



HAL
open science

**Avatars de la mère : Genres, diaspora, migration et
créolisation dans deux romans mauriciens, Salogi's de B.
Pyamootoo et Le Sari vert d'A. Devi**

Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo

► **To cite this version:**

Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo. Avatars de la mère : Genres, diaspora, migration et créolisation dans deux romans mauriciens, Salogi's de B. Pyamootoo et Le Sari vert d'A. Devi. Yolaine Parisot et Nadia Ouabdelmoumen. Genre et migrations postcoloniales: lectures croisées de la norme, Presses universitaires de Rennes, pp.103-121, 2013, 978-2-7535-2179-7. hal-01501144

HAL Id: hal-01501144

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-01501144>

Submitted on 24 May 2017

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.

Avatars de la mère : Genres, diaspora, migration et créolisation dans deux romans mauriciens, *Salogi's* de B. Pyamootoo et *Le Sari vert* d'A. Devi

VALÉRIE MAGDELAINE-ANDRIANJAFITRIMO

Les migrations sont indissociablement liées à une refonte des catégories et parmi elles, des genres, dont les représentations et la performativité varient largement sous l'effet des déplacements géographiques et culturels. C'est particulièrement le cas lorsque les populations ont connu, comme à l'île Maurice, des migrations forcées : esclavage, engagisme plus ou moins volontaire, conditions économiques déplorable. Ces situations complexes de diasporas, d'exils, de migrations¹ ont conduit au mécanisme de la créolisation, caractéristique des aires créoles mais aussi paradigme surexploité des études postcoloniales et culturelles célébrant l'hybridité postmoderne. Déracinements et négociations culturelles contraintes, soumis à la mainmise du système colonial français puis britannique jusqu'en 1968, ont produit de profondes mutations dans la perception et la construction du rôle, de la répartition des genres, ainsi que dans les identifications des individus à ces genres. Qui plus est, ces catégories étaient déjà elles-mêmes tributaires de la multiplicité des contextes socioculturels qui les avaient vu naître et évoluer : elles ne peuvent se concevoir *a posteriori* comme des ensembles fixes et stables que la migration aurait bouleversés. Les ajustements sont permanents et les déplacements complexifient, amplifient, ralentissent ou accélèrent ce qui, en soi, était déjà un équilibre instable en constant réajustement.

1. Voir ABÉLÈS M., *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot, 2008. Pour distinguer les situations et les œuvres, nous entendons ici l'engagisme indien comme relevant de l'expérience collective de la diaspora indienne, et la migration comme relevant d'expériences singulières.

Comme tous les autres arrachements, l'engagisme indien reconstruit, dans le présent de la créolisation, un passé mythifié, une communauté imaginée. Les rapports entre les genres que le groupe pense fidèles à ceux d'avant la diaspora, ne sont conformes qu'à la production d'une illusion collective qui en a engendré une répartition particulièrement rigide. Toutefois, comme l'écrit Kimberlé Crenshaw², même si les catégories sont performatives, sont des constructions sociales issues de constructions langagières, elles n'en ont pas moins des effets et des conséquences qui sont celles que décrivent les deux romans qui nous intéressent, *Le Sari vert* écrit par une femme, Ananda Devi et *Salogi's*, écrit par un homme, Barlen Pyamootoo³. Lorsque les « communautés » indiennes sont numériquement très importantes comme à Trinidad, au Guyana ou à Maurice, on a noté une très forte dichotomie du masculin et du féminin⁴ qui épouserait le dimorphisme sexuel en évitant la contamination de l'un par l'autre, ainsi qu'une très forte assignation du féminin au « care⁵ ». L'implantation définitive de ces communautés a conduit à réimporter des traditions indiennes souvent plus ou moins fabriquées⁶, et à les durcir dans la crainte d'une submersion par une population créole avec laquelle les Indiens étaient en conflit. Comme le rappellent Jocelyne Streiff-Fenart et Philippe

-
2. CRENSHAW K. W., « Cartographies des marges : intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur », [1994], *Cahiers du genre*, « Féminisme(s). Penser la pluralité », n° 39, 2005, p. 51-82.
 3. DEVI A., *Le Sari vert*, Paris, Gallimard, 2009 ; PYAMOOTOO B., *Salogi's*, Paris, L'Olivier, 2008.
 4. À l'inverse des zones à faible implantation communautaire où les Indiens ont été très vite métissés et où les genres ont suivi les recompositions présentes dans le reste de la population créole. Comme le note Curdella Forbes, si le masculin est doté de codifications redondantes et valorisantes qui en fondent la catégorie, le féminin ne se définit pas, ou pas autrement que par le non-être, par des stéréotypes dénigrants dont l'infantilisation, l'exclusion du domaine du *logos* et de la *ratio*. Cette délimitation du féminin reprend ainsi les caractéristiques majeures du « non-être » qui caractérisait l'esclave, homme ou femme. Elle engendre donc un rejet violent du masculin à l'égard du féminin. (FORBES C., *From Nation to Diaspora, Samuel Selvon, George Lamming and the Cultural Performance of Gender*, Kingston, The University of the West Indies Press, 2005). Comme le souligne l'auteure, l'Inde hindoue ne connaît pas les mêmes partitions des sexes que l'Occident : elle relève la pratique des transgenres sacrés, les *hijras*, la bivalence des figures divines, tantôt scindées en une représentation féminine et masculine, tantôt englobant les deux principes. Les Indiens, dans la littérature créole, sont souvent perçus comme efféminés. Mais ils ne se conçoivent pas eux-mêmes comme tels et cette dimension duelle de l'hindouisme s'est affaiblie dans les espaces créoles (p. 40 et seq.).
 5. GILLIGAN C., *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge, Harvard University Press, 1982. Pour Dorlin, le care est le « sentiment moral de sollicitude que l'on prête communément aux femmes et qui leur serait spécifique ». Il neutralise la valeur du travail féminin. DORLIN E., *Sexe, genre et sexualités*, Paris, PUF, « philosophies », 2008, p. 21.
 6. Sur les phénomènes de réindianisation : BENOIST J., *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques, 1998.

Poutignat⁷, cette ossification des catégories s'effectue dans le désir de produire une image du groupe comme différent, intact, culturellement préservé.

C'est ainsi que *Le Sari vert* met en scène un couple profondément dichotomique dominé par un « dokter dieu » qui martyrise puis tue sa femme parce qu'elle cuisine mal, et soumet sa fille à une relation incestueuse. Le souci d'élaboration d'une image virile va de pair avec le désir de construire une indianité stable dans les inquiétudes ethniques et le contexte politique troublé de l'accession de Maurice à l'indépendance. Cette superposition semble bien la source de cette polarisation. Mais c'est sans compter sur le passage des générations, et sur l'apparition de la petite-fille du dokter, Malika, homosexuelle vivant avec une Créole noire. C'est sans prendre en considération le dispositif narratif de l'œuvre qui montre le médecin comme un vieillard vaticinant dans le silence d'une chambre mortuaire. Assisterait-on à un affrontement mortel de genres biologisés et à son dépassement dialectique par un lesbianisme symbolique, selon le topos d'une communauté féminine permettant une reconquête du sujet⁸ ?

Salogi's est un texte autobiographique, sans mention générique, évoquant la mère du narrateur, dévouée au bien-être de sa famille. Dans son cas, la diaspora de la communauté s'est poursuivie en une migration économique dans laquelle sa famille la rejoindra peu à peu. Dans cette dynamique migratoire, la mère apprend la lecture et l'écriture, l'autonomie économique. Une lecture de la célébration des migrations pourrait voir en cette expérience une libération, un « empowerment » féminin qui recompose les contours du genre en même temps que s'ouvrent les frontières du monde.

Les deux auteurs tendent donc à renvoyer immédiatement la question des genres à celle de la condition féminine, ce qui ouvrirait l'analyse à l'application d'outils féministes dont le *black feminism* a montré qu'ils concernent d'abord des femmes de la bourgeoisie blanche occidentale⁹. Qui plus est, les situations de diaspora, de migration et/ou de créolisation impliquent un profond remaniement des relations entre genres, classes et races qui nécessite de prendre en compte leur intersectionnalité¹⁰. Or, analyser le caractère hybride de ces œuvres, examiner

7. POUTIGNAT P. et STREIFF-FENART J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF, 2003.

8. FORBES C., *op. cit.*, p. 232 et seq. L'auteure montre, dans les romans de femmes caribéennes vivant en Amérique du Nord, que les personnages féminins ont « the ability to "refashion" themselves, to constitute new "selves" or "identities" » lorsqu'elles constituent des communautés de femmes, lesbiennes ou non, le lesbianisme prenant souvent une valeur plus symbolique que sexuelle.

9. VOIR DORLIN E. (dir.), *Black Feminism, anthologie du féminisme africain-américain, 1975-2000*, Paris, L'Harmattan, 2008 et CRENSHAW K. W., *op. cit.*

10. *Ibid.*

les formes de résistance des subalternes en situation diasporique et migratoire ne permet pas toujours de la restituer. Qu'on se place dans la perspective d'un essentialisme stratégique ou au contraire, dans celle d'une déconstruction des catégories¹¹, ce sont en effet l'ancrage, les complexités de la situation politique et anthropologique créole à l'œuvre dans les textes qui s'avèrent difficiles à saisir. Cela provient peut-être de la confiscation des réalités concrètes de la créolisation par la critique postcoloniale qui en fait une théorie polymorphe et tend à substituer ce terme à la notion d'hybridation. Pour échapper à ces formes de violences voire de confiscations épistémiques, sans doute faut-il partir de l'état de créolisation du texte même et de ses intertextes et revenir à l'inscription de la mémoire des origines, médiatisées par des figures de mères, au sein de la pluralité créole.

Schizes

Les romans s'appuient sur la représentation d'une disjonction des sexes, et ne semblent pas interroger la construction des genres, donnés comme des *a priori* biologiques. Salogi n'est ainsi jamais désignée que comme mère, mot qui ouvre le roman. Son mari même l'appelle « maman¹² ». Dans *Le Sari vert*, le docteur pose le sexe biologique comme déterminant le genre et induisant l'hétérosexualité, ce qui le conduit à rejeter avec force le lesbianisme de Malika. Or selon les féministes, comme le montre Christine Delphy, « le genre précède le sexe¹³ ». Par sa capacité normative il impose une dichotomie des sexes largement construite socialement, en particulier par le discours médical. Elsa Dorlin propose à son tour que « la sexualité précède le genre » en raison du poids de l'Ordre symbolique déterminé notamment par la psychanalyse qui impose l'hétérosexualité reproductive et la polarisation sexuelle des corps¹⁴. Le médecin s'en fait l'écho et structure

11. De manière excessivement simplificatrice, nous faisons ici allusion aux propositions divergentes de SPIVAK G. C., *En d'autres mondes, en d'autres mots, essais de politique culturelle*, Paris, Payot, 2009 [éd. orig. 1987] et de BUTLER J., *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte, 2005 [éd. orig. 1990].

12. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 19.

13. DELPHY C., « Penser le genre », *L'Ennemi principal*, tome II, Paris, Syllepse, 2001. Le genre définit ainsi le sexe qu'on ne peut plus considérer comme une réalité physique indépendante de nos pratiques sociales : « Le genre peut être défini comme un rapport de pouvoir qui assure sa reproduction en partie grâce aux mutations du système catégoriel qu'il produit et sur lequel il s'adosse », DORLIN E., *Sexe, genre et sexualités*, *op. cit.*, p. 54.

14. DORLIN E., *op. cit.*, p. 55-56 : « le concept de genre est lui-même déterminé par la sexualité, comprise comme système politique, en l'occurrence l'hétérosexualité reproductive, qui définit le féminin et le masculin par la polarisation sexuelle socialement organisée des corps. Si nous sommes parvenus à désubstantialiser le sexe, nous ne sommes pas pour autant parvenus à nous débarrasser de son emprise.

des couples d'oppositions. Les hommes, par « royauté naturelle » « ont le droit du clan. Ils guident, ils protègent, ils perpétuent l'espèce et ils ont des droits¹⁵. » « Les femmes sont nos ennemies, elles sont nos doubles sauvages et dénaturés, elles sont la part de l'inconnaissance, de la bêtise, de l'obscurantisme, de l'illusion et, oui, de l'animal en nous : il nous faut les détruire¹⁶ ».

Le contexte migratoire semble avoir renforcé la domination du patriarcat pour préserver la mémoire déformée d'un temps et de systèmes de règles dépassés. Les institutions la garantissent, au premier rang desquelles la famille, qui arrange les mariages de femmes encore enfants. Salogi est la dernière de son quartier à se marier à l'âge de seize ans. Le docteur ne cesse d'insister sur la petitesse de sa « femme en miniature¹⁷ », de cette enfant¹⁸ qu'il décide d'épouser lorsqu'elle a quinze ans, et qu'il tue lorsqu'elle en a dix-neuf, ce qui préfigure l'inceste qu'il imposera à leur fille.

Les femmes s'avèrent, aux yeux du clan diasporique, des icônes de sa perpétuation et de la sauvegarde de ses pratiques culturelles. Elles sont les garantes du respect de lois qu'elles ont incorporées et auxquelles elles sont soumises au premier chef : la belle-mère de Salogi manifeste ainsi à son égard une dureté presque initiatique, qui concerne les corvées ménagères¹⁹. Leur est assigné l'espace clos du foyer. Les hommes, en revanche, par leurs activités professionnelles, semblent liés au monde extérieur et à la socialisation. Le docteur devient même héros malgré lui du refus des conflits interethniques et de la construction de la « nation arc-en-ciel » mauricienne²⁰ : « Mon geste a condensé l'espoir d'une jeune nation. Mon nom a été brandi comme le symbole d'une naissance²¹ ». L'homme est ainsi à la préfiguration de l'édification nationale, ce qui conforte les propos de Curdella Forbes. Dans les anciennes sociétés d'esclavage et de colonisation créoles, la nation

En effet, les discours naturalistes de l'identité sexuelle peuvent, paradoxalement, se passer aisément d'une référence primaire à la Nature et lui substituer un ordre tout aussi impérieux : l'Ordre symbolique » qui veut que l'hétérosexualité soit, « à un niveau symbolique, la structure psychique sans dehors dans laquelle chaque individu, non seulement se socialise, mais parvient au statut de sujet ».

15. DEVI A., *op. cit.*, p. 146.

16. *Ibid.*, p. 194.

17. *Ibid.*, p. 25.

18. *Ibid.*, p. 30.

19. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 43-44.

20. Arrêté malgré lui lors d'affrontements interethniques entre Créoles et Indo-musulmans, il est pris pour un musulman. On lui demande de baisser son caleçon pour prouver qu'il n'est pas circoncis et le laisser partir. Craignant de montrer un caleçon troué, « témoignage de [s]a petitesse et de la médiocrité de [s]a race » (129), il refuse et se proclame « homme par-dessus tout », réclamant le droit de tous au respect et l'égalité.

21. DEVI A., *op. cit.*, p. 131.

s'est construite par l'ethos masculin et s'est vu assigner une dimension symbolique masculine, particulièrement excluante à l'égard du féminin qui continue d'incarner la part honteuse de soi que l'on veut « abjecter²² » – ou au mieux, qui se trouve neutralisée par la figure fétichisée de la mère –, alors même que l'expérience quotidienne montre une forte virilisation des femmes dans le domaine économique et dans l'autorité sociale et familiale. Les personnages masculins s'inscrivent dans une temporalité dynamique et ouverte alors que les femmes demeurent les vestales d'un monde qui ne subsiste que par la foi et le dévouement qu'elles lui manifestent. Immolée par le feu par son mari, la femme du médecin devient *sati* avant même la mort de son époux. Cette cérémonie devait incarner l'absolu dévouement de l'épouse et, Gayatri Spivak le décrit, a contribué à consolider l'image de la subalternité féminine indienne²³. La seule échappée des femmes est la culture populaire : elles perpétuent les traditions orales, les contes. Elles entretiennent une mentalité qui, selon Lipovetsky, aurait « contribué à reproduire la représentation sociale de la femme naturellement dépendante de l'homme, incapable d'accéder à la pleine souveraineté de soi²⁴ ». Il en va de même avec les films « bollywood », ces « fables à l'eau de rose²⁵ » dont Salogi s'abreuve et qui, dans un mouvement spéculaire, la ramènent à ses seules préoccupations²⁶. Une sorte de continuité s'opère en effet entre ces films qui ont pour sujets principaux la mythologie, la famille et l'amour, et la dévotion superstitieuse qui se manifeste dans la religiosité fanatique de Salogi :

Je suis sûr que, si un prêtre lui avait demandé d'escalader une montagne et de rapporter de son sommet une plume d'aigle royal, hardiment elle l'aurait cherchée pour le bonheur de sa famille. [...] Elle glissait les photos de ses enfants sous ses vêtements pour qu'ils soient aux premières loges quand le prêtre bénirait les fidèles, elle a cru que c'est en priant beaucoup qu'on fait le bonheur des siens²⁷.

22. KRISTEVA J., *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Points, Le Seuil, 1980. BUTLER J., *op. cit.*, p. 254-255 : L'« abject » désigne tout « ce qui est expulsé du corps, délesté sous la forme d'excrément, rendu littéralement "Autre". On dirait une expulsion d'éléments étrangers, mais l'étranger est en fait établi à travers cette expulsion. La construction du "non-moi" en tant qu'abject établit les frontières du corps qui sont aussi les premiers contours du sujet ». Ce « quelque chose » qui est éjecté « fait d'abord partie de l'identité avant d'être transmuté en altérité souillante ».

23. SPIVAK G.-C., *Les Subalternes peuvent-elles parler ?*, Paris, Amsterdam, 2009 [1988].

24. LIPOVETSKY G., *La Troisième Femme. Permanence et révolution du féminin*, Paris Gallimard, folio essais, 2006 [1997], p. 25.

25. ПЯМОТОО В., *op. cit.*, p. 21.

26. *Ibid.*, p. 138.

27. *Ibid.*, p. 134-135.

C'est précisément ce rapport à la maternité et aux soins de la famille qui paraît définir le genre féminin, faisant du corps de la femme un réceptacle, l'érigeant en matrice, en nourrice²⁸. Le « quotidien » de Salogi est « encombr[é] » de « préoccupations maternelles²⁹ » : en plus de ses huit enfants, elle s'occupe des huit enfants de la cousine de son mari. Quand son fils la dissuade d'adopter d'autres enfants, elle nourrit des animaux³⁰. Elle est dotée d'une capacité presque infinie et magique à confectionner de la nourriture.

En revanche, la femme du docteur est inapte selon lui à faire cuire le riz à sa convenance³¹. Il lui en renverse une marmite bouillante sur la tête avant de la tuer, la transformant en « une masse fumante d'ordures³² ». De cette manière, il détourne le fait qu'elle lui est socialement supérieure en la ramenant à son incapacité à remplir la fonction qui détermine selon lui l'essence féminine. Cette obsession renvoie en réalité à sa propre mère, qui ne pouvait lui faire ingérer, malgré tout son amour, que l'amertume de leur misère. Il lui semble que la souillure des restes qu'elle accommodait pour lui, cette « pollution de l'incomplétude³³ », lui est à chaque repas rappelée lorsque sa femme lui sert des aliments en bouillie ou trop crus. Si la nourriture fonde bien « la relation archaïque de l'être humain à l'autre, sa mère, détentrice d'un pouvoir aussi vital que redoutable³⁴ », elle incarne aussi un rapport conflictuel de classes, la mémoire de son humiliation sociale. C'est la raison pour laquelle la maternité et la nourriture restent chez lui un permanent enjeu symbolique de genre mais aussi de classe :

J'ai posé le tranchant du scalpel contre sa poitrine pleine de lait que le sari ne recouvrait plus. Demain tu retournes à la cuisine, lui ai-je dit. Demain tu nettoies la maison de fond en comble. Demain je ne veux plus te voir avec ces saris coûteux dans la maison. À partir de demain, tu ne portes plus de sandales aux pieds. Tu marches pieds nus comme tout le monde. Pour bien faire pénétrer ce message, j'ai appuyé un tout petit peu sur la lame et j'ai vu avec une joie inouïe perler des gouttes de sang plutôt que son éternel lait de vache nourricière³⁵.

Vénérées ou honnies, les femmes restent donc essentialisées par le discours masculin qui les catégorise et nie leur dimension de sujets en taisant leur nom.

28. BUTLER J., *Ces Corps qui comptent, De la matérialité et des limites discursives du sexe*, Paris, Amsterdam, 2009 [1993], p. 61.

29. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 135.

30. *Ibid.*

31. DEVI A., *op. cit.*, p. 27.

32. *Ibid.*, p. 186.

33. KRISTEVA J., *op. cit.*, p. 91.

34. *Ibid.*

35. DEVI A., *op. cit.*, p. 60.

Le prénom de Salogi n'apparaît dans le texte que lorsqu'elle se nomme elle-même dans son cahier intime. La femme du docteur reste « l'Innommée ». Pour ce qui est de sa fille, elle est réduite au surnom de Kitty, « un prénom à sa mesure » car son prénom indien de « Kaveri Rani, la reine Kaveri » serait pour elle trop ambitieux³⁶. Les textes semblent donc illustrer le « phallogocentrisme » qui, selon Luce Irigaray, « parvient à ses fins totalisantes en excluant totalement le féminin³⁷ ». On n'entendra jamais la femme du docteur ni Kitty autrement que par le langage de leurs yeux, leur « logorrhée ophtalmique³⁸ ». Quant à Salogi, durant longtemps, elle ne sait ni lire ni écrire. Elle a même un niveau trop faible pour être admise à apprendre³⁹. Lorsqu'elle acquiert enfin ce savoir par sa propre initiative, elle écrit un modeste cahier de souvenirs entièrement consacré à sa famille, que son fils retranscrit avec émotion. Mais sa voix disparaît très vite car dès la page 53, Salogi s'absente peu à peu du récit au profit des souvenirs du narrateur lui-même. Les femmes sont donc écrasées par une additivité des formes de domination qui les empêche d'apparaître en leur nom propre :

J'ignore ce qu'on lui a appris, je sais qu'elle a été punie pour ce qu'elle était : pour l'ignorance et la pauvreté de ses parents, pour son vocabulaire restreint, l'aspect de ses vêtements et probablement la couleur de sa peau⁴⁰.

On comprend alors que la soumission des femmes endosse une dimension symbolique : émanations d'un groupe, elles en sont les victimes expiatoires lorsqu'il est menacé dans sa classe et sa race. La construction d'un genre féminin suppose une stratégie collective d'essentialisation de différences totalement ab-jectées par le genre masculin qui rejette ainsi loin de lui la mémoire de son passé dominé, animalisé : elles sont bien cet « animal en nous⁴¹ » qu'il faut détruire. La violence physique peut être comprise « as a ritual re-gendering, a return of the women to their "proper" gender⁴² ». Battues ou au contraire fétichisées en mères vénérées, les femmes semblent incarner le non-être, la part restante qui doit être abstraite de soi si l'on veut acquérir un statut de sujet.

La construction des genres est donc masquée par la mise en scène de la condition des femmes. Provoquant l'empathie, ce que Spivak nomme la « bienveil-

36. *Ibid.*, p. 14.

37. IRIGARAY L., *Ce Sexe qui n'en est pas un*, Paris, Minuit, 1977, cité dans BUTLER J., *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 73 et seq.

38. DEVI A., *op. cit.*, p. 67.

39. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 61-62.

40. *Ibid.*, p. 34.

41. DEVI A., *op. cit.*, p. 194.

42. FORBES C., *op. cit.*, p. 136.

lance⁴³ » du premier monde, leur sort occulte partiellement les dimensions politiques et historiques de la subalternité. Car c'est bien un facteur historique et social qui se découvre à l'origine de cette amplification des partititions et de cette délégation des femmes à la honte de soi en même temps qu'à la perpétuation du clan et de ses normes.

Hybridations

Toutefois, c'est parce qu'elle est à ce point amplifiée que cette représentation dévoile encore plus fortement une hybridation de catégories qui se déconstruisent malgré les efforts des protagonistes pour les consolider et qui autorisent l'émancipation d'un sujet féminin redéfini⁴⁴. La construction du genre produit des figures que Curdella Forbes qualifie d'hermaphrodites, redistribuant les codifications fondées en essences.

De manière courante dans le roman des aires créoles, on retrouve une permutation entre ce qui est ordinairement et arbitrairement défini comme masculin et féminin en particulier dans le domaine économique et dans la stratification des classes. La femme du *dokter* est d'un meilleur milieu social que lui. S'il cherche à la réduire au silence, c'est parce que son rire⁴⁵, témoigne de son aisance et de son insouciance. Salogi et son mari sont issus de la même misère, mais elle prend peu à peu le pas sur lui en émigrant vers la France et en assurant la survie de la famille. Son mari d'ailleurs ne s'y trompe pas et lui délègue affectueusement l'autorité familiale : « mon père lui a passé la guirlande autour du cou comme à un chef spirituel ou d'État⁴⁶ ».

Les hommes échouent dans leur activité professionnelle qui semblait pourtant leur assurer une intégration dans la société créole. Le docteur est un médecin raté qui massacre l'un de ses patients par incompetence et cupidité⁴⁷. Le père du narrateur est obligé de fermer boutique et de veiller sur ses enfants pendant que sa femme est partie seule travailler à Strasbourg. La dévirilisation des hommes établit donc une très forte connexion entre le genre et la classe⁴⁸. Le narrateur,

43. SPIVAK G.-C., « Une représentation littéraire du subalterne : un texte d'une femme du tiers-monde », *En d'autres mondes, en d'autres mots*, op. cit., p. 441.

44. Le « s » du titre *Salogi's* pourrait laisser entendre que le lien d'appartenance s'est renversé : le monde familial est devenu sien, et défait l'usage systématique de l'adjectif possessif, « ma » mère.

45. DEVI A., op. cit., p. 25.

46. PYAMOOTOO B., op. cit., p. 88.

47. DEVI A., op. cit., p. 113.

48. Les Indo-mauriciens étant numériquement dominants à Maurice, la question de la couleur se pose moins pour eux, surtout depuis l'indépendance. Les formes de rejet et de racisme dont est victime

très dépendant de sa mère, incarne cette forme d'hermaphrodisme : il demande pour lui-même le *tali*, collier de mariage porté par les femmes⁴⁹, préfère fréquenter la cuisine avec les femmes⁵⁰, pleure autant que sa sœur⁵¹ et devient « homme de ménage⁵² » en France. Le docteur se fantasme en femme, en sa femme : « Je me vois vêtu d'un sari vert. Tiens je suis de l'autre côté de la barrière. Tiens j'ai une longue, belle natte qui me descend jusqu'aux genoux⁵³ [...] ». Le corps, qui selon lui garantit la plus étanche barrière entre masculin et féminin, est l'objet d'une contamination qui le trouble autant qu'elle le dégoûte. Il dit de l'Innommée : « Tant de fois je l'avais pénétrée, mais c'est elle qui m'avait violé par tous les trous⁵⁴ ». Il a l'impression que son corps expulse tout un ensemble de liquides « par [s]es soupapes ouvertes⁵⁵ », or, comme le rappelle Elsa Dorlin, le discours médical a construit le corps féminin comme exsudant et malsain. Plus encore, Judith Butler rappelle que le corps n'est pas prédiscursif et que ses frontières sont contrôlées par le discours social qui régule le fantasme⁵⁶. Le double tabou de l'inceste et de l'homosexualité structure selon elle la performativité des genres⁵⁷. Le genre se défait donc d'autant plus ici que le fantasme n'est pas jugulé chez le docteur, père incestueux dont le dégoût pour le lesbianisme se mue en délire onirique et en jouissance physique.

La dévirilisation des hommes déconstruit le théâtre des genres et défait leurs normes. Une scène de *Salogi's* montre une brutale prise de conscience de ce jeu par l'enfant qui réalise que sa mère est une femme grâce au contexte du spectacle et de la mise en scène :

Toute la soirée m'a paru féérique, de nos habits du dimanche jusqu'à notre entrée dans la salle comme sur une scène, mais quand j'ai aperçu sur l'écran ma mère qui faisait l'actrice, une douleur secrète m'a traversé la poitrine et je me suis senti coincé comme un rat, privé de tout secours, puisqu'elle m'avait abandonné pour commencer une nouvelle existence. C'était la première fois que je percevais ma mère comme une étrangère, une héroïne de toute beauté qui captivait d'autres

la famille du narrateur apparaissent surtout entre les années 1940 et 60 (80). Le docteur est d'une couleur socialement dominante, c'est Marie-Rose, la maîtresse noire de sa fille, qui est d'une couleur totalement dominée.

49. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 15.

50. *Ibid.*, p. 55.

51. *Ibid.*, p. 94.

52. *Ibid.*, p. 115.

53. DEVI A., *op. cit.*, p. 136.

54. *Ibid.*, p. 158.

55. *Ibid.*, p. 34.

56. BUTLER J., *op. cit.*, p. 259.

57. *Ibid.*, p. 258.

spectateurs dans la salle. Heureusement qu'au bout d'un moment j'ai détourné la tête de l'écran et quel bonheur quand j'ai vu qu'elle était toujours assise à mes côtés⁵⁸.

Par cette confusion, l'enfant devine furtivement que le rôle de mère n'est que l'un des emplois qu'elle est susceptible de jouer et ne la départit pas d'une dimension séduisante voire érotisée. Le registre de l'illusion présent dans les deux romans renvoie à l'idée de parodie sur laquelle sont fondées la construction et la performativité des catégories :

Alors je l'ai cultivée ; l'apparence des mots, l'apparence du savoir, l'apparence de la confiance, l'apparence des épaules carrées malgré ma petite taille, l'apparence d'une personnalité et d'une aura d'importance. J'aurais aussi bien pu dire "l'illusion". Et j'ai compris aussi qu'à force d'y croire, cela pouvait devenir la vérité : tout cela, c'était bien moi, tel que je me voyais dans le miroir des autres. J'ai forgé la réalité de mon mensonge⁵⁹ [...].

Sur un plan narratologique, Butler montre que la performativité s'opère de deux manières, surexploitées par le docteur : la répétition, qu'autorise une construction fragmentaire liée à sa mémoire défaillante, et l'injure, toujours répétée, renvoyant au « pouvoir des mots⁶⁰ ». Mais les excès de sa violence et le fait que tout le texte soit construit sur un monologue intérieur sont le signe d'une évidente impossibilité à « faire » le genre :

L'idée [...] que le genre est une parodie, ne présuppose pas l'existence d'un original qui serait imité par de telles identités parodiques. Au fond, la parodie porte sur l'idée même d'original [...] la parodie du genre révèle que l'identité originale à partir de laquelle le genre se construit est une imitation sans original⁶¹.

La norme discursive recule à chaque fois que le réel tente de l'approcher. Du coup, le pouvoir du langage se défait à son tour, ce que manifeste l'hybridité narrative. Le récit du fils est interrompu par le journal de Salogi, mêlant les genres narratifs et les voix. Le docteur dévoile la faiblesse de sa stratégie discursive lorsque le lecteur restitue pleinement la situation d'énonciation. Il ne se maîtrise pas et ne sait jamais s'il a parlé ou s'il est resté silencieux. Il est enfermé dans son corps délabré et dans une chambre dont il ne sortira plus : sa voix est inaudible au reste du monde. La parole appartient aux femmes de l'autre côté de la cloison⁶² et il ignore

58. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 57-58.

59. DEVI A., *op. cit.*, p. 43.

60. BUTLER J., *Le Pouvoir des mots, discours de haine et politique du performatif*, Paris, Amsterdam, 2004 [1997].

61. BUTLER J., *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 261.

62. PYAMOOTOO B., *op. cit.*, p. 100.

tout de ce qu'elles peuvent dire. Les formes de la fragmentation et de l'hybridation narrative semblent témoigner d'une rupture des voix centralisatrices de la domination masculine, et de la construction d'un sujet subalterne dans les interstices d'une parole que le discours hégémonique ne peut plus juguler.

Le pouvoir des langues, également, est conquis par les femmes. Ordinairement renvoyées du côté des langues populaires, bhojpuri, créole, les femmes maîtrisent les langues du pouvoir, le français et l'anglais. Tandis que le docteur et ses amis parlent un anglais « artificiel et pompeux, maladroit et zozotant⁶³ », sa petite-fille est enseignante et veut ouvrir une école. Le narrateur constate avec stupéfaction que Salogi apprend l'anglais. Il est admiratif de la maîtrise du français de sa sœur alors qu'il s'afflige de la pathétique parodie qu'en fait l'un de ses amis⁶⁴, et de manière générale, de l'aliénation linguistique des Mauriciens⁶⁵. Il éprouve la nostalgie de son enfance babélienne dans laquelle il pouvait jouer, dans l'espace féminin de sa relation avec sa grand-mère, de toutes les langues qu'ils possédaient en imitant l'accent bhojpuri doux « comme l'air d'une vieille chanson indienne⁶⁶ ». Le trouble dans les langues apparaît en étroite relation avec le trouble dans les genres ainsi qu'avec la mémoire du passé servile et colonial, des luttes, des résistances et des remaniements que les migrations ont engendrés.

Les migrations ont refait les genres et autorisent la circulation des langues, des corps, des voix, le partage des pouvoirs. Malika la lesbienne apparaît comme l'incarnation de cette identité hybride issue de la diaspora qui transcende les dichotomies. Elle est dotée d'un corps aux larges hanches de future mère, mais aussi de la même violence que son grand-père qu'elle torture verbalement et physiquement. Elle démantèle le binarisme des sexes. Le couple qu'elle forme avec Marie-Rose incarne cette communauté de femmes qui, dans de plus en plus de romans féminins postcoloniaux, préfigure une nouvelle manière de performer les genres et de construire des sujets hybrides aux identités trans- et intersubjectives⁶⁷. Elle incarne à son tour, et de manière plus convaincante que le docteur, le mouvement de la nation mauricienne. Si son grand-père trompait les manifestants lorsqu'il prétendait à la réconciliation des ethnies, Malika semble bien emblématique d'une nation qui a appris à dépasser les clivages de race, de classe, de genre : la figure symbolique de la nation semble changer d'inscription générique.

63. DEVI A., *op. cit.*, p. 26.

64. PYAMOOTO B., *op. cit.*, p. 108.

65. *Ibid.*, p. 109.

66. *Ibid.*, p. 82.

67. On retrouve dans la scène finale une communauté de femmes entre l'Innommée, Kitty et Malika, qui forment un seul corps et peuvent ainsi désacraliser leur bourreau.

Le cas de Salogi est caractéristique d'une migration susceptible de libérer les clivages catégoriels et d'hybrider les genres. Son départ vers Strasbourg est concomitant de son apprentissage de l'écriture, de la tenue de son journal qui restaure son identité et sa généalogie, de l'acquisition de savoirs, aussi bien savants que populaires. Elle paraît accéder au statut de sujet autonome et créateur. Elle est dotée d'une capacité permanente à faire fructifier les choses : les enfants, la nourriture, un argent durement gagné qu'elle redistribue généreusement, ce qui s'oppose à la pingrerie du père. Elle maîtrise vite les usages occidentaux et impressionne son fils par son grand frigidaire blanc, « vision du nouveau monde⁶⁸ ». L'énorme appareil est l'objet le plus visible alors que les images des divinités hindoues de cette grande dévote sont cachées dans un cagibi. Cette permutation semble témoigner d'une autonomie acquise par la migration qui lui permet de vivre le passage d'une société traditionnelle et superstitieuse à un monde de la modernité et du savoir technique garantissant le dépassement de clivages biologiques au profit de genres aux pouvoirs redéfinis et partagés...

Dissonances

Or c'est ici, précisément, que l'on peut détecter l'une des violences épistémiques faites à la lecture des genres et au désir d'en voir le démantèlement dans une célébration de la migration, de l'hybridité, de la résistance. Les corpus littéraires postcoloniaux des zones créoles, en particulier de la Caraïbe, ont souvent été pris comme emblématiques d'une représentation jubilatoire des migrations, que l'on comprend généralement comme trajet d'un pays défavorisé vers un pays occidental. Le corpus mauricien dit autre chose.

Tout d'abord, l'exemple du projet d'école de Malika et Rose le montre, les catégories ne sont jamais défaites mais prennent chacun tour à tour dans leur piège. Le docteur souligne avec ironie les stratégies des enfants créoles pour duper les touristes, et *a fortiori* les enseignants bourgeois :

Mais que sait-elle de ces enfants qui font semblant de plonger en apnée à la recherche de coquillages qu'ils ont plantés là plus tôt pour les vendre aux touristes épatés, et qui apprennent cinq langues pour mieux les rouler encore, qui leur vendent des pacotilles comme à des êtres primitifs, juste retour des choses [...] Elle ne sait rien et elle veut leur faire la leçon⁶⁹.

Bien que haineuse, son analyse invite à repenser le jeu des catégories et montre que Malika ne comprend pas mieux la construction des races et des classes que son

68. ΠΥΜΟΟΤΟΟ Β., *op. cit.*, p. 99.

69. DEVI A., *op. cit.*, p. 90.

grand-père ne comprend celle des genres. L'expérience de la situation diasporique, des conflits et des négociations qu'elle a produits ne permet pas pour autant de se libérer d'un regard essentialisant.

Par ailleurs, dans le cas de Salogi, la migration n'est nullement jubilatoire. Elle défait la perspective empreinte de bonne conscience de l'analyse occidentale volontiers dépolitisée. Salogi semble incarner le portrait des femmes du Tiers-monde dont Chandra Mohanty dénonce la caricature faite par l'Occident :

[Elles] seront automatiquement et nécessairement définies comme croyantes (comprenez : « non progressistes »), axées sur la famille et la maison (comprenez « traditionalistes » et « arriérées »), juridiquement mineures (comprenez : « elles-ne-sont-pas-conscientes-de-leurs-droits »), illettrées (comprenez : « incultes »), [...] ⁷⁰.

À ce titre, seuls la migration et l'Occident lui permettraient donc de devenir une vraie femme éduquée et libérée. Or comme l'écrit Spivak, « nous devons, je crois, résister à la séduction d'un lexique qui semble inviter à une lecture cohérente du texte en excluant stratégiquement tout le poids politique du texte ⁷¹ ». De fait, il convient d'éviter de reproduire le stéréotype des femmes du Tiers-monde libérées de leurs traditions aliénantes par leur entrée en Occident, lecture qui équivaut à une confiscation de l'expérience psychique, économique et politique de la migration. La mère s'emporte d'ailleurs contre la France qui a dispersé sa famille. La célébration de l'hybridation postmoderne et des flux postcoloniaux néglige à la fois cette dimension et l'intersectionnalité, « la variété des interactions des rapports de genre et de "race" » qui affectent les personnages ⁷². Pourtant, comme le rappelle Stuart Hall :

L'hybridité est une dissonance qui fait signe. Elle n'est pas qu'un acte de célébration, car elle entraîne des « coûts » profonds et dommageables qui découlent de ses multiples formes de dislocation et d'habitation. Comme le suggère Homi Bhabha, elle signifie un « moment inquiet, ambigu [...] de transition, qui accompagne avec nervosité toute transformation sociale [qui ne porte pas avec elle] la promesse d'une clôture célébratrice ou d'une transcendance des conditions complexes et même conflictuelles qui font partie du processus ⁷³. »

70. MOHANTY C.-T., « Sous le regard de l'Occident : recherche féministe et discours colonial », [1984], DORLIN E. (dir.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, PUF, Actuel Marx confrontation, 2009, p. 149-182, citation p. 175.

71. SPIVAK G.-C., « Une représentation littéraire du subalterne », *op. cit.*, p. 459.

72. KERGOAT D., « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », DORLIN E. (dir.), *Sexe, race, classe, op. cit.*, p. 111-125, citation p. 117.

73. HALL S., *Identités et cultures, Politiques des Cultural Studies*, Paris, Amsterdam, 2007, p. 312.

C'est la misère économique qui fait partir Salogi, comme elle avait fait venir les engagés indiens au XIX^e siècle et c'est le système capitaliste qui, alors comme maintenant, conduit à cette nécessité de vendre sa puissance de travail pour survivre. Comme sa mère avant elle à Maurice, comme son fils en France, elle est femme de ménage : le prolétariat semble héréditaire et la précarité est extrême tant les salaires, systématiquement précisés, sont lamentables. Salogi révèle brièvement la dureté de toute sa vie : « C'est noir, je suis dans la détresse, mais je montre à ma famille que j'ai beaucoup de courage⁷⁴ ». Plutôt qu'à une libération des genres, il semblerait que l'on assiste à une double aliénation. Le père est intérimaire : superflu. La mère et lui n'ont comme seule stratégie de survie que de supplier les patrons, de s'humilier, dans une économie mondialisée sans pitié⁷⁵. Comme leurs ancêtres, ils continuent d'être les victimes d'un « biopouvoir⁷⁶ » qui dépossède les individus de la gestion de leurs corps, instrumentalisés à des fins économiques : le travail des migrants est « proche de la servitude⁷⁷ ».

Par ailleurs, la date de l'indépendance, 1968, marque la ruine définitive de la famille. Apparaît en filigrane une critique des désillusions de la postcolonie qui montre la mondialisation des rapports de force et le partage des culpabilités. Les deux textes évoquent Maurice et le chaos politique⁷⁸, l'absence d'avenir⁷⁹, le chômage, « la tête fêlée en tirelire⁸⁰ », le cynisme des dirigeants : « le ventre emmerde la morale⁸¹ », les mendiants... Le docteur évoque pour sa part le chaos racial qui accompagne l'indépendance⁸², la pauvreté qui tue des centaines d'hommes⁸³... Bloquée entre deux désenchantements, la famille de Salogi repart vers Maurice dans des conditions qui semblent toujours aussi fragiles. Le texte défait l'idée d'une migration comme trajectoire, et comme nécessaire accès jubilatoire à la libération occidentale, à un melting-pot réconcilié qui serait l'image d'une hybridation postmoderne heureuse. Il montre la complexité d'itinéraires entrelacés, de flux porteurs des mêmes contraintes de l'économie, de la même violence faite aux corps, de la même déconstruction des relations, des ambiguïtés de l'état colonial et postcolonial, mais aussi, des permanents réagencements de la créolisation.

74. PYAMOOTO B., *op. cit.*, p. 30.

75. *Ibid.*, p. 104.

76. FOUCAULT M., *La Volonté de savoir, Histoire de la sexualité*, tome 1, Paris, Gallimard, 1976.

77. PYAMOOTO B., *op. cit.*, p. 115.

78. *Ibid.*, p. 107.

79. *Ibid.*, p. 95.

80. *Ibid.*, p. 111.

81. *Ibid.*, p. 112.

82. DEVI A., *op. cit.*, p. 128.

83. *Ibid.*, p. 63.

L'Inde et la mère

Il convient alors de restituer, précisément, cette complexité et cette pluralité afin d'éviter de s'arrêter à la question de la migration comme transfert libérateur et à la question du démantèlement des genres comme libération des femmes. Le lien entre migration et genre peut se lire à travers les formes de la réflexion sur les origines au cœur de la créolisation littéraire : elle témoigne du permanent déplacement des catégories dans une situation créée par un entremêlement de dislocations aux effets imprévisibles.

Dans *Salogi's*, on assiste, à travers le personnage de la mère, à une réflexion sur ce qui reste des cultures matricielles en situation créole. Le genre apparaît comme médiateur des origines. Le texte est habité par un discours discret de la perte : perte de la culture et de la langue dont le narrateur ne conserve que des bribes, perte de la religiosité et du sens des rites. Il porte le *cavadee* mais ne parvient pas à entrer en transe comme les siens. Il est horrifié par la statue de Kali que le texte ne parvient même pas à nommer⁸⁴. Il est pourtant fasciné par l'onomastique indienne et se souvient bien malgré lui d'une prière à Muruga en tamoul. La culture indienne est devenue pour lui un lointain objet dont la mémoire très fragmentaire a besoin, pour exister, de la figure d'intercesseur de la mère et des langages de substitution qu'elle va lui enseigner : la culture populaire des bollywood. Les réactions de rejet qu'il peut avoir à l'égard de ces films sont en étroite relation avec les sentiments qu'il éprouve pour sa mère : son absence désenchantera les images⁸⁵. Un lien très fort se crée entre figure maternelle, genre féminin et culture indienne. On le voit apparaître dans la cérémonie du *cavadee*, épreuve initiatrice dédiée au dieu Muruga qui consiste à porter du lait frais sans qu'il ne tourne, or l'enfant est paniqué à l'idée que le lait puisse tourner⁸⁶ : que le lien au dieu, à la culture et à la mère puisse se défaire. La fiction l'aide à reconstruire ces liens matriciels menacés. Par son inscription dans le texte, la mère devient une figure fictionnelle comme l'admet le narrateur lui-même qui a peur de « jouer à l'écrivain » « en prenant le parti de l'art⁸⁷ ». Mais il est encouragé par un ami : « s'il devait déposer un bouquet sur la tombe de sa mère, est-ce qu'il n'essaierait pas d'arranger les fleurs sans pour autant se complaire dans l'apprêt⁸⁸ ? ». Du coup, inscrite dans l'autofiction, la mère devient pour lui un embrayeur fictionnel qui fait du monde indien une

84. ПЯМОТОО В., *op. cit.*, p. 74.

85. *Ibid.*, p. 88-89.

86. *Ibid.*, p. 73.

87. *Ibid.*, p. 24.

88. *Ibid.*

esthétique et une image qui n'ont de valeur que par et pour elle, d'existence que par l'expérience qu'elle lui en a transmise.

La mère n'a donc pas qu'un rôle de gardienne du temple de l'indianité. En réalité, l'Inde sert à rappeler le fantôme de la mère : ce n'est plus la mère qui est médiatrice de l'Inde, mais l'Inde qui est médiatrice des morts, des ancêtres, de Salogi, de l'enfance. Comme la mère laissait sur la tombe de l'un de ses fils mort un bouquet, et écrivait son journal pour maintenir ses parents en vie⁸⁹, le fils écrit ce texte pour maintenir sa mère en vie⁹⁰ et l'Inde, qui constituait le seul monde de référence de Salogi au cœur des migrations, devient la fleur majeure du bouquet qu'il lui laisse. À travers la figure maternelle, le genre permet alors une réflexion sur les formes de la mémoire et des origines au cœur des migrations, sur ce qu'il convient de laisser partir pour pouvoir habiter le présent créole, sur le deuil nécessaire de ce « rêve désespéré de suspendre le temps pour enfin accepter le changement et admettre qu'on ne retrouve pas les morts, dont le souvenir, à force d'être cultivé, nous empêche parfois de vivre⁹¹ [...] ».

Dans les deux romans, le motif de la mère et de la femme se dote d'une dimension qui réactualise la traditionnelle relation entre *The Goddess and the Nation* pour reprendre les termes du titre de l'ouvrage de Sumathi Ramaswamy. Si l'on suit sa lecture des représentations de déesses en mères de la nation, on trouvera que Salogi correspond à l'idéal bourgeois hindou et colonial de la mère aimante, alors que l'Innommée correspond à l'image, plus proche de l'hindouisme populaire, de la déesse ambivalente, tantôt apaisée tantôt sanglante⁹².

On comprend mieux du coup l'importance du lait, de la vache, de l'allaitement dans l'ensemble du texte. Le docteur, en voyant sa femme allaiter, pense à une miniature indienne du XVIII^e siècle mettant en scène Krishna et sa mère nourricière Yashoda⁹³ incarnation de la déesse mère à laquelle fait écho l'Innommée, « la mère des mères⁹⁴ ». Le texte insiste sur les échos entre la vache et l'Innommée mais le docteur échoue à déchiffrer l'identité réelle de sa femme. Il éprouve de la tendresse pour une vache aux quatre pattes coupées par des grévistes, animal « au visage de jeune mère⁹⁵ » :

89. *Ibid.*, p. 24.

90. *Ibid.*, p. 13.

91. *Ibid.*, p. 31.

92. RAMASWAMY S., *The Goddess and the Nation, Mapping Mother India*, Durham & Londres, Duke University Press, 2010, p. 113.

93. DEVI A., *op. cit.*, p. 58. Sur Yashoda, cf SPIVAK G.-C., « Une représentation littéraire du subalterne », *op. cit.*

94. *Ibid.*, p. 71.

95. *Ibid.*, p. 40.

C'est si important pour nous tous, une vache. Cela doit venir d'un atavisme résistant à tout, aux siècles, aux changements sociaux, issu de notre passé, de nos obsessions, de nos dieux. Et également de notre adoration de la déesse mère⁹⁶.

Il est bouleversé par son lait : « Ses mamelles ont expulsé un lait épais et tendre et parfumé en un dernier acte de maternité d'une extraordinaire beauté⁹⁷ » alors qu'il avait blessé les seins de sa femme. Il décide d'abrèger les souffrances de l'animal par compassion⁹⁸ alors qu'il a infligé une mort atroce à sa femme. On peut lire ici sa totale confusion. Il est perdu dans la pluralité des sens, entre le monde créole qu'il refuse et celui des origines presque oubliées ; entre la dévotion qu'il doit aux déesses-mères, et la guerre qu'il leur livre : « j'ai eu droit de mort sur toi, sur ta lumière⁹⁹ ». Ces paradoxes révèlent un état de crise de la culture et de l'histoire mauriciennes. La créolisation de la diaspora indienne ainsi que l'accession de l'île à l'indépendance imposent de nombreux réajustements de genres, de classes et de « races ». Ne parvenant à harmoniser cette pluralité des régimes temporels, culturels et politiques, mais ne parvenant pas non plus à « performer le genre », discours de substitution qu'il s'était choisi, le docteur décide de tuer Yashoda, de créer un monde sans mère, de se condamner à la dérégulation, d'abandonner le discours au délire. Il est poursuivi par la fureur de la déesse qui, délaissant la figure de la vache nourricière, se dote de la face rageuse de Kali qu'on retrouve dans la « danse vénéneuse¹⁰⁰ » des trois femmes ou la puissance incandescente des yeux de l'Innommée qui semble provoquer sa propre crémation. Mais il ne sait pas déchiffrer les signes de la déesse. Il se souvient que sa femme l'a maudit : « Elle a levé une main sur moi. Je savais qu'elle allait me maudire, c'était sa nature de daïne¹⁰¹ » mais confond la figure mythique indienne avec la sorcière créole. Il est hanté par la peur des sorcières, en particulier lorsqu'il marche dans les cannes à sucre et écoute le craquettement des feuilles : « cela a fini par ressembler à des caquètements de vieilles femmes, des ricanements de sorcières lunaires¹⁰² ». La voix des cannes est celle des mauvaises âmes, des morts sans sépulture ; c'est celle de l'histoire de l'esclavage et de l'engagisme. Elle l'enchaîne à une fatalité sociale, économique et ethnique – il est fils de travailleurs agricoles de basse caste – dont il ne parvient à se départir. Il transfère le poids de l'histoire sur la haine des femmes qu'il rend

96. *Ibid.*, p. 105.

97. *Ibid.*, p. 89.

98. *Ibid.*, p. 107.

99. *Ibid.*, p. 71.

100. *Ibid.*

101. *Ibid.*, p. 163.

102. *Ibid.*, p. 104.

responsables de son enchaînement. Renvoyer le genre à l'imaginaire surnaturel, ramener les femmes à des sorcières lui permet d'éviter l'affrontement avec l'histoire ethnique diasporique et la classe. Cette resacralisation du texte permet donc de déployer un système interprétatif qui dépasse les figements catégoriels en proposant une herméneutique réhistorisée et réimplantée dans un lieu culturel propre.

Dans la préface à ses *Réflexions sur l'exil*, Edward Said se demande « comment lire l'œuvre et son ancrage » et insiste sur la « précarité de la vision et une fragilité de l'énoncé, qui rend l'usage du langage bien plus intéressant et provisoire qu'il ne l'aurait été autrement » chez les individus « qui ont fait l'expérience du déracinement et des dislocations qui les ont transformés en expatriés, en exilés¹⁰³ ». Or précisément, cette relation entre l'œuvre et l'ancrage tend à être souvent oblitérée par des lectures qui figent le provisoire et solidifient l'énoncé en donnant au genre et à la migration des interprétations redondantes qui oscillent entre conflit, hybridation, célébration, réappropriation... Les personnages diasporiques et migrants de romans écrits par des auteurs qui ont connu et connaissent des expériences de déplacement s'inscrivent dans une relation plurielle aux origines, ici, à la créolisation et à l'Inde qui travaillent le présent créole. L'ancrage est complexe et multiple et fait jouer les temporalités entrelacées du passé de la diaspora et du monde post-moderne. Pour tenter de saisir dans son mouvement et sa mouvance cette pluralité, sans doute faut-il lire le genre à la lumière des luttes particulières des sociétés analysées, faire travailler ce que Spivak nomme les « interruptions » théoriques¹⁰⁴ pour mettre au jour les conflits de sens, entendre la voix enfouie mais entêtante d'une mémoire créolisée qui sourd des liens entre genres et migrations.

103. SAID E.-W., *Réflexions sur l'exil et autres essais*, Arles, Actes sud, 2008, p. 14.

104. SPIVAK G.-C., « Une représentation littéraire du subalterne », *op. cit.*, p. 421.