



HAL
open science

Communalisme, classe sociale et capitalisme : représentation en littérature mauricienne

Kumari Issur

► **To cite this version:**

Kumari Issur. Communalisme, classe sociale et capitalisme : représentation en littérature mauricienne. Alizés : Revue angliciste de La Réunion, 2012, Intégration/exclusion des minorités à la lumière de l'interculturalité, 36, pp.97-108. hal-02340759

HAL Id: hal-02340759

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02340759v1>

Submitted on 31 Oct 2019

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.

Communalisme, classe sociale et capitalisme : représentation en littérature mauricienne

La méfiance et la discrimination axées sur l'ethnicité et la religion, appelées « communalisme » selon l'usage local à Maurice, ont longtemps été pointés du doigt comme étant les causes d'une absence de cohésion sociale générale dans ce pays. Ce qui par la même occasion ôtait d'autres types de discriminations telle que celles basées sur l'argent et la classe sociale du banc des accusés. On oscille sans cesse entre deux conceptions majeures de l'organisation sociale qui entraînent chacun à sa manière des dysfonctionnements. Le communalisme atomise le corps social et crée des sous-groupes qui rivalisent chacun pour la prééminence alors que la suprématie de l'argent engendre et entretient de son côté une hiérarchie rigide des classes. Dans les deux cas c'est la logique du pouvoir qui prime. La discrimination genrée, de son côté, traverse la société mauricienne dans son entièreté et comporte elle aussi des implications profondes mais ne fera pas l'objet de la discussion ici.

La littérature étant un lieu privilégié d'inscription du social, dans ce qu'il a de possible et de probable, je me propose d'examiner un certain nombre de textes littéraires mauriciens pour voir comment le communalisme, la classe sociale et le capitalisme y sont représentés, quelles dynamiques les relient, les font interagir ou les désamorcent. De nombreuses études, ethnologiques aussi bien que littéraires, ont été consacrées au fléau que représente le communalisme à Maurice. Michel Beniamino soutient qu'« on peut déceler trois moments-clés dans l'évolution de la littérature mauricienne : l'ethnicité triomphante, bloquée puis ébranlée aujourd'hui » (Beniamino 72). Il est vrai que la négociation, ratée ou réussie, des relations interethniques se trouve au centre de nombreuses œuvres romanesques du XX^{ème} siècle. Mais à trop regarder les choses à travers le prisme de l'ethnicité, la vision inéluctablement finit par se déformer. Il faut souligner que la grille d'analyse mettant l'accent sur l'ethnicité seule comme marqueur de différence sociale est fortement située car la discrimination de classe et d'argent est vue comme allant de soi. Ne devient manifeste que ce qui singularise la société mauricienne par rapport au point de départ de l'étude. La lecture on le comprend est informée d'une pensée eurocentriste où la population d'un pays est à peu près homogène culturellement et ethniquement et où les minorités

ne sont de toute façon pas en mesure de faire entendre leurs voix en termes égaux. Si le modèle d'analyse était emprunté disons à un pays tel que l'Inde qui a connu pendant des siècles une coexistence de communautés religieuses, culturelles et ethniques, et une négociation perpétuelle entre elles, le tableau serait sensiblement différent.

La société mauricienne s'est constituée en s'étageant économiquement dès les premiers temps, les Blancs-colons en haut de l'échelle, les esclaves noirs au bas et divers groupes de Blancs pauvres, de métis, de noirs affranchis entre les deux. Cependant, parallèlement, cette société mauricienne s'est cristallisée autour de l'élément ethnico-culturel. L'historienne Megan Vaughan démontre l'agglomération en communautés d'origine ethnique dès le départ, tout au moins parmi les libres vivant à Port-Louis (Vaughan 237). Ces derniers s'organisaient en micro-sociétés où des relations de parenté venaient quelquefois renforcer les réseaux de solidarité ethnique. Megan Vaughan évoque une carte de Port-Louis datant de 1791 où les noms des quartiers résidentiels distincts qu'ils avaient créés—Camp des Malabars et Lascars, Camp des *lolofs* [Wolofs], Camp des Malgaches, etc.—sont très révélateurs. Avec l'arrivée subséquente des engagés indiens et chinois, les données se sont davantage complexifiées et ont renforcé la double logique en termes de différenciation sociale : la classe sociale et l'appartenance raciale/ethnique. En réalité, la société mauricienne s'est très vite organisée en ethnoclasses, c'est-à-dire que les catégories d'ethnicité et de classe sociale y fusionnent pour constituer l'identité de groupe.

Prenons pour exemple littéraire la pièce intitulée *La ligue des ancêtres trépassés* de Dayanand Napal (1978) qui met en scène trois personnages principaux qui sont désignés comme « L'esclave », « L'engagé » et « L'administrateur ». Les identités ethniques de ces derniers sont à tel point sous-entendues dans leur classement socio-économique que pour le public il ne fait aucun doute que ces trois personnages renvoient aux trois grands pôles du peuplement de Maurice, à savoir l'Afrique / Madagascar, l'Inde et l'Europe. L'esclave est forcément un Noir, l'engagé un Indien et l'administrateur, c'est-à-dire celui qui détient le pouvoir, un Blanc. Il ne viendrait à l'idée de personne d'interpréter le personnage de « L'engagé » comme un engagé blanc ou chinois, « L'esclave » comme un esclave indien ou « L'administrateur » comme un Noir ou un Indien. Pourtant les catégories sociales en question ont eu des profils divers qui sont historiquement attestés. Il y a eu à Maurice des esclaves indiens, des engagés africains et chinois ou encore des propriétaires de plantations indiens. Cependant l'ethnoclasse se conçoit

en fonction du plus grand nombre et ne tient pas compte des exceptions ou des minorités.

Le racisme Blanc / Noir a été à la base même du projet d'esclavage et a été magistralement démontré par Montesquieu. Mais ce n'est bien évidemment pas le seul type de racisme et chaque peuple entretient une image valorisante ou dévalorisante de l'autre. Dans le chapitre intitulé « Racines et routes : ethnicité sans origines », Megan Vaughan s'attache à montrer comment les esclaves venus d'Afrique, de Madagascar et de l'Inde sont déjà inscrits avant même leur arrivée sur l'île dans des structures ethniques complexes, héritage de leurs sociétés respectives (Vaughan 91-122). Ces structures vont s'adapter au nouveau contexte, évoluer mais non disparaître avec le temps. Les différents groupes jalourent, méprisent et se méfient les uns des autres. La peur irraisonnée préexiste à la rencontre et est nourrie de rumeurs les plus folles. Lorsque Badri, un engagé indien évadé de la plantation dans *Les Rochers de Poudre d'Or* (2002) de Nathacha Appanah-Mouriquand, est découvert dans la forêt par des Noirs, il est convaincu que ces derniers vont le dévorer. Cette terreur instinctive provient du fait qu'il avait entendu dire dans son village d'origine en Inde que les Noirs seraient cannibales. La même peur d'être victime d'anthropophagie habite également Kiambé, l'esclave africaine capturée et vendue aux Blancs dans *Révolutions* (2003) de J. M. G. Le Clézio. Dans sa représentation et celle de toutes ses camarades captives, ce sont les Blancs qui seraient amateurs de chair humaine (R, 428).

L'arrivée des engagés indiens sur l'île vient ouvrir pour les ex-esclaves la possibilité de relations autres avec les anciens maîtres des plantations ou les pouvoirs administratifs de l'île. De subalternes absolus, ils deviennent des collaborateurs et espèrent tirer profit de ce nouveau statut qui d'emblée les revalorise. Ainsi dans le roman de Nathacha Appanah, le Noir qui prévient les autorités britanniques que Badri s'est échappé de la propriété de son maître est payé pour cette information. Cependant, on constate que sa motivation n'est pas simplement pécuniaire, il en veut à tous les engagés indiens de ce qu'il conçoit comme leur parcours type et trouve en Badri l'occasion de se venger de l'ensemble de la communauté. Ce qui taraude le Noir délateur c'est bien la possibilité pour les engagés indiens d'améliorer leur sort et de grimper l'échelle sociale par l'acquisition des biens, option dont ne disposaient pas les esclaves. Il révèle le fond de sa pensée dans une sortie virulente :

Je t'ai eu, Malbar. Vous vous croyez supérieurs, hein, tous, tous autant que vous êtes ? Vous venez ici, vous léchez le cul des Blancs, vous faites vos villages, vous amassez de l'argent, vous achetez des terrains et ensuite, vous vous prenez pour des Blancs. Vous nous crachez dessus. Nous sommes des êtres inférieurs pour vous. Vous aussi, vous fouettez vos employés... (RPO, 154).

Sa jalousie, on peut le constater, est générée par l'émergence de l'ethno-classe hindoue que l'ancien esclave compare à des Blancs, faute d'une autre classification.

Il y a eu sans conteste des œuvres romanesques dont la préoccupation principale était de rendre compte de la discrimination communaliste, soit en le défendant soit en le dénonçant. Le roman colonial mauricien tels que *La poupée de chair* (1932) ou *Sphinx de bronze* (1935) d'Arthur Martial, ou encore *Ameenah* de Clément Charoux (1938) nous met en présence du conflit de valeurs culturelles et cherche à enseigner de manière plutôt basique la leçon suivante, à savoir que l'amour et le mariage entre protagonistes de communautés différentes, ici Blanc(he)s et Indien(ne)s, ne sauraient en aucun cas réussir. Une phrase d'*Ameenah* a l'air de résumer à elle seule le propos du roman colonial, qui a trait au triomphe de la race ou de l'ethnicité sur d'autres considérations : « La Race avait été la plus forte » (Charoux 253). La question du communalisme est aussi au centre de *A l'autre bout de moi* de Marie-Thérèse Humbert (1979) mais est traitée de façon plus nuancée. Anne et Nadège, les sœurs jumelles issues de la communauté de gens de couleur s'inscrivent dans des parcours radicalement opposés, l'une souhaitant le rapprochement avec la communauté blanche par le mariage, l'autre se libérant de règles imposées par les siens pour aller dans les bras d'un Hindou. Les deux scénarii se soldent par l'échec, Anne est rejetée par le parti avantageux représenté par Pierre Augier et Nadège meurt suite à un avortement illégal. Le dénouement se présente davantage comme un expédient peu crédible puisqu'Anne va remplacer Nadège auprès d'Aunauth l'Hindou. Cette fin n'est déchiffrable que si l'on postule les deux personnages féminins comme recouvrant non pas deux mais une seule et même entité. Anne-Nadège serait alors tour à tour attirée par des options plus ou moins acceptables socialement pour finalement adopter le modèle qui est totalement proscrit du point de vue communal. Nous noterons que ce couple qui transgresse les lois du communalisme ne peut s'afficher dans la société mauricienne et est obligé d'avoir recours à l'exil. Dans ce roman tout comme dans le roman colonial, l'opposition entre les personnages, dominée certes par le communalisme, est également sous-tendue par une autre dialectique, celle de la classe sociale.

Dans son ouvrage, *Communicating cultural difference and identity. Ethnicity and nationalism in Mauritius* (1989), Thomas Eriksen considère quelques alternatives à l'ethnicité. Il arrive rapidement à la conclusion que la hiérarchisation des classes sociales n'est pas une option viable à elle seule pour remplacer le communalisme. Tout en étant conscient de la dynamique de classe, le Mauricien ne semble pas capable de se défaire de la dynamique ethnique. Publié en 1945, *L'Étoile et la clé* de Loys Masson, qui tient un discours étonnamment moderne par ailleurs, semble pleinement illustrer cette posture. Au centre du récit, la lutte des classes censée réunir sous une même bannière des travailleurs sans distinction de communautés. Ce combat avortera puisque les dirigeants du Parti Progressiste, Ramdour (Indo-Mauricien), Coulombe (Créole) et Barnèse (Blanc) ne sauront dépasser leurs idées préconçues ni s'entendre sur leurs objectifs. L'engagement politique commun se révèle impossible, chacun restant trop marqué par la suspicion et les préjugés ethniques. Prenons l'exemple de Ramdour dont l'idéal avant-garde et sincère se heurte inmanquablement à son sentiment bien enraciné de la prééminence de sa communauté.

Ramdour s'efforçait de se représenter toute cette Ile Maurice heureuse, une vaste confraternité, blancs, créoles et Indiens, épaulé contre épaulé ; mais invinciblement les voici qui se décollaient, les ailes qu'il avait accrochées à son espoir. [...] Lorsque le mot bonheur se coulait dans son cerveau, il n'avait qu'une face toujours la même, un Indien riant à la clarté. (EC, 73)

Barnèse, quant à lui, embrasse la logique de classe et prend délibérément ses distances par rapport aux réseaux de solidarité ethnique. Il s'inscrit au Parti Progressiste pour lutter pour les droits des travailleurs. Face aux propos racistes du courtier Mignote, il s'emporte :

- Blancs et noirs, ne pensez-vous pas que ce sont des termes qu'il ne faut plus employer ? cria-t-il.
- Je veux bien, répondit le courtier. Pour moi ça n'existe pas...
- Il n'y a que pauvres et riches... » (EC 90)

Mais même désargenté, Barnèse continue à appartenir à la communauté blanche. Malgré lui, la logique communaliste, qui consiste à protéger les siens, le rattrapera. Il jouera un rôle prépondérant dans la révolte des travailleurs sur la plantation Belle-Emilie mais il ne sera pas inquiété pour autant par les autorités. Le propriétaire (Blanc, cela va sans dire), qui ne souhaite pas voir un autre Blanc aux prises avec la justice, demandera expres-

sément au policier de ne pas engager des poursuites contre Barnèse. Conscient d'être avant tout perçu comme un Blanc et non comme le prolétaire qu'il voudrait qu'on voit en lui, Barnèse met au point un projet afin de « se déclasser » (EC 128). Le terme qu'il utilise est extrêmement intéressant : il pense qu'en épousant la mulâtresse Totie, il sera définitivement rejeté par la communauté blanche. Ce 'déclassement' comme on peut le constater revient à changer d'affiliation au groupe et non à dégringoler une quelconque échelle sociale. Vinesh Hookoomsing dira que dans ce roman « il n'est pas toujours aisé de discerner entre la dynamique ethnique et la dynamique de classe, l'une servant de camouflage à l'autre selon les circonstances et les rapports de force » (Hookoomsing 53). L'ambiguïté, comme on l'a vu dans l'exemple ci-dessus, n'est qu'apparente et se limite à la dimension sémantique.

La même ambiguïté pourrait être relevée dans les événements entourant l'affaire Kaya, qui a été appréhendée comme l'expression la plus forte du 'malaise créole'. Le 'malaise créole' pourrait être défini comme l'exclusion basée sur le critère ethnique, plus spécifiquement celle de la communauté créole¹⁹. La mort de Joseph Reginald Topize, alias Kaya, chanteur de seggae, survenu en février 1999 en cellule policière dans des circonstances plutôt obscures déclencha une série d'émeutes à travers l'île. Il y eut des affrontements communalistes, essentiellement entre Créoles et Hindous, les Hindous étant perçus par les Créoles comme étant ceux qui les empêchent de progresser. Mais il y eut aussi des actes de vandalisme à l'encontre des emblèmes de pouvoir, non seulement du pouvoir de l'Etat mais aussi du pouvoir de l'argent. La population, au-delà des clivages ethniques, s'est ruée pour piller des magasins, icônes du capitalisme. L'année suivant ces événements violents qui ont secoué l'île plongée depuis des décennies dans une sorte de léthargie bienheureuse, Carl de Souza publie *Les jours Kaya* (2000). Contrairement à l'attente créée par le titre, *Les jours Kaya* ne raconte pas l'histoire de Kaya mais bien des jours qui ont suivi sa mort en prison et de la psychose collective qui a gagné le pays. L'auteur choisit de rendre les événements sous un angle particulier. Il nous invite à ne pas réduire l'explosion sociale à la simple dimension ethnique, mais d'y reconnaître la voix des démunis, tous les démunis, d'y repérer une autre ligne de démarcation, celle de la classe sociale, non du communalisme. Il est vrai que la population très mal informée de ce qui se passait dans différents coins de l'île était au contraire nourrie de toutes sortes de rumeurs de vio-

¹⁹ Pour approfondir la question, voir l'ouvrage de Rosabelle Boswell, *Le Malaise Créole. Ethnic Identity in Mauritius*.

lence communaliste. Cependant la ruée sur les magasins, fait avéré lors des événements, traduit davantage une frustration d'ordre économique, la machine capitaliste tournant par définition au bénéfice des nantis et ne laissant aucune place voire broyant ceux au bas de l'échelle.

C'est Santee (Hindoue) provenant d'une cité ouvrière qui entraîne Ronaldo Milanac (Créole) à aller piller comme tant d'autres le magasin Dino-Mammoth dans la réalité (aujourd'hui Courts)–, magasin à tempérament spécialisé dans les meubles. Carl de Souza développe une scène aussi pathétique qu'absurde où des pillers se battent entre eux pour emporter un butin des plus volumineux comprenant des articles tels que lit, armoire, fauteuil et table et qu'ils auront bien du mal à faire entrer dans les petites pièces ou maisons qu'ils occupent. Et c'est Ram le frère de Santee qui écoperera puisqu'il sera trouvé sur les lieux par les policiers. Carl de Souza nous invite à considérer Santee et Ram comme meneur et victime. Le texte insiste souvent sur l'appartenance ethnique des personnages pour bien montrer que cet élément n'est pas négligeable mais montre qu'il est subordonné à leur complicité : « elle l'attend en haut avec un Créole » ou bien encore « où est passée l'autre qui s'est affichée ici avec un Nation²⁰ ? ». A la fin du roman, les policiers, que le texte sous-entend appartenir à la communauté hindoue, tiennent également un discours traversé par la question communale ; parlant de Ram, l'un d'eux qui voudrait lui accorder un traitement privilégié, voire le libérer sur la base du critère ethnique, dit : « mais non tu vois bien que celui-là n'est pas un Créole » ; cependant il est suivi du discours du narrateur qui nous montre la nouvelle orientation, celle qui dépasse la logique communaliste : « finalement, créole ou pas on l'a laissé » (JK 124).

Quelques années plus tard, *Eve de ses décombres* d'Ananda Devi (2005) vient confirmer cette nouvelle tendance, surtout parmi les jeunes des classes défavorisées, qui voit primer les différences de classe sociale sur les différences d'ordre racial ou ethnique et en cela fait écho à la sortie virulente de Barnèse (*L'Etoile et la clé*) pour qui dès la première moitié du XXe siècle n'existe que la dichotomie pauvres / riches. Eve (Créole) et Savita (Hindoue) sont les meilleures amies du monde. Doubles fusionnelles voire amantes, leurs destins entremêlés feront qu'Eve entreprendra de se venger du meurtrier de Savita en le tuant à son tour. Sad (Musulman) est quant à lui prêt à endosser le meurtre commis par Eve par amour pour elle. Clélio, l'archétype de la victime du malaise créole, affirmera :

²⁰ « Nation » est un terme péjoratif en créole mauricien pour désigner un Créole.

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. (ED 104)

Le même Clélio concède cependant que pour le reste de la société, la dimension communale existe au sein de chaque situation et dont le poids historique est dur à supprimer : « des siècles à être ennemis, esclaves, coo-lies, c'est une lourde histoire, n'empêche, et à chaque occasion elle refait surface » (ED 104).

Le poids de la formation d'anthropologue d'Ananda Devi dans ses écrits littéraires ne doit pas être sous-estimé. Il est évident qu'elle transpose ici une observation minutieuse du terrain. L'auteur ne cesse de nous rappeler que *Eve de ses décombres* constitue une évolution sur plusieurs points par rapport à son premier roman, *Rue La Poudrière* (1989). Dans ce roman, les laissés pour compte sont uniquement les Créoles, à l'instar de la famille d'Edouard vivant dans les Dockers' Flat et dont la fille Paule finit par devenir une prostituée. Dans *Eve de ses décombres*, comme on l'a vu, des représentants de communautés différentes partagent des intérêts communs.

Le changement de paradigme dans *Eve de ses décombres* ne constitue malheureusement pas une amélioration du sort des marginaux. La ligne de fracture se situe ailleurs et est délimitée par l'argent et le statut social. D'ailleurs, il est à signaler que si trois communautés – créole, hindoue et musulmane – sont alignées dans ce roman, les communautés blanche et chinoise sont absentes du tableau. La raison en est simple : le texte sous-entend que ces deux communautés se trouvent de l'autre côté de la barrière et ne peuvent donc se trouver à Troumaron. Par ailleurs, la mobilité sociale est perçue comme quasi-impossible. Aux profs qui leur font entrevoir la réussite à travers l'école, les élèves provenant de Troumaron opposent leur scepticisme et leur hargne : « Tout le monde sait que la pauvreté est le plus féroce des géôliers » (ED 26). De son côté la protagoniste Eve se met toute jeune à se prostituer auprès de ses camarades d'école en échange de fournitures scolaires avant d'avoir des clients plus fortunés. Eve est prise dans un cercle vicieux : si elle veut avoir un avenir meilleur, le passage par l'école est quasi obligatoire, et pour pouvoir fréquenter l'école, il lui faut recourir à cette déchéance. Eve, on le notera, est victime d'une triple marginalisation, en raison de sa classe sociale, de son appartenance ethnique et du genre.

La division de classe est doublée par la ségrégation territoriale, Troumaron / Port-Louis centre. La société bourgeoise évoluant dans le centre a parqué ses déchets dans le ghetto de Troumaron. Ce qui explique la violence dont fait preuve Clélio à l'égard de la petite dame au volant du tout-terrain croisée dans le centre-ville. La frustration qu'il ressent par rapport aux inégalités de toutes sortes et aux horizons bouchés l'incite à cette agression.

Il n'est jusqu'à l'usine désaffectée où travaillaient les femmes du quartier qui ne soit le symbole du capitalisme effréné. L'usine a en effet fermé ses portes du jour au lendemain sans donner d'explication ni de préavis à ses employés. Ici encore on voit que le capitalisme fait des victimes sans distinction de communautés ethniques. Les ouvrières sont issues de communautés différentes, comme en témoignent les symboles religieux abandonnés à côté des machines. Est mis à l'index cette fois le capitalisme transnational qui n'hésite pas à anéantir ceux qui, pour une raison ou une autre, ne peuvent suivre le mouvement.

l'usine a fermé parce que ça coûtait trop cher de produire les pulls et les chemises ici. Mon père a dit qu'entre les géants américains et chinois, notre pays était une fourmi qu'on ne remarquait même pas quand on marchait dessus. Tu y penses à deux fois, toi, avant d'écraser une fourmi ? demandait-il ? Ben pour eux, c'est pareil. C'est pas de l'injustice, c'est la logique économique. (ED 70)

Une petite incursion du côté de la littérature d'expression anglaise de ces dernières années nous révèle un traitement analogue de la question du capitalisme et de la classe sociale. Les nantis d'un côté, les démunis de l'autre. Les puissants d'un côté, les subalternes de l'autre. Le communalisme s'y efface devant la lutte des classes et la solidarité féminine que l'on observe entre Eve et Savita y prend une plus grande ampleur. Dans le roman *Mutiny* (2001) de Lindsey Collen, trois femmes enfermées dans la même cellule, Juna (Hindoue), Leïla (Musulmane) et Mama Gracienne (Chagossienne²¹), se donnent la main pour s'organiser contre le pouvoir bourgeois et cela malgré leurs origines ethniques différentes. Un autre trio de femmes—Jumila (Musulmane), Sadna (Hindoue) et Goldilox Soo (Créole chinoise)—se trouve au cœur du précédent roman du même auteur, *Getting rid of it* (1997), traitant de la délicate question de l'avortement ; ces femmes s'entraident par-delà les clivages communalistes à faire face à toutes les dominations. Si ce n'était la systématisme avec laquelle Lindsey Collen distri-

²¹ Habitante des îles Chagos, sur lesquelles la République de Maurice revendique la souveraineté. Les Chagossiens, déplacés par ruse sur le territoire de l'île Maurice, sont considérés comme se trouvant au plus bas de la hiérarchie sociale.

bue ses personnages à travers le spectre ethnique, on pourrait croire que la question de l'origine ethnique est complètement évacuée de ces deux romans. Elle est au contraire posée pour mieux démontrer qu'elle est caduque, que l'origine ethnique n'influe en rien sur les relations de ces personnages. Tout comme dans *Eve de ses décombres* de Devi, certaines ethnoclasses ne sont pas représentées chez Lindsey Collen étant donné qu'elle ne met en scène que les victimes. À signaler que l'auteur est un membre fondateur du parti politique « Lalit » ainsi que de son antenne éducative « Ledikasyon pu travayer » et est engagée dans la lutte des classes et dans la lutte féministe depuis plusieurs décennies.

Un seul exemple et particulièrement complexe à plusieurs égards, de négociation réussie tout autant en ce qui concerne la disparition de barrières ethniques que de mobilité de classe sociale, c'est celui de *La maison qui marchait vers le large* de Carl de Souza (1995) où la légitimité provient de la filiation et du patrimoine. La profondeur généalogique affichée par M. Daronville (Mulâtre) aussi bien que son statut de propriétaire assurent sinon renforcent sa supériorité hiérarchique sur Haffenjee (Musulman), qu'il accepte comme locataire à son corps défendant. Une fois les Haffenjee installés au rez-de-chaussée de la maison de Daronville, ils se mettent, comme les dignes représentants de la communauté indo-mauricienne en général, à rêver d'acquérir cette maison. Pourquoi pas une autre maison, pourquoi celle-là en particulier alors qu'ils savent pertinemment qu'elle est délabrée et qu'elle nécessitera des travaux importants ? Peut-être parce qu'elle est en mesure de leur conférer un certain prestige en leur procurant une affiliation historique, là où une maison neuve ne ferait d'eux que de nouveaux riches. Il s'avère cependant que Daronville nie farouchement à son locataire le droit à la propriété et ce jusqu'au moment où ce dernier le secourt après son agression. *La maison qui marchait vers le large* se résout dans la vente de la maison, c'est-à-dire le transfert du patrimoine d'une communauté à une autre. Cette vente est assortie de directives très précises de la part de Daronville au nouveau propriétaire—ne jamais démolir, ne pas abattre les arbres—ce qui nous fait plutôt penser à une sorte de legs moral même si la transaction est aussi d'ordre commercial. Cet arrangement, riche en symboles, défait le schéma des relations intercommunales basées sur la méfiance et la jalousie. Sans oublier que précédemment, en retour de son aide à un moment opportun, Daronville s'est engagé auprès de Haffenjee à ne pas dénoncer son fils Saïd, complice de son agression, auprès de la police. Au contraire il lui transmet ce qu'il a de plus cher, sa maison ancestrale dont il n'a cessé de vanter l'ancienneté et la solidité. La transaction autorise Haf-

fenjée par la même occasion à grimper l'échelle sociale par l'acquisition d'un bien immobilier.

Le renouveau est là, saturé de complexités. D'une part, l'amitié, la solidarité et l'entraide semblent être les maîtres-mots de l'abolition de barrières ethniques et non l'amour et le mariage tels qu'explorés par les œuvres antérieures. Le mariage mixte est un procédé que la population mauricienne n'est toujours pas prête à envisager comme une option naturelle du vivre-ensemble. Le roman contemporain conçoit des détours pour trouver des solutions compatibles avec les structures de pensée et d'émotions d'aujourd'hui et non les bousculer au nom d'un idéalisme impossible à traduire dans la réalité.

D'autre part, si la littérature démontre dans le discours avant-garde qu'elle a la vocation d'incarner que le fléau du communalisme est en passe d'être jugulé, nous ne pouvons nous en réjouir sans arrière-pensée car ce dernier serait en train progressivement de céder la place à une autre plaie, tout aussi redoutable, consistant en pratiques capitalistes qui transforment les plus faibles en marginaux et en marchandises. Si l'on veut croire dans les indicateurs d'une société mauricienne post-communaliste, il faut en même temps se préparer à gérer un ordre hiérarchisé exclusivement par l'argent et le pouvoir.

Kumari ISSUR²²

Références

- Ananda Devi, *Rue La Poudrière*, Vacoas (Maurice), Ed. Le Printemps, 1997 [1^{ère} éd : Abidjan, Nouvelles Editions Africaines, 1989].
- Ananda Devi, *Eve de ses décombres*, Paris, Gallimard, 2006.
- Appanah-Mouriquand, Natacha, *Les Rochers de Poudre d'Or*, Paris, Gallimard, 2002.
- Boswell, Rosabelle, *Le Malaise Créole. Ethnic Identity in Mauritius*, New York : Berghahn Books, 2006
- Beniamino, Michel, « Roman et ethnicité : voix et voies de l'identité à Maurice », in *Francofonía*, no 48, Bologne, Olschki Editore, 2005, pp. 61-72.
- Charoux, Clément, *Ameenah*, Port-Louis (Maurice), Esclapon, 1938.
- Collen, Lindsey, *Getting rid of it*, Londres, Granta, 1997.
- , *Mutiny*, Londres, Bloomsbury, 2002.
- Eriksen, Thomas, *Communicating cultural difference and identity. Ethnicity and nationalism in Mauritius*, Oslo, Occasional Papers in Social Anthropology, no 16, 1989.
- Hookoomsing, Vinesh, « Les romans de la plantation », in *Francofonía*, no 48, Bologne, Olschki Editore, 2005, pp. 41-59.
- Humbert, Marie-Thérèse, *A l'autre bout de moi*, Paris, Stock, 1979.
- Martial, Arthur, *Sphinx de bronze*, Port-Louis (Maurice), Esclapon, 1935.

²² Responsable du Département de Français, Université de Maurice.

Martial, Arthur, *La Poupée de chair*, Paris, Notre Temps, 1932.

Masson, Loys, *L'Etoile et la Clef*, Port-Louis (Maurice), La Maison des Mécènes, 1993 [1^{ère} éd : Paris, Gallimard, 1945].

Napal, Dayanand, *La ligue des ancêtres trépassés*, Beau-Bassin (Maurice), chez l'auteur, 1978.

Souza, Carl de, *La Maison qui marchait vers le large*, Paris, Le Serpent à plumes, 1996.

Souza, Carl de, *Les Jours Kaya*, Paris, L'Olivier, 2000.

Vaughan, Megan, *Creating the Creole Island. Slavery in Eighteenth-Century Mauritius*, Duke University Press, Durham/London, 2005.
