et effets de la violence*, Université de Cergy-Pontoise, Centre de Recherche Texte/Histoire, 2005 : 131-156
- SARTRE, Jean-Paul**, "Préface à l'édition de 1961", in FANON, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002 : 17-36
- SCARPA, Marie**, "Pour une lecture ethnocritique de la littérature", 2001, [en ligne] : < http://www.ethnocritique.com/cariboost_files/pour_une_lecture_ethnocritique.pdf > (consulté le 11/02/12)
- SCHAPER-HUGHES, Nancy & BOURGOIS, Philippe**, "Introduction: Making Sense of Violence", in *Violence in War and Peace. An Anthology*, Oxford, Blackwell Publishing, 2009 [2004] : 1-31
- SIMASOTCHI-BRONES, Françoise**, "Espace et roman antillais : d'un espace problématique à un espace emblématique", in BESSIERE, Jean & MOURA, Jean-Marc (éd.), *Littératures postcoloniales et représentations de l'ailleurs*, Paris, Honoré Champion, 1999 : 83-98
- SLEMON, Stephen**, "The Scramble for Post-colonialism", in TIFFIN, Chris & LAWSON, Alan (éd.), *Describing Empire: Post-Colonialism and Textuality*, London & New York, Routledge, 1994 : 15-32
- SMOUTS, Marie-Claude**, "Le Postcolonial pour quoi faire ?", in SMOUTS, Marie-Claude (dir.), *La situation postcoloniale : Les postcolonial studies dans le débat français*, Paris, Presses de la fondation national des sciences politiques, 2007 : 25-66
- SOUBIAS, Pierre**, "Kourouma, l'écriture, la brutalité", in MATHET, Marie-Thérèse (éd.), *Brutalité et représentation*, Paris, L'Harmattan, 2006 : 175-190
- SPEAR, Thomas C.**, "Jouissance carnavalesques : représentations de la sexualité", in CONDE, Maryse & COTTENET-HAGE, Madelaine (éd.), *Penser la créolité*, Paris, Karthala, 1995 : 135-152
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty**, "Finding feminist readings: Dante-Yeats", in *Social Text*, n° 3, (Autumn) 1980 : 73-87
- , "French feminism in an international frame", in *Yale French Studies*, n° 62, « Feminist Readings: French Texts/American Contexts », 1981 : 154-184
- , "The politics of interpretation", in *Critical Inquiry*, vol. 9, n° 1, (September) 1982 : 259-278
- , "Three women's texts", in *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, « "Race," Writing, and Difference », (Autumn) 1985 : 243-261
- , "Acting bits-identity talk", in *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 4, « Identities », (Summer) 1992 : 770-803
- , "Can the Subaltern Speak?", in WILLIAMS, Patrick & CHRISMAN, Laura (éd.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader*, New York, Columbia University Press, 1994 : 66-111
- , "Feminism 2000: One Step beyond?", in *Feminist Review*, n° 64, Spring 2000 : 113-116
- , "Moving Devi", in *Cultural Critique*, n° 47, (Winter) 2001 : 120-163
- , "The Trajectory of the Subaltern in My Work", in *University of California Television (UCTV)*, conférence n° 9, série « Voices », 13 sept. 2004, [en ligne] : < <http://www.uctv.tv/search-details.aspx?showID=8840&subject=hum> > (consulté le 10/02/2012)
- , "Can the Subaltern Speak?", in ASHCROFT, Bill; GRIFFITH, Gareth & TIFFIN, Helen (éd.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London & New York, Routledge, 2006² [1994] : 28-37
- STEWART, Charles**, "Creolization: History, Ethnography, Theory", in STEWART, Charles (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 1-25

- SULERI, Sara**, "Woman Skin Deep: Feminism and the Postcolonial Condition", in *Critical Inquiry*, vol. 18, n° 4, 1992 : 756-769
- TABBONI, Simonetta**, "Le multiculturalisme et l'ambivalence de l'étranger", in WIEVIORKA, Michel (dir.), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, La Découverte, 1996 : 227-250
- , "Il n'y a pas de différence sans inégalité", in WIEVIORKA, Michel & OHANA, Jocelyne (éd.), *La différence culturelle : une reformulation des débats*, Paris, Balland, 2001 : 73-99
- TONGLET, Jean**, "Les pauvres ont-ils une histoire ?", in BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *Pourquoi se souvenir ? Forum international Mémoire et Histoire*, Paris, Grasset, 1998 : 64-68
- VERGES, Françoise**, "Creole Skin, Black Mask: Fanon and Disavowal", in *Critical Inquiry*, vol. 23, n° 3, « Front Lines/Border Posts », (Spring) 1997 : 578-595
- , "Post-Scriptum", in GOLDBERG, David Theo & QUAYSON, Ato (éd.), *Relocating Postcolonialism*, Oxford, Blackwell, 2002b : 349-358
- , "« Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc » Frantz Fanon, esclavage, race et racisme", in *Actuel Marx*, n° 38, 2005 : 45-63
- VICTOR, Gary**, "Littérature-monde ou liberté d'être", in LE BRIS, Michel & ROUAUD, Jean (éd.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007 : 315-320
- VON THADDEN, Rudolf**, "Une histoire, deux mémoires", in BARRET-DUCROCQ, Françoise (dir.), *Pourquoi se souvenir ? Forum international Mémoire et Histoire*, Paris, Grasset, 1998 : 42-45
- WABERI, Abdourahman A.**, "Écrivains en position d'entraver", in LE BRIS, Michel & ROUAUD, Jean (éd.), *Pour une littérature-monde*, Paris, Gallimard, 2007 : 67-75
- WADE, Peter**, "Hybridity theory and kinship thinking", in *Cultural Studies*, vol. 19, n° 5, (sept.) 2005 : 602-621
- WALCOTT, Derek**, "The muse of history", in COOMBS, Orde (éd.), *Is Massa Day Dead? Black Moods in the Caribbean*, New York, Doubleday & Anchor, 1974 : 1-27
- WALLERSTEIN, Immanuel**, "Universalisme, racisme, sexisme : les tensions idéologiques du capitalisme", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997a [1988] : 42-53
- , "La construction des peuples : racisme, nationalisme, ethnicité", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997b [1988] : 95-116
- , "Postface", in BALIBAR, Etienne & WALLERSTEIN, Immanuel, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, coll. « Poche », 1997c [1988] : 303-308
- WELSCH, Wolfgang**, "Transkulturalität", in INSTITUT FÜR AUSLANDSBEZIEHUNGEN (éd.), *Zeitschrift für Kulturaustausch*, « Migration und Kultureller Wandel », vol. 45, n° 1, 1995 : 39-44
- WESTPHAL, Bertrand**, "Pour une approche géocritique des textes. Esquisse", in WESTPHAL, Bertrand (dir.), *La géocritique. Mode d'emploi*, Limoges, Pulim, 2000 : 9-39

II.2 Ile Maurice et océan Indien : études littéraires et de sciences humaines

a. Ouvrages

- ADDISON, John & HAZAREESINGH, Kissoonsingh**, *A New History of Mauritius*, Rose Hill (Mauritius), Éditions de l'océan Indien, 1999² [1984]
- ALBER, Jean-Luc** (éd.), *Vivre au pluriel. Production sociale des identités à l'île Maurice et à l'île de La Réunion*, Université de La Réunion, 1990
- ALBER, Jean-Luc ; BAVOUX, Claudine & WATIN, Michel** (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992
- ARNO, Toni & ORIAN, Claude**, *Ile Maurice : une société multiraciale*, Paris, L'Harmattan, 1986
- ASGARALLY, Issa**, *L'interculturel ou la guerre*, Port-Louis, Presses du M.S.M., 2005a
- , *L'île Maurice des cultures*, Vacoas (Maurice), Le Printemps, 2006
- AUBRY, Gilbert**, *Poétique mascarine*, Paris, Éditions Caribéennes, 1989
- BAGGIONI, Daniel & DE ROBILLARD, Didier**, *Ile Maurice : une francophonie paradoxale*, Université de la Réunion, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, U.R.A. 1041 du CNRS, Paris, L'Harmattan, 1990
- BAKER, Philip**, *Kreol - A description of Mauritian Creole*, London, C. Hurst & Co., 1972
- BENIAMINO, Michel**, *Le français de la Réunion : Inventaire des particularités lexicales*, Vanves, EDICEF-AUPELF, coll. « Actualités linguistiques francophones », 1996
- BENOIST, Jean**, *Hindouismes créoles : Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du Comité des Travaux historiques et scientifiques, 1998
- BENOIT, Gaëtan**, *The Afro-Mauritians: an essay*, Moka, (Maurice), Mahatma Gandhi Institute, 1985
- BHUCKORY Somdath**, *Hindi in Mauritius*, Rose-Hill (Mauritius), Éditions de l'Océan Indien, 1988 [1967]
- BONNET, Véronique ; BRIDET, Guillaume & PARISOT, Yolaine** (dir.), *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, « Caraïbe et océan Indien. Questions d'histoire », Paris, L'Harmattan, 2009/2
- BOOLELL, Shakuntala & CUNNIAH, Bruno**, *Fonction et représentation de la Mauricienne dans le discours littéraire*, Stanley, Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2000
- BOSWELL, Rosabelle**, *Le Malaise Créole: Ethnic Identity in Mauritius*, New York & Oxford, Berghahn Books, 2006
- BRAGARD, Véronique**, *Transoceanic Dialogues. Coolitude in Caribbean and Indian Ocean Literature*, Bruxelles, Peter Lang, coll. « Comparatism and Society », 2008
- BRAGARD, Véronique & RAVI, Srilata** (éd.), *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2011
- BUTLIN, Ron** (éd.), *Mauritian Voices. New Writing in English*, Newcastle upon Tyne, Flambard Press, 1997
- CANGY, Jean Clément ; CHAN LOW, Jocelyn & PAROOMAL, Mayila** (éd.), *L'esclavage et ses séquelles : mémoire et vécu d'hier et d'aujourd'hui*, Municipalité de Port-Louis & Université de Maurice, 2002
- CANGY, Jean Clément**, *Le makanbo du Morne : Esclavage, Négritude et Créolité*, Edition bilingue : français, kreol, Éditions Marye Pike, 2008

- CARPOORAN, Arnaud**, *Ile Maurice : des langues et des lois*, Paris, L'Harmattan, coll. « Langues et Développement », 2003a
- DE RAUVILLE Camille**, *Littératures francophones de l'océan Indien*, Saint Denis de La Réunion, Éditions du Tramrail, 1990
- DE ROBILLARD, Didier**, *Contribution à un inventaire des particularités lexicales du français de l'île Maurice*, Vanves, EDICEF-AUPELF, coll. « Actualités linguistiques francophones », 1993
- DINAN, Monique**, *Une île éclatée : analyse de l'émigration mauricienne (1960-1982)*, Port Louis (Maurice), Best Graphics, 1985
- , *Mauritian Kaleidoskope: Languages and Religions*, Port Louis (Mauritius), Best Graphics, 1986
- EISENLOHR, Patrick**, *Language Ideology and Imaginations of Indianness in Mauritius*, Thèse de doctorat, Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Service, 2001
- , *Little India. Diaspora, Time, and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, Berkeley, University of California Press, 2006
- ERIKSEN, Thomas Hylland**, *Common Denominators – Ethnicity, Nation-Building and Compromise in Mauritius*, Oxford, Berg, 1998
- Francofonia**, n° 48, « La littérature mauricienne de langue française », (Printemps) 2005
- FUMA, Sudel** (dir.), *Mémoire orale et esclavage dans les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : silences, oubliés, reconnaissance*, Saint André (La Réunion), Océan Éditions, 2005
- GARCIA, Mar ; HAND, Felicity & CAN, Nazir** (éd.), *Indicities/Indices/Indícios. Hybridations problématiques dans les littératures de l'Océan Indien*, Ile-sur-Têt (La Réunion), Éditions K'A, 2010
- GERBEAU, Hubert ; ASGARALLY, Issa & REVERZY, Jean-François**, *De l'esclavage*, Saint Denis (La Réunion), Éditions Grand Océan, 2005
- HAND, Felicity**, *The Subversion of Class and Gender Roles in the Novels of Lindsey Collen (1948-): Mauritian Social Activist and Writer*, Lewiston (New York), Edwin Mellen Press Ltd, 2010
- HAMON, Jean-François & LIVE, Yu-Sion** (éd.), *Kabaro*, vol. IV, n° 4-5, « Interethnicité et interculturalité à l'île Maurice », Paris, L'Harmattan, 2008
- HAWKINS, Peter**, *The Other Hybrid Archipelago: Introduction to the Literatures and Cultures of the Francophone Indian Ocean*, Plymouth, Lexington, 2007
- Interculturel Francophonies**, n° 4, « Identités, langues et imaginaires dans l'océan Indien », (nov.-déc.) 2003
- International Journal of Francophone Studies**, vol. 8, n°2, 2005
- International Journal of Francophone Studies**, vol. 13, n°3-4, Numéro spécial « Between Words and Images: The Culture of Mauritius », 2010
- ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y.** (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001
- ITHIER, Joseph James Waslay**, *La littérature de la langue française à l'île Maurice*, Genève & Paris, Slatkine, 1981 [1930]
- JOUBERT, Jean-Louis**, *Littératures de l'Océan Indien*, Vanves, EDICEF-AUPELF, 1991
- Journal of Mauritian Studies**, Special issue n° 1, « Voyages, Space and Encounters. South West Region of the Indian Ocean », 2009
- KHOYRATTY, Farhad A.K. Sulliman** (éd.), *Mauritian impressions. An anthology of contemporary Mauritian literature in English*, Port Louis (Mauritius), Ministry of Arts and Culture, President's Fund for Creative Writing in English, 2010

- KOTHARI, Uma & NABABING, Vidula** (éd.), *Gender and Industrialisation: Mauritius, Bangladesh, Sri Lanka*, Stanley, Rose-Hill (Maurice), Éditions de l'Océan Indien, 1996
- LAU THI KENG, Jean-Claude**, *Inter-ethnicité et politique à l'île Maurice*, Paris, L'Harmattan, 1991
- LEE, Jacques K.**, *Mauritius: Its Creole Language. The Ultimate Phrase Book and Dictionary*, London, Nautilus, 2003 [1999]
- L'Esprit Créateur*, vol. 50, n°2, « Indian ethnoscapas in francophone literature », (Summer) 2010
- LEUNG, Joyce**, *L'esthétique de la canneraie dans le roman des Antilles et des Mascareignes*, Paris, L'Harmattan, 1998
- MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie & MARIMOUTOU, Carpanin** (dir.), *Contes et romans : univers créoles 4*, Paris, Anthropos, 2004
- (dir.), *Le champ littéraire réunionnais en questions : univers créoles 6*, Paris, Anthropos, 2006
- MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard** (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005
- MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & RACAULT, Michel** (éd.), *Métissages. Littératures - Histoire*. Tome I, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992
- MARIMOUTOU, Jean-Claude & RACAULT, Jean-Michel** (éd.), *L'insularité. Thématique et représentations*, Université de La Réunion & Paris, L'Harmattan, 1995
- MARTIAL, David**, *Identité et politique culturelle à l'île Maurice. Regards sur une société plurielle*, Paris, L'Harmattan, 2002
- MAYOKA, Paul**, *L'image du Cafre de l'Afrique réunionnaise*, Saint Denis (La Réunion), Hibiscus, 1997
- MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION ET DES AFFAIRES CULTURELLES DE L'ÎLE MAURICE, *Mauritius anthology of literature in the African context* [préface par Jean-Georges Prosper], Port Louis, The Mauritius Printing, 1977
- MOONEERAM, Roshni**, *From Creole to Standard. Shakespeare, Language, and Literature in a Postcolonial Context*, Amsterdam & New York, Rodopi, coll. « Cross/Cultures », 2009
- MOOTOOSAMY, A.K.**, *L'image de la société mauricienne à travers les romans et les contes*, Thèse de doctorat, Sorbonne, Paris IV, 1981
- Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 54-55, (juillet-oct.) 1980
- Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993
- Nouvelles Études Francophones* (NEF), Revue officielle du Conseil International d'Études Francophones (CIEF), vol. 23, n° 1, « Numéro spécial sur l'Océan Indien », (Printemps) 2008
- PEGHINI, Julie**, *Les impasses du multiculturalisme. Politiques, industrie et tourisme culturels à l'île Maurice*, Thèse de doctorat, Université Paris VIII, 2009
- PRABHU, Anjali**, *Creolization in Process: Literatures, languages, nationalisms*, Thèse de doctorat, Duke University (1999), Ann Arbor, Michigan, UMI Dissertation Services, 2006
- , *Hybridity: Limits, Transformations and Prospects*, New York, State University of New York, 2007
- PROSPER, Jean-Georges**, *Histoire de la Littérature Mauricienne de Langue Française*, Rose Hill (Maurice), Éditions de l'océan Indien, 1994 [1978]
- RACAULT, Jean-Michel**, *Mémoires du Grand Océan. Des relations de voyages aux littératures francophones de l'océan indien*, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2007
- RAFIDINARIVO, Christiane**, *Empreintes de la servitude dans les sociétés de l'océan Indien. Métamorphoses et permanences*, Paris, Karthala, 2009

- RAVI, Srilata**, *Rainbow colours. Literary Ethno-topographies of Mauritius*, Plymouth, Lexington, 2007
- Revue de Littérature Comparée**, n° 318, « Littératures indioocéaniques », 2006/2
- SELVON, Sydney**, *L'histoire de Maurice : des origines à nos jours*, Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2003
- STAUDACHER-VALLIAMÉE, Gillette** (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002
- TINKER, Hugh**, *A New Form of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas 1880-1920*, Oxford University Press, 1974
- TWAIN, Mark**, *Following the Equator*, Stilwell, Kansas Digireads, 2008 [1897]
- VERGÈS, Françoise**, *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romance and Métissage*, Durham, Duke University Press, 1999
- VERGÈS, Françoise & MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin**, *Amarres. Créolisations india-océanes*, Paris, L'Harmattan, 2005
- Wasafiri**, vol. 15, n° 30, 1999
- WATERS, Julia** (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs': Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 [en ligne] : < <http://www.reading.ac.uk/e-france/section5/special.htm> >

b. Articles

- ALBER, Jean-Luc**, "Aspects de la production des identités ethniques à l'île Maurice", in ALBER, Jean-Luc (éd.), *Vivre au pluriel. Production sociale des identités à l'île Maurice et à l'île de La Réunion*, Université de La Réunion, 1990 : 5-20
- , "Métissage et verrouillage ethnique à l'île Maurice : emplois d'une notion et pratiques sociales", in ALBER, Jean-Luc ; BAVOUX, Claudine & WATIN, Michel (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992 : 83-94
- , "Ethnicité indienne et créolisation à l'île Maurice : les Madras, les Tamouls et les Autres", in FOURIER, Martine & VERMES, Geneviève (éd.), *Ethnicisation des rapports sociaux. Racismes, nationalismes, ethnicismes et culturalismes*, Paris, L'Harmattan, coll. « Espaces Interculturels » 1994 : 126-139
- ALLEN, Richard B.**, "A Serious and Alarming Daily Evil: *Marronnage* and its Legacy in Mauritius and the Colonial Plantation World", in ALPERS, Edward A. ; CAMPBELL, Gwyn & SALMAN, Michael (éd.), *Slavery and resistance in Africa and Asia*, New York, Routledge, 2005 : 20-36
- ALPERS, Edward A.**, "Recollecting Africa: Diasporic Memory in the Indian Ocean World", in *African Studies Review*, vol. 43, n° 1, (April) 2000 : 83-99
- ARNOLD, Markus**, "Identités hybrides hier et aujourd'hui : entre stigmatisation et propositions interculturelles dans la littérature anglo- et francophone de l'île Maurice", in GARCIA, Mar ; HAND, Felicity & CAN, Nazir (éd.), *Indicities/Indices/Indícios. Hybridations problématiques dans les littératures de l'Océan Indien*, Ile-sur-Têt (La Réunion), Éditions K'A, 2010 : 61-85

- , "Contre-violence et corporalité chez des écrivaines mauriciennes anglophones et francophones contemporaines", in BRAGARD, Véronique & RAVI, Srilata (éd.), *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité*, Paris, L'Harmattan, 2011 : 217-238
- , "Les hiérarchies socio-économiques et ethniques à l'île Maurice: homogénéités et ruptures dans l'identité des Franco-Mauricien", in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 26, n° 2, 2011 [sous presse]
- , "Par l'océan, vers l'océan : dislocations et interculturalité dans la littérature mauricienne", in ATZENHOFFER, Régine & ZAPATA, Antoine (éd.), *Interculturalité : Enjeux et limites*, vol.1, coll. « Regards interdisciplinaires et échanges trilingues », Université de Strasbourg, 2012 [sous presse]
- , "Cosmopolitan Visions and Odysseys of Memory: Identity Twists in the Writing of Mauritian Author Amal Sewtohol", in GUIGNERY, Vanessa ; PESSO-MIQUEL, Catherine & SPECQ François (éd.), *Hybridity: Forms and Figures in Literature and the Visual Arts*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars, 2011 : 332-343
- , "« Undergoing wonderful sea changes »? Indian migration in contemporary Mauritian fiction in English between ethnicisation and intercultural ideals", in *Journal of Mauritian Studies*, Moka (Mauritius), Mahatma Gandhi Institute [publication en cours]
- ASGARALLY Issa**, "Les révoltes d'esclaves dans les Mascareignes ou « l'histoire du silence »", in GERBEAU, Hubert, ASGARALLY, Issa & REVERZY, Jean-François, *De l'esclavage*, Saint Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 2005b : 23-39
- , "Les résistances à l'esclavage", in GERBEAU, Hubert, ASGARALLY, Issa & REVERZY, Jean-François, *De l'esclavage*, Saint Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 2005c : 52-59
- BARZ, R.K.**, "Indian Immigration and Hindi Literature in Mauritius", in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1, n° 1, 1986 : 57-89
- BENIAMINO, Michel**, "Les visages de la violence dans l'île", in MARIMOUTOU, Jean-Claude & RACAULT, Jean-Michel (éd), *L'insularité. Thématique et représentations*, Université de La Réunion & Paris, L'Harmattan, 1995 : 255-264
- , "Camille de Rauville et l'indianocéanisme", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 87-105
- , "Roman et ethnicité : voix et voies de l'identité à Maurice", in *Francofonia*, n° 48, « La littérature mauricienne de langue française », (Printemps) 2005 : 61-72
- , "L'abolition de l'esclavage dans les « îles à sucre » : récit et commémoration", in FILTEAU, Claude & BENIAMINO, Michel (dir.), *Mémoire et culture*, Limoges, PULIM, « Collection francophonie », 2006 : 255-271
- , "Écritures féminines à l'île Maurice : une rupture postcoloniale ?", in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, « Numéro spécial sur l'Océan Indien », (Printemps) 2008 : 144-154
- BENOIST, Jean**, "Les îles créoles : Martinique, Guadeloupe, Réunion, Maurice", in *Hérodote*, n°37-38, 1985 : 53-75
- BHAUTOO-DEWNARAIN, Nandini**, "Mauritian Writing in English: A survey", in *Wasafiri*, vol. 15, n° 30, 1999 : 21-24
- BONI, Tanella**, "La poétique de la relation. Entretien de Tanella Boni avec Khal Torabully", in *Africultures*, jan. 2000 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=1162> > (consulté le 10/02/12)
- BOOLELL, Shakuntala**, "Y a-t-il une littérature féminine à Maurice", in *Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 106-110

- BOOTLE, Michael**, "Foreword", in BUTLIN, Ron (éd.), *Mauritian Voices. New Writing in English*, Newcastle upon Tyne, Flambard Press, 1997 : 7-8
- BOUDET, Catherine**, "Émeutes et élections à Maurice", in *Politique africaine*, n° 79, (octobre) 2000 : 153-164
- BRAGARD, Véronique**, "Transoceanic echoes: coolitude and the work of the Mauritian poet Khal Torabully", in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 8, n°2, 2005 : 219-233
- , "Murmuring Vessels: Relocating Chagossian Memory and Testimony in Shenaz Patel's *Le Silence des Chagos*", in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 132-147
- BRIDET, Guillaume**, "Les fantômes de Maurice et la littérature", in BONNET, Véronique ; BRIDET, Guillaume & PARISOT, Yolaine (dir.), *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, « Caraïbe et océan Indien. Questions d'histoire », Paris, L'Harmattan, 2009/2 : 127-146
- CALLIKAN-PROAG, Aslakha**, "Introduction", in BOOLELL, Shakuntala, *La femme enveloppée. Et autres nouvelles de Maurice*, Vacoas, Maurice, Le Printemps, 1996 : 9-13
- CARPOORAN, Arnaud**, "Créole, créolité, créolisation: les contours d'une terminologie floue", in *Révi Kiltir Kreol 1*, Port Louis, Nelson Mandela Centre for African Culture, feb. 2002 : 1-14
- , "La francophonie mauricienne : spécificités et paradoxes sociolinguistiques", in *Actes de la Journée de la Francophonie*, Université de Maurice, 2003b : 20-54
- , "L'ethnicité à Maurice : le dit, le non-dit et l'inter(-)dit", in HAMON, Jean-François & LIVE, Yu-Sion (éd.), *Kabaro*, vol. IV, n° 4-5, « Interethnicité et interculturalité à l'île Maurice », Paris, L'Harmattan, 2008 : 27-48
- CARROLL, Barbara Wake & CARROLL, Terrance**, "Accommodating ethnic diversity in a modernizing democratic state: theory and practice in the case of Mauritius", in *Ethnic and Racial Studies*, vol. 23, n°1, 2000a : 120-142
- , "Trouble in Paradise: Ethnic conflict in Mauritius", in *Commonwealth & Comparative Politics*, vol. 38, n°2, (July) 2000b : 25-50
- CASSIAU-HAURIE, Christophe ; FABIEN, Orane & LE CHARTIER, Sophie**, "L'île Maurice : une terre d'édition méconnue", in *Africultures*, juillet 2007 [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6777> > (consulté 20/8/11)
- CASSIAU-HAURIE, Christophe**, "Le dynamisme littéraire à Maurice : Leurre ou lueur ?", in *Africultures*, janvier 2008, [en ligne] : < <http://www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6777> > (consulté 20/8/11)
- CAZENAVE, Odile**, "Par-delà une écriture de la douleur et de la violence : Michèle Rakotoson et Ananda Devi", in *Interculturel Francophonies*, n° 4, « Identités, langues et imaginaires dans l'océan Indien », (nov.-déc.) 2003b : 51-62
- CHAN LOW, Joyce**, "Les séquelles de l'esclavage dans l'île Maurice contemporaine : une perspective historique du malaise créole", in RAKOTO, Ignace (éd.) *La Route des esclaves. Système servile et traite dans l'est malgache*, Paris & Toamasina, Madagascar, L'Harmattan & Université de Toamasina, 2000 : 281-314
- , "Entre malaise et rédemption : l'Église Catholique à l'île Maurice à l'aube du XXI^e siècle", in *Revue Historique des Mascareignes*, n° 3, « Chrétientés australes du 18^e siècle à nos jours », Université de La Réunion, AHIOI, 2001 : 207-215
- , "Les enjeux actuels des débats sur la mémoire et la réparation pour l'esclavage à l'île Maurice", in *Cahiers d'Études africaines*, vol. 44, n° 173-174, 2004 : 401-418

- , "Mémoire orale, Silence, Esclavage", in FUMA, Sudel (dir.), *Mémoire orale et esclavage dans les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : silences, oubliés, reconnaissance*, Saint André (La Réunion), Océan Éditions, 2005 : 275-288
- , "Une perspective historique du processus de construction identitaire à l'île Maurice", in HAMON, Jean-François & LIVE, Yu-Sion (éd.), *Kabaro*, vol. IV, n° 4-5, « Interethnicité et interculturalité à l'île Maurice », Paris, L'Harmattan, 2008 : 13-26
- CHAUDENSON, Robert**, "Mulâtres, métis, créoles", in ALBER, Jean-Luc ; BAVOUX, Claudine & WATIN, Michel (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992 : 23-37
- CHINIAH, Anil Dev**, "L'Afrique et la littérature mauricienne : les poètes créoles mauriciens", in *Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 74-78
- COLLEN, Lindsey**, "To Tell a Story: In Conversation with *Triplopia*, Lindsey Collen Discusses Rape, Mythology, and Writing as Gift", in *Triplopia*, vol. IV, n° 2, « Time », (Spring) 2005 [en ligne] : < <http://www.triplopia.org/inside.cfm?ct=374> > (consulté le 12/7/10)
- COLOM, Jacques**, "La protection du principe d'égalité constitutionnelle des femmes. Île Maurice", in STAUDACHER-VALLIAMÉE, Gillette (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002 : 339-348
- COPANS, Jean**, "Le communalisme du sens commun", in *Politique Africaine*, vol. 10, 1983 : 75-77
- DAY-HOOKOOSING, Patricia**, "Les femmes et le pouvoir décisionnel au travail. Ile Maurice", in STAUDACHER-VALLIAMÉE, Gillette (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002 : 173-180
- DE ROBILLARD, Didier**, "Dynamique des langues, dynamique de l'identité : le cas de la communauté de langue première française à l'île Maurice", in ALBER, Jean-Luc (éd.), *Vivre au pluriel. Production sociale des identités à l'île Maurice et à l'île de La Réunion*, Université de La Réunion, 1990 : 33-61
- , "Le français à l'île Maurice : outil du métissage ou compartimentage ?", in ALBER, Jean-Luc ; BAVOUX, Claudine & WATIN, Michel (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L'Harmattan, 1992 : 121-138
- DEVI, Ananda**, "Lignes de fuite, frontières solubles, identités glissantes", conférence au colloque international "Indicities/ Indices/ Indícios. L'hybridation dans les littératures indocéaniques", Universitat Autònoma de Barcelona, 23 avril 2009 [non publié]
- DRILLOT-PEDURANT, Loriane**, "La manifestation des morts et du diable dans *Zoura femme bon dieu* de J-F Samlong et *Comme un vol de papang'* de M. Agénor : une forme de « surnaturel », de « merveilleux » dans la littérature réunionnaise", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005 : 271-286
- EISENLOHR, Patrick**, "An Indian Ocean "creole island"? Language and the politics of hybridity in Mauritius", in HOOKOOSING, Vinesh Y. ; LUDWIG, Ralph & SCHNEPEL, Burkhard (éd.), *Multiple Identities in Action. Mauritius and Some Antillean Parallelisms*, Frankfurt am Main, Peter Lang, coll. « Sprache – Identität – Kultur », 2009 : 87-108
- ERIKSEN, Thomas** Hylland, "Nationalism, Mauritian Style: Cultural Unity and Ethnic Diversity", in *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, n° 3, (July) 1994 : 549-574
- , "Creolization in Anthropological Theory and in Mauritius", in STEWART, Charles (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 153-177
- FABRE, Michel**, "Mauritian Voices: a panorama of contemporary creative writing in English", in *World literature written in English*, vol. 19, n° 2, 1980 : 121-137

- FIEVEZ, Josiane**, "Jeanne Gerval-ARouff et l'écriture féminine", in *Revue de littérature mauricienne*, n° 2-3, « Littérature mauricienne, écrivains femmes », Editions AMEF, 1995 : 54-67
- FLOCKEMANN, Miki**, "Memory, Madness and Whiteness in Julia Blackburn's *The Book of Colour* and Rachel Zadok's *Gem Squash Tokoloshe*", in *The English academy review*, vol. 25, n°2, 2008 : 4-19
- FUMA, Sudel & POIRIER, Jean**, "La mémoire de l'esclavage. Survivances et permanences", in FUMA, Sudel (dir.), *Mémoire orale et esclavage dans les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : silences, oubliés, reconnaissance*, Saint André (La Réunion), Océan Éditions, 2005 : 37-73
- FUMA, Sudel**, "Esclavage et engagisme : deux systèmes cousins ?" in FUMA, Sudel & PANNIRSELVAME, S. (dir.), *La diaspora indienne dans l'histoire des îles et pays de l'océan Indien*, Université de La Réunion, Université Pondichéry & Chaire UNESCO, 2010 : 67-78
- FURLONG, Robert**, "La Littérature mauricienne existe-t-elle ? Rapports sociaux d'une production littéraire à l'île Maurice", in *Notre Librairie*, n° 54-55, (juillet-oct.) 1980 : 71-81
- , "Préhistoire, émergence, évolution d'une littérature : le cas du XIX^e siècle mauricien", in *Francofonie*, n° 48, « La littérature mauricienne de langue française », (Printemps) 2005 : 13-39
- GABRIEL, Claude**, "Communalisme, structures sociales et dépendance économique à l'île Maurice", in *Politique Africaine*, vol. 10, 1983 : 97-112
- GALIBERT, Nivoelisoa**, "Quelques enjeux littéraires et stratégiques de la diaspora indianocéanique francophone : l'exemple d'Ananda Devi", in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 75-99
- GARCIA, Mar**, "Entretien avec Ananda Devi" (Genève, 27 août 2007), in *La Tortue Verte. Revue en ligne des Littératures Francophones* [en ligne] : < <http://www.latortueverte.com/Entretien%20avec%20Ananda%20Devi.pdf> > (consulté le 10/02/12)
- GAUVIN, Lise**, "Une situation d'interlangue : les romans d'Axel Gauvin", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 153-166
- GERBEAU, Hubert**, "Les traces de l'esclavage dans la mémoire collective des Mascareignes", in GERBEAU, Hubert ; ASGARALLY, Issa & REVERZY, Jean-François, *De l'esclavage*, Saint Denis (La Réunion), Éditions Grand Océan, 2005 : 7-14
- GERVAL-AROUFF, Jeanne**, "Femme et territoire: état de la femme écrivain", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 395-403
- GOPAUL, Sushila**, "Les voix Anglophones : La littérature mauricienne de langue anglaise", in *Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 62-69
- , "La présence indienne dans la littérature mauricienne anglophone", in RAMAKRISHNA, Shantha (dir.), *La diaspora indienne à Maurice*, vol. 28, n°1, New Delhi, Conseil Indien pour les relations culturelles, 1999 : 203-214
- GREGOIRE, Emmanuel**, "Mondialisation : l'avenir incertain de l'île Maurice", in KORINMAN, Michel (éd.), *Outre-Terre*, n° 11, « De l'Afrique au Gondwana ? », 2005 : 529-543
- HAWKINS, Peter**, "Y a-t-il un champ littéraire mauricien ?", in FONKOUA, Romuald, HALEN, Pierre & STÄDTLER, Katharina (dir.), *Les Champs littéraires africains*, Paris, Karthala, 2001 : 151-160
- , "'Until when shall we remain postcolonial?' Globalisation, nationalism and cultural self-determination in the literatures of the Indian Ocean", in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro special « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 9-18

- HOLLUP, Oddvar**, "The disintegration of caste and changing concepts of Indian ethnic identity in Mauritius", in *Ethnology*, vol. 33, n° 4, 1994 : 297-316
- HOOKOOMSING, Vinesh Y.**, "Langue et identité ethnique: Les langues ancestrales à l'île Maurice" in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 1, n° 2, 1986 : 126-153
- "Black Movement in America, Négritude in the Caribbean, Creole Consciousness in the Mascarenes: the Missing Links", in CRYSTAL, Susan R. (éd.), *U.S.A. – Mauritius. 200 Years. Trade, History, Culture*, Moka (Mauritius), Mahatma Gandhi Institute Press, 1996 : 117-131
- , "(Re)constructing identities : Creole and ancestral connections", in EVERS, Sandra J.T. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *Globalisation and the South-West Indian Ocean*, International Institute for Asian Studies, Leiden & University of Mauritius, 2000 : 149-155
- , "Créolité, Coolitude : Contextes et Concepts", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 251-264
- , "Le Marron du Morne : figure mythique, figure historique", in FUMA, Sudel (dir.), *Mémoire orale et esclavage dans les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : silences, oubliés, reconnaissance*, Saint André (La Réunion), Océan Éditions, 2005 : 305-312
- , "La créolité version mauricienne, ou le triomphe du multiculturalisme", in HOOKOOMSING, Vinesh Y. ; LUDWIG, Ralph & SCHNEPEL, Burkhard (éd.), *Multiple Identities in Action. Mauritius and Some Antillean Parallelisms*, Frankfurt am Main, Peter Lang, coll. « Sprache – Identität - Kultur », 2009 : 117-123
- HUBERT, Jean**, "Décolonisation en pays créole", in *Politique Africaine*, vol. 10, 1983 : 78-96
- ISSUR, Kumari**, "La recherche des origines dans le roman réunionnais et mauricien", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 179-194
- , "Psychopathologies dans l'œuvre d'Ananda Devi", in DUBOIN, Corinne (dir.), *Les représentations de la déviance*, Paris, L'Harmattan, 2005 : 203-208
- JAHANGEER-CHOJOO, Amenah**, "From Minority to Mainstream Politics: The Case of Mauritian Muslims", in *Journal of Social Sciences*, vol. 25, n° 1-3, 2010 : 121-133
- JOUBERT, Jean-Louis**, "À l'autre bout de moi de Marie-Thérèse Humbert et la littérature mauricienne", in *Itinéraires et contacts de culture*, vol. 2, « L'enseignement des littératures francophones », Paris, L'Harmattan, 1982 : 113-126
- , "Îles et exils (sur l'imaginaire littéraire aux Mascareignes)", in *Itinéraires et contacts de cultures*, vol. 3, « Littératures insulaires : Caraïbes et Mascareignes », Paris, L'Harmattan, 1983 : 117-129
- , "La Vieille Dame dans l'ombre", in *Notre Librairie*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 38-43
- , "Préface", in BOOLELL, Shakuntala, *La femme enveloppée. Et autres nouvelles de Maurice*, Vacoas, Maurice, Le Printemps, 1996 : 7-8
- , "Canne à sucre et vanille. Plantes du paradis ?", in *Notre Librairie*, n° 143, « Littératures insulaires du sud », 2001a : 43-46
- , "Nouvelles écritures dans l'océan Indien ?", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones. Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001b : 113-121
- , "Histoires de famille, généalogie et parenté dans le roman mauricien (à propos des romans de Carl de Souza)", in COLLECTIF, *Enseigner le monde noir. Mélanges offerts à Jacques Chevrier*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2007 : 575-587

- KOENIG, Daniel**, "Avant-propos", in NG TAT CHUNG, Serge, *Terre d'Orages*, Port-Louis, Centre Nelson Mandela pour la Culture Africaine, 2003 : i-iii
- LAVILLE, Rosabelle**, "In the politics of the rainbow: Creoles and civil society in Mauritius", in *Journal of Contemporary African Studies*, vol. 18, n° 2, 2000 : 277-294
- LE CLEZIO, J.M.G.**, "Préface", in UNNUTH, Abhimanyu, *Sueurs de sang* [traduit de l'hindi *Lal Passina* (1977) par BUDHOO, Kessen et JARRY, Isabelle], Paris, Stock, 2001 : 7-11
- LIONNET, Françoise**, "Privileged Difference and the Possibility of Emancipation: *The words to Say It and A l'autre bout de moi*", in *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*, 1991 [1989] : 191-215
- , "Anamnesis and Utopia: Self-Portrait of the Web Maker in *A l'autre bout de moi*", in *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*, 1991 [1989] : 216-244
- , "'Logiques Métisses': Cultural Appropriation and Postcolonial Representation", in *College Literature*, n° 19-20, Oct. 1992-Feb. 1993a : 100-120
- , "'Créolité' in the Indian Ocean: Two Models of Cultural diversity", in *Yale French Studies*, vol. 82, n° 2, 1993b : 101-112
- , "Geographies of Pain: Captive Bodies and Violent Acts in the Fictions of Myriam Warner-Vieyra, Gayl Jones, and Bessie Head", in *Callaloo*, vol. 16, n° 1, (Winter) 1993c : 132-152
- , "Transcolonial Translations: Shakespeare in Mauritius", in LIONNET, Françoise & SHI, Shu-mei (éd.), *Minor Transnationalism*, Duke University Press, 2005 : 201-222
- LOBIND, Vivek**, "Bernardin de Saint-Pierre : *Paul et Virginie*. Note de lecture", in *Notre Librairie. Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan Indien*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 193-194
- MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie**, "« Ethnotexte » et intertextualité : la mise en scène des représentations culturelles dans les « romans ethnographiques »", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie & MARIMOUTOU, Carpanin (dir.), *Contes et romans : univers créoles 4*, Paris, Anthropos, 2004a : 93-145
- , "Le « désancrage » et la déréalisation de l'écriture chez trois écrivains mauriciens, Ananda Devi, Carl de Souza, Barlen Pyamootoo", in MATHIEU-JOB, Martine (éd.), *L'Entredire francophone*, Presses Universitaires de Bordeaux, 2004b : 67-100
- , "Une mise en scène de la diversité linguistique: comment la littérature francophone mauricienne se dissocie-t-elle des nouvelles normes antillaises", in *Glottopol*, n° 3, 2004c : 141-164
- , "« J'ai préféré me disparaître » ou la dissolution du réel mauricien chez Ananda Devi, Shenaz Patel, Nathacha Appanah-Mouriquand", in DUBOIN, Corinne (dir.), *Dérives et déviances*, Paris, Le Publieur, 2005a : 255- 264
- , "Les égarements du réel dans *Les Jours Kaya* de Carl de Souza", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005b : 433- 458
- , "Créolisations et interculturalité india-océanes : entre ancrage et amarres", in *Lianes*, n° 0, 2005c [en ligne] : < http://www.lianes.org/Creolisations-et-interculturalite-india-ocanes-entre-ancrage-et-amarres_a43.html > (Consulté le 18/01/10)
- , "Les mauvais genres de la littérature", in *La question des genres*, Actes du séminaire (N)TIC dans l'océan Indien, 5, 6, 7 avril 2004, Université de La Réunion, 2005d
- , "Champs et espaces littéraires : le cas des romans francophones mauriciens", in GARNIER, Xavier & ZOBBERMAN, Pierre (dir.), *Qu'est-ce qu'un espace littéraire ?*, Presses Universitaires de Vincennes, coll. « L'Imaginaire du texte », 2006a : 137-156

- , "La mémoire au croisement de la littérature et de l'ethnologie : pratiques de l'ethnotexte dans les littératures des Antilles et de l'Océan Indien", in FILTEAU, Claude & BENIAMINO, Michel (dir.), *Mémoire et culture*, Limoges, PULIM, coll. « francophonie », 2006b : 225-239
- , "Histoire et mémoire : variations autour de l'ancestralité et de la filiation dans les romans francophones réunionnais et mauriciens", in *Revue de littérature comparée*, n° 318, 2006/2c : 195-212
- , "Ethnicisation ou créolisation ? Le paradigme de la traite dans quelques romans francophones mauriciens contemporains", in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 100-115
- , "Littératures des départements d'outre-mer, littératures francophones : les ambiguïtés d'une terminologie ou un double anachronisme", in IDELSON, Bernard & MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie (dir.), *Paroles d'outre-mer. Identités linguistiques, expressions littéraires, espaces médiatiques*, Paris, L'Harmattan, 2009 : 35-45
- MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin**, "Écrire métis", in MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & RACAULT, Michel (éd.), *Métissages : Littératures-Histoire*, Cahiers CRLH-CIRAOI, vol. 7, Saint Denis (La Réunion), L'Harmattan, 1992 : 247-260
- , "La nausée des îles : l'île, la mort, la mer dans *Le Passage* de Jean Reverzy", in Marimoutou, Jean-Claude & Racault, Jean-Michel (éd.), *L'insularité. Thématique et représentations*, Université de La Réunion/Paris, L'Harmattan, 1995 : 413-423
- , "Littérature et plurilinguisme : les sociétés créoles de l'océan indien", in *Notre librairie*, n° 143, « Littératures insulaires du sud », 2001a : 21-27
- "La Belle Créole : notes sur une figure problématique de la littérature réunionnaise", in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L'océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001b : 407-444
- , "Le lieu et le lien : à propos de la littérature réunionnaise", in *Hermès* n° 32-33, « La France et les Outre-Mers. L'enjeu multiculturel », Paris, CNRS Éditions, 2002 : 131-139
- , "Écrire en pays créole", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie & MARIMOUTOU, Carpanin (dir.), *Contes et romans : univers créoles 4*, Paris, Anthropos, 2004a : 3-23
- , "De la créolité des textes littéraires", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie & MARIMOUTOU, Carpanin (dir.), *Contes et romans : univers créoles 4*, Paris, Anthropos, 2004b : 25-42
- , "Littératures indiaocéaniques", in *Revue de littérature comparée*, n° 318, 2006/2 : 131-140
- , "Écrire le postcolonial depuis la langue française", in BANCEL, Nicolas ; BERGNAULT, Florence ; BLANCHARD, Pascal ; BOUBEKER, Ahmed ; MBEMBE, Achille & VERGES, Françoise (dir.), *Ruptures postcoloniales. Les nouveaux visages de la société française*, Paris, La Découverte, 2010 : 178-186
- MARSON, Magali**, "Carnalité et métamorphoses chez Ananda Devi", in *Notre Librairie*, n° 163, « Indispensables animaux », (sept.-déc.) 2006 : 64-69
- MASSON, Brigitte**, "Éditer à Maurice : plaidoyer pour une action", in *Notre Librairie*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 157-159
- MATHIEU, Martine**, "Océan Indien : Ile Maurice, La Réunion, Madagascar", in BONN, Charles; GARNIER, Xavier & LECARME, Jacques (dir.), *Littérature francophone. Tome 1 : Le roman*, Paris, Hatier, 1997 : 140-156
- MEITINGER, Serge**, "L'innocence meurtrière : humanité et animalité dans quelques récits d'Ananda Devi", in *Francofonia*, n° 17, « L'animal », 2008a : 161-178

- , "Avatars de la déesse. Indianité, féminité et universalité du féminin dans l'œuvre d'Ananda Devi", in *La Revue des ressources*, (octobre) 2008b [en ligne] : < <http://www.larevuedesressources.org/spip.php?article921> > (consulté le 10/02/12)
- MICHEL, Reynolds**, "Préface", in CANGY, Jean Clément, *Le makanbo du Morne : Esclavage, Négritude et Créolité*, Edition bilingue : français, kreol, Éditions Marye Pike, 2008 : 7-8
- MONGO-MBOUSSA, Boniface**, "Ananda Devi contre le culte de la différence", in *Désir d'Afrique*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs », 2002 : 131-137
- NAIPAUL, Vidiadhar Surajprasad**, "The overcrowded barracoon", in *The overcrowded barracoon*, New York, Vintage, 1984 [1972] : 255-286
- OWODALLY, Auleear**, "Education in Mauritius: A Multicultural and Multilingual African Country", in FÉRAL, Claude (éd.), *Alizé, revue angliciste de la Réunion*, n° 18, « Language and Education: Parameters for a Multicultural South Africa », 1999 : 127-146
- PAÛS, Valérie**, "Le surnaturel et le sacré indiens dans la littérature réunionnaise et mauricienne : indianisation de l'espace insulaire", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard (éd.), *Démons et merveilles, le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005 : 399-418
- PIOCH, Olivier**, "Sur les traces de Paul & Virginie", in *Océan Indien Magazine*, n°14, déc. 2003 - mars 2004 : 52-62
- PIRBHAI, Mariam**, "The Indenture Narrative of Mauritius: Deepchand Beeharry's *That Others Might Live*", in *Mythologies of migration, vocabularies of indenture: novels of the South Asian Diaspora in Africa, the Caribbean, South-East Asia and the Pacific Rim*, University of Toronto Press, 2009 : 41-65
- PLAICHE, Karel**, "Le silence des Chagos de Shenaz Patel : mémoire d'une violence oubliée. Réflexions sur l'œuvre et interview avec l'auteure mauricienne" (à paraître en 2012 in *Lianes*, revue en ligne)
- PODDAR, Namrata**, "La poétique du bateau dans la fiction mauricienne", in BONNET, Véronique ; BRIDET, Guillaume & PARISOT, Yolaine (dir.), *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, « Caraïbe et océan Indien. Questions d'histoire », Paris, L'Harmattan, 2009/2 : 77-91
- PRABHU, Anjali**, "Representation in Mauritius: Who speaks for African Pasts?", in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 8, n°2, 2005 : 183-197
- PROSPER, Jean-Georges**, "Les grands thèmes de la littérature mauricienne", in *Notre Librairie*, n° 54-55, (juillet-oct.) 1980 : 83-97
- QUET, Danielle**, "Mauritian Voices: a panorama of contemporary creative writing in English", in *World literature written in English*, vol. 23, n° 2, 1984 : 303-312
- RACAULT, Jean-Michel**, "Avant-propos: De la définition de l'île à la thématique insulaire", in MARIMOUTOU, Jean-Claude & RACAULT, Jean-Michel (éd.), *L'insularité. Thématique et représentations*, Université de La Réunion/Paris, L'Harmattan, 1995 : 9-13
- RAMHARAI, Vicram**, "La littérature mauricienne d'expression anglaise: problèmes et perspectives", in *Journal of Mauritian Studies*, vol. 2, n° 2, 1988 : 1-39
- , "La littérature créole depuis l'indépendance", in *Notre Librairie*, n° 114, « Littérature Mauricienne », (juillet-sep.) 1993 : 56-62
- "Identité nationale et littérature mauricienne", in MADANAGOBALANE, K. & KICHENAMOURTY, R. (éd.), *Francophonie et littérature. Actes du 1er Congrès International de l'Association of Indian Teachers of French*, 1995, Chennai, Samhitha Publications, 1998 : 111-126
- , "Ananda Devi : Repenser l'identité de la femme mauricienne", in *Notre Librairie*, n°146, « Nouvelle génération », 2001 : 105-107

- , "La prose dans la littérature d'expression créole à Maurice", in *Langaz kreol zordi, Papers on Kreol*, Colloquium on Mauritian Creole, Port-Louis, Ledikasyon pu Travayer, 2002a : 99-107
- , "La littérature des années soixante à Maurice : reflet ou refus d'une société en mutation", in *Revue des Mascareignes*, n°4, « Les années soixante dans le sud-ouest de l'Océan Indien », 2002b : 107-115
- , "La littérature féminine ou la parole récupérée", in STAUDACHER-VALLIAMÉE, Gillette (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l'océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002c : 261-270
- , "Littérature mauricienne de langue française et diaspora indienne", [en ligne] : < <http://ressources-cla.univ-fcomte.fr/gerflint/Inde1/Ramharais.pdf> > (consulté le 10/02/2012)
- , "Littérature mauricienne, littérature nationale : une crise d'identité", in *Neue Romania*, n° 33, « Canon national et constructions identitaires : les Nouvelles Littératures francophones », Freie Universität Berlin, 2005a : 43-63
- , "Solstices, univers ambigu ou réalisme magique ?", in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005b : 459-471
- , "Le champ littéraire mauricien", in *Revue de littérature comparée*, n° 318, 2006/2 : 173-194
- , "Entre littérature mauricienne et littérature francophone : quels enjeux pour les écrivains mauriciens ?", in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 19-38
- , "Dynamiques des revues littéraires à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle à Maurice", in DODILLE, Norbert (dir.), *Idées et représentations coloniales dans l'océan Indien*, Paris, PUPS, coll. « Imago mundi », 2009 : 551-567
- RANAIVOSON, Dominique**, "D'une île à l'autre, d'une terre à l'autre : regard, mémoire et imaginaire de l'Océan Indien", in *Interculturel Francophonies*, n° 4, « Identités, langues et imaginaires dans l'océan Indien », (nov.-déc.) 2003 : 125-151
- , "Fictions dans l'océan Indien : identités oubliées et mémoires blessées", in *Notre Librairie*, n° 161, « Histoire, vue littéraires », (mars-mai) 2006 : 36-41
- RAVI, Srilata**, "Cultivating Indianness: The Indian Labourer in Mauritian Imaginary", in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « 'L'ici et l'ailleurs' : Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 116-131
- REVERZY, Jean-François**, "Die Unbewusste Sklaverei : Pathologie mentale et sociale et traumatisme esclavagiste : un archétype de la créolité", in FUMA, Sudel (dir.), *Mémoire orale et esclavage dans les îles du Sud-Ouest de l'océan Indien : silences, oubliés, reconnaissance*, Saint André (La Réunion), Océan Éditions, 2005a : 55-62
- , "Méditations sur l'esclavage", in GERBEAU, Hubert ; ASGARALLY, Issa & REVERZY, Jean-François, *De l'esclavage*, Saint Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 2005b : 69-88
- , "La « civilisation » négrière", in GERBEAU, Hubert, ASGARALLY, Issa & REVERZY, Jean-François, *De l'esclavage*, Saint Denis de La Réunion, Éditions Grand Océan, 2005c : 93-104
- ROCHMANN, Marie-Christine**, "Monstruosité et innocence dans *La Vie de Joséphin le fou*", in *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, n° 1, « Numéro spécial sur l'Océan Indien », (Printemps) 2008 : 163-174
- SEEBALUCK, Bhismadev**, "Prologue", in SELVON, Sydney, *L'histoire de Maurice : des origines à nos jours*, Rose Hill, Mauritius Printing Specialists, 2003 : xvii

- SHEIK-AMODE HOSSEN, Jonathan J.**, “La notion de métissage : vérité idéologique et réalité symbolique”, in ALBER, Jean-Luc ; BAVOUX, Claudine & WATIN, Michel (éd.), *Métissages. Linguistique et Anthropologie*. Tome II, Cahiers CRLH-CIRAOI n° 7 – Université de La Réunion, L’Harmattan, 1992 : 67-80
- SMITH, Angela**, “Mauritian Literature in English”, in KILLAM, G.D. (éd.), *The Writing of East and Central Africa*, London, Heinemann Educational Books, 1984 : 70-81
- SULTAN, Patrick**, “Ruptures et héritages. Entretien avec Ananda Devi”, in *Orées*, vol 1, n° 2, 2001/2002, [en ligne] : < <http://orees.concordia.ca/numero2/essai/Entretien7decembre.html> > (consulté le 10/02/12)
- , “Ruptures et héritages. Entretien avec Ananda Devi. Deuxième partie”, in *Orées* vol. 3, n° 2, 2002/2003, [en ligne] : < <http://orees.concordia.ca/numero3/essai/sultan.shtml> > (consulté le 10/02/12)
- TERRAMORSI, Bernard**, “Le fantastique et les littératures de l’océan Indien : introduction à une recherche”, in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L’océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 167-178
- , “Préface. Le surnaturel dans l’océan Indien : les archipels de la différence”, in MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO, Valérie ; MARIMOUTOU, Jean-Claude Carpanin & TERRAMORSI, Bernard (éd.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l’Océan Indien*, Université de La Réunion, 2005 : 5-10
- TIMOL, Umar**, “Écrire de la poésie à Maurice ou comment devenir fou...”, in *Africultures*, juin 2007 [en ligne] : < www.africultures.com/php/index.php?nav=article&no=6648 > (consulté le 10/02/12)
- TORABULLY, Khal**, “Esclaves et coolies : pour un rapprochement des mémoires”, in *Africultures*, n° 67, « Esclavage : enjeux d’hier à aujourd’hui », Paris, L’Harmattan, (juin-août) 2006 : 101-109
- TOORAWA, Shawkat M.**, “‘Strange Bedfellows’? Mauritian Writers and Shakespeare”, in *Wasafiri*, vol. 15, n° 30, 1999 : 27-31
- TRANQUILLE, Danielle**, “La francophonie mauricienne : réflexions sur le fait littéraire”, in *Actes de la Journée de la Francophonie*, Université de Maurice, 2003 : 55-84
- , “Inscriptions of dev/fiance: *métissage* in Mauritian literature”, in *International Journal of Francophone Studies*, vol. 8, n° 2, 2005 : 199–218
- , “Réflexion sur la francophonie mauricienne”, in *Lianes*, n° 2, 2006 [en ligne] : < www.lianes.org/Reflexion-sur-la-francophonie-mauricienne_a109.html > (Consulté le 18/01/10)
- VALAYDON, Vijayen**, “La permanence de *Paul et Virginie* dans la littérature mauricienne d’expression française”, in ISSUR, Kumari R. & HOOKOOMSING, Vinesh Y. (éd.), *L’océan Indien dans les littératures francophones, Pays réels, pays rêvés, pays révélés*, Paris, Karthala, 2001 : 315-333
- VERGES, Françoise**, “De la prédation dans les relations hommes-femmes”, in STAUDACHER-VALLIAMÉE, Gilette (éd.), *La femme et les sociétés pluriculturelles de l’océan Indien*, Paris, Sedes-Vuef, 2002a : 143-150
- , “The islands of wandering souls: processes of creolization, politics of emancipation and the problematic of absence on Reunion Island”, in EDMOND, Rod & SMITH, Vanessa (éd.), *Islands in History and Representation*, London & New York, Routledge, 2003 : 162-176
- , “Indian-Oceanic Creolizations: Processes and Practices of Creolization on Réunion Island”, in STEWART, Charles (éd.), *Creolization: history, ethnography, theory*, Walnut Creek, CA, Left Coast Press, 2007 : 133-152
- WATERS, Julia**, “From *Continents Noirs* to *Collection Blanche*: From Other to Same? The Case of Ananda Devi”, in WATERS, Julia (éd.), *e-France : an on-line journal of French Studies*, vol. 2, Numéro spécial « ‘L’ici et l’ailleurs’: Postcolonial Literatures of the Francophone Indian Ocean », 2008 : 55-74

WILLIAMS-WANQUET, Eileen, "Anti-novel as Ethics: Lindsey Collen's *The Rape of Sita*", in *Connotations*, vol. 15, n° 1-3, 2005/2006 : 200-214

Autres références : presse quotidienne, textes non signés

BHOOKHUN, Deepa, "Questions à Pramila Patten. Avocate", in *L'Express* (Maurice), 14 avril 2007

---, "Questions à Lovania Pertab. Avocate", in *L'Express* (Maurice), 17 avril 2007

CHAVRIMOOTO, Jean-Yves, "Parlement: Mukeshwar Choonee rattrapé par les « Madogs of Diego » de Gaston Valayden", in *L'Express* (Maurice), 11 août 2010

CHUTEL, Elwyn, "Sexual Offences Bill : un projet de loi qui dérange", in *L'Express* (Maurice), 15 avril 2007

GROËME-HARMON, Aline, "Quand la littérature donne de la voix", in *L'Express* (Maurice), 18 juin 2007

HAUBRUGE, Pascale & THIENPONT, Pierre-Yves, "Pyamootoo, simple comme Maurice", in *Le Soir* (Bruxelles), 27 fév. 1999

HERISSON, Bertrand, "En protestation : Gaston Valayden rend sa décoration MSK à la République", in *L'Express* (Maurice), 12 août 2010

HOPE, Béatrice, "Le ministre de la Culture présente des excuses au comédien Gaston Valayden", in *L'Express* (Maurice), 16 août 2010

PEREIRA, Lydie, "Entretien avec Nathacha Appanah, Un autre horizon", sept. 2007 [en ligne] : < <http://livres.fluctuat.net/nathacha-appanah/interviews/2432-un-autre-horizon-mauricien.html> > (consulté le 10/02/12)

PIERRE, Teddy, "Écriture bâtarde. Rendez-vous avec Serge Ng Tat Chung", in *5-Plus dimanche*, 16 février 2003, [en ligne] : < http://www.5plusltd.com/archive/2003/fevrier/16_02_2003/rendezvous.htm > (consulté le 10/02/12)

RAMGOOLAM, Navin, "Unité, j'écris ton nom", in *L'Express* (Maurice), édition spéciale « 40 ans d'indépendance », 29 février 2008

Thierry, LAURENT, "Le Mahatma Gandhi Institute ouvrira ses archives à la Commission Justice et Vérité", in *L'Express* (Maurice) 22 juin 2011

Constitution de Maurice, extraits [en ligne] : < <http://www.unesco.org/most/lnmaurti.htm> > (consulté le 10/02/12)

Estimation sur population mondiale (2008), [en ligne] : < http://www.un.org/esa/population/publications/wpp2008/wpp2008_text_tables.pdf > (consulté le 10/02/12)

Interview avec Nathacha Appanah (2003), [en ligne] : < <http://www.indereunion.net/actu/NAM/intervnam.htm> > (2003) (consulté le 10/02/12)

Interview avec Nathacha Appanah (nov. 2007), [en ligne] : < <http://www.biblioblog.fr/post/2007/11/04/720-interview-de-nathacha-appanah> > (consulté le 10/02/12)

Interview avec Bhisimadev Seebaluck : "...Forcés de rejeter pas mal de textes", in *L'Express* (Maurice), 16 février 2009 [en ligne] : < <http://www.lexpress.mu/services/epaper-13622-b-forces-de-rejeter-pas-mal-de-textes-b.html> > (consulté le 10/02/12)

Recensement mauricien officiel (2000), [en ligne] : < <http://www.gov.mu/portal/sites/ncb/cso/ei365/intro.htm> > (consulté le 10/02/12)

Rencontre littéraire à Maurice : "L'esprit littéraire mauricien", in *L'Express* (Maurice), 15 déc. 2003 [en ligne] : < <http://www.lexpress.mu/services/archive-9565-lesprit-litteraire-mauricien.html> > (consulté le 10/02/12)

Palmarès diaspora africaine 2009 : "Les 100 personnalités de la diaspora africaine : Nathacha Appanah", in *Jeune Afrique*, n° 2536-2537, août 2009 : 48

Prix Jean Fanchette 2006 : "Les lauréats", in *L'Express* (Maurice), 17 avril 2006, [en ligne] : < [www.lexpress.mu/services /archive-63229-la-triplette-du-prix-jean-fanchette.html](http://www.lexpress.mu/services/archive-63229-la-triplette-du-prix-jean-fanchette.html) > (consulté le 12/02/12)

Pronostics touristiques en 2012, [en ligne] : < <http://fr.allafrica.com/stories/201201100692.html> >

RÉSUMÉ :

Écritures de violence et d'interculturalité : enjeux identitaires dans le roman contemporain mauricien d'expression française et anglaise

Ce travail de recherche interroge un large corpus romanesque de l'île Maurice, produit en français et en anglais pendant les années 1990 et 2010, sur ses différentes inscriptions de la postcolonialité.

Ces dernières années voient un mouvement d'innovation et de rupture esthétique, thématique et poétique parmi une jeune génération d'écrivains francophones tandis qu'un tel dynamisme, à quelques exceptions près, semble moins à l'œuvre dans la littérature mauricienne d'expression anglaise. Alors que les voix novatrices des uns se caractérisent par une écriture de la transgression, de la démythification, de l'anti-tropicalisation ainsi qu'une mise en scène complexe d'interrogations sur des questions identitaires, celles des autres restent confinées dans un certain immobilisme. Le constat d'un champ littéraire clivé à plusieurs égards est inévitable.

Une lecture croisée, entre ces différentes scénographies, qui s'articule autour des leitmotifs de la violence et de l'interculturalité permettra d'analyser de façon critique un certain nombre de tendances scripturaires romanesques actuellement en coprésence à Maurice. Selon quelles modalités se fait la représentation et la négociation des espaces-temps insulaires ? Quelles logiques ethnoculturelles et dynamiques idéologiques sous-tendent ces textes ? Comment le roman met-il en scène les facteurs de l'ethnicité, de la classe, du genre ? En d'autres mots, comment pense-t-il – ou refuse de penser – la complexité de la nation multiculturelle ?

Notre démarche comparatiste visera à comprendre les spécificités dominantes d'un espace littéraire éclaté et en déséquilibre et de problématiser dans quelle mesure le renouveau poétique offre des réflexions novatrices sur les enjeux identitaires contemporains de la société et la littérature mauriciennes.

MOTS-CLES : Littératures francophones et anglophones XX^e et XXI^e siècles, postcolonialismes, océan Indien, île Maurice, identité, violence, interculturalité, hybridité, genre

SUMMARY :

The Writing of Violence and Interculturality: Issues of Identity in Contemporary Mauritian novels written in French and English

This research project explores the different inscriptions of postcolonial identities in an extensive corpus of Mauritian novels written in French and English between 1990 and 2010.

Over these last few decades, aesthetic, thematic and poetic innovation can be observed in a young generation of Francophone Mauritian writers, whereas such tendencies are rare among their Anglophone counterparts. While the former can be characterized by their subversive, demystifying and anti-exoticising postures, as well as their complex ways of interrogating issues of identity, the latter rather seem artistically stagnant. The Mauritian literary field clearly reveals itself as unequal as far as quantity and quality are concerned.

A postcolonial 'cross-reading-against-the-grain' of these different texts, which focuses on *leitmotifs* of violence and interculturality, allows us to interrogate critically a certain number of literary tendencies currently found in Mauritius. How do the novels negotiate the island's topographies and temporalities? Which ethno-cultural logics and ideological dynamics can be found underlying these contemporary texts? How do the novels represent complex factors such as ethnicity, class, gender? In other words, how do the Mauritian writers reflect on – or refuse to do so – the complexity of their multicultural nation?

This comparative endeavour aims at understanding the dominant characteristics of a very heterogeneous literary field and seeks to analyze to what extent the new aesthetic tendencies offer original perspectives on contemporary issues of identity in Mauritian society as well as its literary production.

KEYWORDS: 20th and 21st century Francophone and Anglophone literatures, postcolonial identity, Indian Ocean, Mauritius, violence, interculturality, hybridity, gender

Laboratoire « Langues, textes et Communication dans les espaces créolophones et Francophones »

LCF – CNRS (UMR 8143)

15, avenue René Cassin

BP 7151 – 97715 Saint-Denis Messag Cedex 9

La Réunion – France