Représentation du sujet féminin dans les romans francophones de l'Île Maurice et l'archipel des Comores de 1990 à 2020 : entre soumission et désir d'agentivité

by

Sushma Dusowoth

A thesis

presented to the University of Waterloo

in fulfillment of the

thesis requirement for the degree of

Doctor of Philosophy

in

French Studies

Waterloo, Ontario, Canada, 2023

© Sushma Dusowoth 2023

Examining Committee Membership

The following served on the Examining Committee for this thesis. The decision of the Examining Committee is by majority vote.

External Examiner	Dr. Rohini Bannerjee
	Professor
Supervisor	Dr. Valérie Dusaillant-Fernandes
	Associate Professor
Supervisor	Dr. Catherine Dubeau
	Associate Professor
Internal Member	Dr. Nicole Nolette
	Associate Professor
Internal Member	Dr. Tara Collington
	Professor
Internal-External	Dr. David Poreca
	Associate Professor

Author’s Declaration

I hereby declare that I am the sole author of this thesis. This is a true copy of the thesis, including any required final revisions, as accepted by my examiners.

I understand that my thesis may be made electronically available to the public.

Résumé

La présente étude a pour objectif de faire connaître les auteurs moins connus de la région indianocéanique. De plus, il s'agit de démontrer que les écrivains contemporains de la région insulaire indianocéanique ont recours à la littérature pour briser l'image idéale dont les îles sont affublées. Dans la même foulée, ils se posent en critiques pour dénoncer la soumission imposée au sujet féminin qui se dévoile sous l'image de la petite fille, de l'adolescente ou de la femme dans les romans à l'étude. En nous appuyant sur une méthodologie à l'intersection des théories psychologiques, sociologiques et littéraires, cette étude aborde la soumission féminine, telle qu'elle existe dans les sociétés insulaires de l'île Maurice et l'archipel des Comores, et fait l'objet de représentations littéraires par des auteurs issus de ces milieux. Par ailleurs, à travers des stratégies textuelles et narratives, cette analyse démontre que la femme romanesque contemporaine insulaire cherche désormais à se libérer des chaînes qui l'entravent en ayant recours à l'agentivité sous forme de désobéissance, de révolte et de fuite pour atteindre son objectif. Pour cette étude, nous avons élaboré un corpus composé de romans fictionnels d'auteurs masculins et féminins connus et moins connus. Les romans sélectionnés sont : *Le voile de Draupadi* (1993), *Pagli* (2001) et *Le sari vert* (2009) d'Ananda Devi ; *Sensitive* (2003) de Shenaz Patel ; *Blue Bay Palace* (2004) de Natacha Appanah pour l'île Maurice, et, *Le sang de l'obéissance* (1996) de Salim Hatubou ; *Mon mari est plus qu'un fou, c'est un homme* (2006) et *Tonton rends-moi ma virginité* (2015) de Nassur Attoumani ; et finalement *Anguille sous roche* (2016) d'Ali Zamir pour les Comores.

Composée d'une partie méthodologique, et de deux parties analytiques divisées en trois chapitres respectivement, cette étude analyse la mainmise du patriarcat sur le sujet féminin. Nous tenons compte des différentes manœuvres utilisées par le système patriarcal pour encourager la soumission du sujet féminin dans la cellule familiale, le milieu scolaire, la sphère religieuse, l'environnement hospitalier et la communauté. Toutefois, nous démontrons aussi que même dans cette posture soumise, le sujet féminin ne s'avoue guère vaincu et fait appel à l'agentivité pour se débarrasser des chaînes qui l'entravent.

Remerciements

Au terme d'un cheminement pénible et semé d'embûches occasionné par une crise sanitaire inédite due à la COVID-19 et des confinements sans fin à l'échelle mondiale, me voici arrivée à la fin de ce projet de thèse doctorale. Je voudrais exprimer ma reconnaissance envers les personnes et les organismes sans lesquels ce projet n'aurait pas abouti. Tout d'abord, j'aimerais remercier profondément ma directrice de thèse, Dr. Valérie Dusaillant-Fernandes. Son objectivité, ses commentaires et suggestions m'ont permis de porter un regard critique sur un sujet proche de mon cœur et de mes sentiments. En faisant preuve de patience, elle m'a aidée à naviguer dans les eaux troubles de l'océan Indien afin d'arriver à bon port. Mes remerciements les plus sincères vont aussi à Dr. Catherine Dubeau pour avoir si généreusement accepté de porter le chapeau de co-directrice pour ce projet de thèse.

Ensuite, je tiens aussi à exprimer ma profonde gratitude aux membres de mon comité : Dr. Nicole Nolette et Dr. Tara Collington pour leur lecture, leurs questions, suggestions et commentaires lors de nos réunions; Dr. Rohini Bannerjee pour avoir évalué avec bienveillance ce projet de thèse; Dr. David Porreca, d'avoir consenti de lire cette thèse en études françaises.

Sur une note personnelle, je tiens encore une fois à remercier Dr. Tara Collington, celle qui m'a accueillie le premier jour où je suis arrivée au Département d'études françaises à l'Université de Waterloo et qui est demeurée à mon écoute au fil des années, en dépit son calendrier chargé. Mes remerciements les plus sincères vont à Dr. Élise Lepage pour ses conseils et son mentorat ; Dr. Guy Poirier et Dr. Nicolas Gauthier pour avoir été là dans mes moments difficiles ; et au professeur émérite Dr. François Paré sans qui je n'aurais jamais

entrepris mes études de troisième cycle. Merci au corps professoral et au personnel administratif du département pour leur soutien indéfectible.

Sans l'aide de mes ami.e.s, la rédaction de cette thèse n'aurait pas été possible : Rosanne Abdulla, Julien Defraeye, Daniel Matsinhe et Haneesha Bhoyroo. Je chérirai toujours les moments inoubliables que nous avons partagés dans les bureaux et les couloirs de ML, et à l'extérieur du département. Merci aussi pour votre soutien, Nathan Pirie et Kathleen St Laurent.

Je ne peux oublier mon amie Patricia Lee Men Chin qui m'appelait tous les jours pour me forcer à écrire : merci, chère amie.

Lors de la rédaction de cette thèse, mes enfants sont ceux qui ont toujours cru en moi, surtout dans les moments de désespoir où j'étais sur le point de tout abandonner. Thank you for holding my hands and being my cheerleaders.

Finalement, je tiens à faire ressortir que cette thèse n'aurait pas été possible sans les bourses doctorales consécutives de l'Ontario Graduate Scholarship (OGS) et du Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH).

Dédicace

À mes enfants Bhoo, Karishma, Malvika ;

À mon rayon de soleil, Blacky ;

À Emmanuel

Table des matières

Examining Committee Membership ii

Author's Declaration iii

Résumé iv

Remerciements vi

Dédicace viii

Liste des abréviations xiii

INTRODUCTION 1

Le sujet : pertinence, objectifs et originalité 4

Le corpus et sa justification 10

L'organisation de la thèse 16

PARTIE 1 : MISE EN CONTEXTE ET THÉORIES 21

1.1 Quelques définitions : l'insularité, l'iléite, l'indianocéanie 26

1.2 Bref historique du peuplement de l'Île Maurice et des Comores 31

1.3 L'importance du plurilinguisme à l'Île Maurice et aux Comores 35

1.4 Remonter le passé pour comprendre le présent 41

1.4.1 De l'esclavage précolonial jusqu'au début de la colonisation occidentale 43

1.4.2 Revisiter la colonisation et ses répercussions 44

1.4.3 L'engagisme ou l'esclavage sous un autre visage 46

1.4.4 L'entreprise coloniale : double peine pour les femmes 48

1.4.5 Le rêve du colonisé 53

1.5 Post-colonialisme : espace indianocéanique en transition 55

1.5.1 Société non décolonisée des anciennes cultures patriarcales 56

1.5.2 La subalternité : une nouvelle construction de la femme 58

1.6 La littérature francophone de l'Île Maurice et des Comores....62
1.6.1 L'exiguïté littéraire à l'Île Maurice et aux Comores....65
1.6.2 Représentation de la femme dans l'espace littéraire insulaire....67
1.7 La domination et la soumission....70
1.7.1 Les deux versants de la soumission : l'état autonome et l'état agentique....74
1.7.2 Appréhender la soumission sous le prisme de la victime....76
1.7.3 Institutionnaliser la domination masculine....80
1.8 L'agentivité....82
1.8.1 L'agentivité : une intentionnalité subjective....85
1.8.2 Fluidité d'une théorie en construction....87
1.8.3 L'agentivité inassouvie : une agentivité ni positive ni négative....92
PARTIE 2 : LA SOUMISSION....95
Chapitre 1 : Soumission à la violence....96
Introduction....96
1.1 Une enfance bafouée par la maltraitance....99
1.1.1 L'enfant soumis....101
1.1.2 La cellule familiale et l'enfant opprimé....107
1.2 Violence conjugale : une endurance des coups toutes classes confondues....116
1.2.1 Obstination féminine : quand l'amour défie le patriarcat....118
1.2.2 L'adultère et ses conséquences....122
1.2.3 L'institution du mariage : lieu d'oppression féminine....124
1.3 Se prostituer pour survivre....133
1.4 Le milieu hospitalier : violence voilée contre la femme....137
1.4.1 Solidarité masculine et exclusion féminine....141

1.5 Le poids de la religion et la persécution féminine 142
1.5.1 Culpabiliser la femme pour la contrôler 147
1.6 Victimisation de l'enfant à l'école 149
1.6.1 Mises en garde et interdictions 150
Chapitre 2 : Communication muselée 154
Introduction 154
2.1 L'approche communicationnelle 155
2.2 La faillite de la communication 157
2.3 Parole avortée ou la stratégie de dissimulation 170
2.4 Traduire l'indicible du viol : une tâche impossible 173
2.5 Le non-dit ou le secret comme stratégie de survie 179
2.6 La parole et le silence : les revers d'une médaille 185
2.7 Se taire pour parler : ces silences qui en disent long 189
2.8 Le silence des femmes face aux traditions et aux croyances religieuses 193
Chapitre 3 : Aux frontières de la déraison 203
Introduction 203
3.1 De la femme soumise et contrôlée à la femme « folle » 203
3.2 La femme indigne et la mère meurtrière 212
3.3 Évincement de la vie sociale et familiale à l'enfermement 214
PARTIE 3 : L'AGENTIVITÉ 220
Chapitre 1 : L'agentivité et la résistance 221
Introduction 221
1.1 La résistance et l'insoumission : refus de la domination parentale 221
1.2 La résistance aux assignations : pour une déconstruction de l'idéal féminin 229

1.3 Être mère ou pas : une histoire de choix 237
1.4 Prise de parole et agentivité féminine 244
1.5 Subversion de l'autorité maritale 247
Chapitre 2 : La révolte sous toutes ses formes 252
Introduction 252
2.1 Vulnérabilité et révolte infantile 254
2.2 L'affirmation du désir féminin 263
2.3 Négocier l'espace pour vivre sa sexualité 267
2.4 La révolte féminine : aimer jusqu'à tuer 269
Chapitre 3 : La fuite ou l'épreuve inévitable 273
Introduction 273
3.1 Les périls de la fuite 274
3.2 Solidarité féminine et fuite : pour une transmission de l'agentivité 275
3.3 Fuir pour survivre 284
3.4 Fuir à l'intérieur de soi : se réfugier dans l'imaginaire 288
3.5 La quête de la liberté : une agentivité inassouvie 292
CONCLUSION 297
Bibliographie 306

Liste des abréviations

Le voile: *Le voile de Draupadi* (1993)

Pagli: *Pagli* (2001)

Le sari: *Le sari vert* (2009)

Sensitive: *Sensitive* (2003)

Blue Bay: *Blue Bay palace* (2004)

Mon mari: *Mon mari est plus qu'un fou : c'est un homme* (2006)

Tonton: *Tonton rends-moi ma virginité* (2015)

Anguille: *Anguille sous roche* (2016)

Le sang: *Le sang de l'obéissance* (1996)

INTRODUCTION

L'homme a toujours été un voyageur invétéré, cherchant dans ses différents déplacements à assouvir sa curiosité insatiable. Ainsi, les récits de voyage qui remontent aussi loin que l'Antiquité, à l'instar de *l'Odyssée*, nous dépeignent l'image féérique et mystérieuse à laquelle nous renvoient les îles. Tout comme Ulysse et ses compagnons qui bravent les dangers durant leurs aventures et péripéties, les navigateurs d'antan en route pour les Indes passent eux aussi de longues périodes semées d'embûches en mer.[1] L'apparition d'une île revêt alors le charme de la récompense face à l'effort consenti, aux peines endurées et aux espoirs nourris durant les traversées périlleuses. Toutefois, l'image idyllique de l'île se transforme rapidement en obsession et l'espace ilien incarne la terre à conquérir et à dominer, puisqu'elle hante l'imaginaire des hommes. Dès lors prennent naissance les différents mouvements de colonisation dans les îles.[2] Si d'une part la colonisation se fait au détriment des populations autochtones, comme en Haïti, Nouvelle-Calédonie ou Polynésie française, d'autre part l'occupation provoque aussi le déplacement de nombreux peuples venant de différents coins du monde. Comme ces déplacés sont éparpillés dans des espaces insulaires clos d'où ne subsiste aucun espoir de s'en sortir, ils s'ancrent définitivement sur les îles. L'océan Indien n'est pas épargné, et les îles telles que Madagascar, les Seychelles, les Comores, l'Île Maurice, Rodrigues et La Réunion, entre autres, deviennent la terre d'accueil des peuples venus d'Afrique ou d'Asie sous la colonisation française ou britannique. Quoique le but de cette thèse

[1] Pour plus de détails au sujet des différentes expéditions maritimes dans la mer des Indes, consulter Denis Piat, *L'Île Maurice : Sur la route des épices 1598-1810*, Les Éditions du Pacifique, 2010.

[2] Un des romans emblématiques de la période coloniale est *Paul et Virginie* (1966 [1788]) de Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre. Le roman relate l'histoire d'amour tragique entre deux jeunes gens. Les autres thèmes exploités dans ce roman sont liés aux contraintes sociales, à la révolte et à la mort.

ne soit pas d'aborder la colonisation des îles en soi, nous considérons qu'il est important de revenir à l'historique du peuplement de la région insulaire indianocéanique afin d'arriver à une meilleure compréhension de notre sujet principal qui porte sur la représentation du sujet féminin dans les îles francophones de l'océan Indien, notamment à l'île Maurice et aux Comores.

Il nous semble important de contextualiser l'espace insulaire dont il est ici question et de préciser que, dans le cadre de cette étude, toute référence aux Comores dans le contexte littéraire comprend les quatre îles, c'est-à-dire Grande Comore, Mohéli, Anjouan et Mayotte. De plus, nous tenons à faire ressortir d'emblée que notre étude ne tient aucunement compte des divergences politiques au centre des débats entre l'Union des Comores, Mayotte et la France. Nous nous concentrons principalement sur le sujet féminin dans le cadre romanesque dans l'archipel des Comores, parce que les îles partagent la même culture, les mêmes valeurs, traditions et religions.

Décrits comme de petits États insulaires en développement,[3] l'Île Maurice et les Comores ont de nombreux points en commun. Tout d'abord, les îles sont situées dans le bassin de l'océan Indien et partagent le même legs colonial français, même si l'Île Maurice passe sous tutelle britannique en 1810 jusqu'à son indépendance en 1968. L'Île Maurice et les Comores ont vécu des périodes de migrations qui ont vu le déplacement des peuples venus d'ailleurs s'installer dans ces régions. En outre, ces îles sont fortement influencées par les valeurs religieuses et les

[3] Pour une liste des îles formant partie des Petits États Insulaires en Développement (PEID) ou Small Island Developing States (SIDS), consulter le site de l'UNESCO, https://en.unesco.org/sids/about et celui de l'ONU, https://www.un.org/ohrlls/fr/content/à-propos-des-petits-états-insulaires-en-développement

coutumes ancestrales qui y sont ancrées depuis de nombreuses générations. Il convient aussi de préciser que même si l'Île Maurice et les Comores (nous excluons Mayotte ici) sont des îles distinctes situées dans l'océan Indien, elles font partie intégrante du continent africain. De plus, les îles sont membres de la SADC (Southern African Development Community) qui a pour objectif d'œuvrer pour le progrès des pays membres dans différents domaines et de maintenir la paix dans cette partie de l'Afrique.[4] La géographie et l'histoire coloniale de Maurice et des Comores feront l'objet d'une présentation plus détaillée dans la première partie.

Or, tout en reconnaissant que l'Île Maurice et les Comores ont fait d'énormes progrès sur les plans sociaux et économiques depuis l'époque coloniale jusqu'à ce jour, il appert que la situation de la femme, comme le démontrent les romans du corpus à l'étude, demeure toujours problématique. Dans l'espace renfermé et limité auquel renvoie l'île, il paraît parfois plus difficile pour la femme de surmonter les obstacles des inégalités. Pourtant, c'est dans ce contexte à la fois traditionnel et changeant que certains auteurs et auteures francophones offrent des portraits de femmes déterminées à ne plus vivre la soumission et la subalternité, même dans les moments les plus pénibles de leur existence, comme cela se voit dans les romans contemporains de l'Île Maurice et des Comores. Une telle représentation serait peut-être la manifestation symbolique d'une forme d'agentivité féminine dans ces espaces insulaires. Comme le sujet féminin est au cœur des discussions dans notre thèse, nous prenons comme point de départ l'ouvrage d'Eileen Lohka intitulé *La femme cette inconnue : Isle de France, terre des hommes* (2013) qui accorde à la femme la place qui lui est due dans la société

[4] Pour plus de détails sur la SADC et les pays membres, consulter https://www.sadc.int/about-sadc/overview/

mauricienne du dix-huitième siècle. Cet ouvrage aborde la mémoire et l'histoire de l'Île Maurice, tout en retraçant l'arrivée des premières Franciliennes dans l'île. Notre étude s'inscrit dans la continuité de l'ouvrage d'Eileen Lohka en insistant sur l'importance de repenser la place de la femme insulaire dans les romans contemporains. Même si nous n'abordons pas la contribution du sujet féminin dans la sphère économique, nous cherchons à révéler les différents visages sous lesquels la Mauricienne et la Comorienne d'aujourd'hui sont représentées dans l'univers romanesque, car c'est par la mimèsis que l'homme apprend. Par conséquent, cette thèse vise à cerner la représentation de la femme romanesque mauricienne contemporaine face à ses défis, qu'elle soit d'origine hindoue, musulmane, créole, mulâtre ou autre, et le sujet féminin dans les romans comoriens.

Le sujet : pertinence, objectifs et originalité

Notre étude vise avant tout à analyser la représentation des personnages féminins dans leur soumission et leur agentivité au sein des romans d'expression française de l'océan Indien. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, le choix de l'Île Maurice et des Comores s'est imposé du fait que l'expérience coloniale et l'avènement des indépendances[5] permettent de tisser un lien entre ces îles, ce qui constitue un facteur essentiel dans notre tentative de les réunir à l'occasion de cette étude. Connue pour sa production littéraire florissante, l'Île Maurice continue d'être l'objet de nombreuses études, car depuis les années 1990, les auteurs mauriciens et mauriciennes se démarquent par une écriture transgressive où les

[5] Il convient de préciser qu'à chaque fois que nous faisons allusion à l'indépendance des Comores, nous excluons Mayotte.

questionnements sont liés à l'identité de la population mauricienne, au multiculturalisme, au plurilinguisme, à la structure sociale, à la religion, à la place de la femme au sein de la famille et dans la société et finalement à la violence. Les thèses doctorales écrites sur cet espace insulaire comprennent celles de Rohini Reena Bannerjee[6] et d'Emmanuel Bruno Jean-François[7] parmi tant d'autres. Figure de proue dans la recherche sur la femme mauricienne dans les romans francophones de l'île Maurice[8], Bannerjee est à l'origine du néologisme « dévidien[9] » qui fait référence aux romans ou personnages d'Ananda Devi. Bannerjee a fait partie du comité d'organisation et du comité scientifique du colloque *Littérature et linguistique : résistance, résilience, réactualisation* qui a lieu en 2019 à Balaclava à l'île Maurice. Conférencier-invité lors de ce colloque international, Emmanuel Bruno Jean-François s'est longuement penché sur le monde marin et l'insularité dans son intervention. Plusieurs interventions des chercheurs mauriciens et internationaux se sont articulées autour du continent africain ou des îles. Or, comme la recherche se poursuit sur l'île Maurice, le Centre d'études de l'Inde et de l'Asie du Sud (CEIAS) a organisé un colloque en 2018 pour

---

[6] Rohini Reena Bannerjee, *La construction identitaire dans l'œuvre romanesque d'Ananda Devi*, Thèse de doctorat, The University of Western Ontario, 2006.

[7] Emmanuel Bruno Jean-François, *La poétique de la violence dans le récit francophone contemporain*, Thèse de doctorat, The University of Mauritius, 2012.

[8] Nous pensons ici aux articles suivants de Bannerjee : « Transformant le 'cri' de l'exilée en 'chant' de l'indo-mauricienne : l'esthétique littéraire dans *Pagli* d'Ananda Devi » dans Salvatore Bancheri et Danièle Issa-Sayegh (dirs.), *Cross-Cultural Relations and Exile*, Legas, 2005. pp.103-110; "Diasporas of Pain : Re-discovery and Re-writing of Mauritian History in Nathacha Appanah's Novel *Le dernier frère*" in Leslie Boldt, Corrado Federici et Ernesto Virgulti (eds.). *Rewriting Texts Remaking Images : Interdisciplinary Perspectives, Series : Studies on Themes and Motifs in Literature*, Peter Lang, 2010, pp. 15-23; « Daughter Forsaken: La résistance of the Indo-Mauritian girl-child in Ananda Devi's novels » dans Cristina M. Gámez-Fernández et Antonia Navarro-Tejero (eds.). *India in the World*, Cambridge Scholars Press, 2012, pp.123-134, et au dossier co-dirigé avec Karine Schwerdtner, « Les écrits contemporains de femmes de l'Océan Indien et des Caraïbes », *Les Cahiers de GRELCEF*, vol.3, 2012.

[9] Consulter la thèse de doctorat de R. R. Bannerjee, *op. cit.*, p. iii.

commémorer le cinquantième anniversaire de l'Île Maurice.[10] Ethnologue au CEIAS, Mathieu Claveyrolas vient aussi de donner une série de conférences à l'UQÀM en novembre 2022. La deuxième journée de cette série de conférences intitulée « La 'créolisation' de l'hindouisme : le cas de Maurice » s'est consacrée à la religion et au système des castes dans les communautés indiennes à l'Île Maurice .[11]

En plus de toutes ces recherches qui se poursuivent sur le contexte insulaire de l'océan Indien, de nombreux ouvrages sont aussi publiés régulièrement. À titre d'exemple, nous pouvons citer la collection d'articles du volume dirigé par Véronique Bragard et Srilata Ravi, *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité* (2011), où il est question de faire entendre la voix des personnages féminins et des minorités chez les écrivaines Ananda Devi et Nathacha Appanah. Soulignons aussi l'ouvrage de Ritu Tyagi, *Ananda Devi : Feminism, Narration and Polyphony* (2013), qui aborde les différentes stratégies narratives dans les œuvres d'Ananda Devi. Dans *Pages d'histoire d'ici et d'ailleurs* (2013), Benjamin Moutou propose un état des lieux sur l'aventure du sucre, de la condition de la femme et du métissage à l'Île Maurice, alors que l'ouvrage de Rada Tirvassen intitulé *Créolisation, plurilinguismes et dynamiques sociales* (2014) questionne le plurilinguisme dans l'île. *Les langues créoles : Éclairages pluridisciplinaires* (2017), de Pergia Gkouskou-Giannakou et Gudrun Ledegen, en collaboration avec Alex Gauvin, porte sur l'aménagement des langues créoles à l'île de la Réunion, à l'Île Maurice et dans la zone Caraïbe et Haïti. Quant à Markus Arnold, dans *La*

[10] Lors de cette journée de recherche, plusieurs intervenants, dont Françoise Lionnet, Gilles Clément et Patrick Eisenlohr, se sont penchés sur différents aspects de l'Île Maurice. Consulter https://www.ehess.fr/en/node/14447

[11] Consulter https://cerias.uqam.ca/un-parcours-de-vie-dethnologue/

littérature mauricienne contemporaine. Un espace de création postcolonial entre revendications identitaires et ouvertures interculturelles (2017), il se penche sur les œuvres anglophones et francophones de l'Île Maurice où il étudie les thématiques liées à l'histoire, aux vagues migratoires, au métissage, à la violence, à l'identité de la femme et au corps féminin. Les travaux ci-mentionnés démontrent une tendance : les études portant sur l'Île Maurice sont nombreuses et variées depuis les années 2000. En effet, s'il y a un engouement pour tout ce qui a trait à la langue dans l'île, c'est parce que les Mauriciens vivent le plurilinguisme au quotidien. Pourtant, les études sur la société mauricienne prennent aussi de l'ampleur et abordent des sujets brûlants et d'actualité, comme la place de la femme, la différence raciale, le métissage et la religion.

Les îles formant partie de l'archipel des Comores sont un riche terreau où foisonnent actuellement de nombreuses recherches. Ainsi, *Les littératures francophones de l'archipel des Comores* (2017) de Buata B. Malela, Linda Rasoamanana et Rémi A. Tchokothe se penche longuement sur les défis liés à nommer et à cerner l'objet que représente la littérature francophone des Comores, surtout après la séparation de Mayotte des autres îles de l'archipel. Selon eux, comme la plupart des auteurs comoriens « édite[nt] et publie[nt] dans des maisons d'édition dites comoriennes, souvent dirigées depuis la France » (14), leur « double appartenance géographique et identitaire » (14) va provoquer des changements et des évolutions futurs dans le monde littéraire. De plus, *Les représentations sociales des îles dans les discours littéraires francophones* (2018) de Buata B. Malela, Andrzej Rabsztyn et Linda Rasoamanana étudie « les représentations sociales de l'île » (8) tout en exploitant des

thématiques liées à l'exil, à l'insularité, aux problèmes socio-économiques, à l'urbanité et la migration, entre autres. Ces deux ouvrages abordent les contextes géo-politiques et sociaux dans l'archipel des Comores et d'autres îles. Même si la majorité des thèses qui ont été consultées sur les Comores traitent des domaines de la médecine, du droit, de l'anthropologie ou de la linguistique, les recherches et les publications dans le domaine littéraire se poursuivent. À cet égard, Christopher Cosker publie en 2020 son ouvrage, *Lecteurs de Nassur Attoumani. Enjeux d'une réception francophone dans l'océan Indien*, alors que Nadjloudine Abdelfatah se penche sur la voix narrative dans *Qui raconte dans Anguille sous roche d'Ali Zamir? Une analyse de la voix narrative* (2022). Quant à Linda Rasoamanana, son récent ouvrage, *Nassur Attoumani : Du théâtre satirique aux contes pédagogiques (1992-2022)* (2022), met en perspective « l'une des grandes voix de la littérature francophone de l'archipel des Comores » (11), notamment celle de l'auteur Nassur Attoumani.

Pour élargir la recherche en ce qui concerne les études sur le sujet féminin dans les romans francophones de l'Île Maurice et des Comores, la présente étude vise à réunir sous le même chapeau ces deux îles indianocéaniques qui ont la particularité d'avoir en commun un passé colonialiste ayant contribué à réduire la femme au statut de dominée. De plus, comme elles se trouvent dans le bassin de l'océan Indien, ce choix consolide la cohérence géographique de cette étude. Ainsi, nous proposons de nous pencher sur la soumission et l'agentivité du sujet féminin romanesque mauricien et comorien. Bien que plusieurs articles aient été publiés sur la

condition féminine[12], aucune monographie jusqu'à ce jour ne propose d'étude approfondie sur la soumission et l'agentivité de la femme dans le contexte insulaire de l'Île Maurice et des Comores. La présente étude cherche à combler cette lacune à travers l'analyse de romans issus de la littérature indianocéanique.

Cette thèse se propose d'atteindre plusieurs objectifs : (1) élargir le champ de la recherche sur la soumission et l'agentivité des femmes sur l'Île Maurice et les Comores à travers les récits d'auteurs masculins et féminins publiés de 1990 à 2020 ; (2) apporter notre contribution à la recherche contemporaine sur les récits visant à l'avancement de la condition féminine dans un espace considéré comme exigu et périphérique selon la définition de François Paré dans *Les littératures de l'exiguïté* ; (3) convoquer des auteurs francophones, comme Salim Hatubou, Nassur Attoumani et Ali Zamir, pour leur donner plus de visibilité. Par ailleurs, à travers cette étude de romans issus de ces îles, nous nous attelons à montrer les différentes représentations du sujet féminin insulaire romanesque contemporain qui, maintenu dans une position de soumission, est victime d'oppression masculine. Cependant, il appert que tout en dévoilant une

[12] À titre d'exemple, consulter Michel Beniamino, « Écritures féminines à l'île Maurice : Une rupture postcoloniale », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, no. 1, 2008, pp.144-154; Magali Compan, « Mots confiés et identité cachée : Écriture éphémère et narration dans Sensitive de Shenaz Patel », *Nouvelles Études Francophones*, vol. 24, no. 2, 2009, pp.129-144; Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo aborde brièvement l'agentivité féminine dans « Violence et crimes dans deux romans mauriciens : tactiques d'esquive ou stratégies politiques? ». *Voix plurielles*, vol. 17, no. 1, 2020. https://journals.library.brocku.ca/index.php/voixplurielles/article/view/2472 ; Andisheh Ghadheri, « La narration du trauma dans *Pagli* d'Ananda Devi », *South Atlantic Review*, vol. 86, no. 3, 2021, pp.60-73; Sophie Blanchy, « Discours normatifs et images de la femme aux Comores », dans Danielle Jonckers, Renée Carré et Marie-Claude Dupré (dir.), *Femmes plurielles : les représentations des femmes, discours, normes et conduites*, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1999, pp. 89-104; Sushma Dusowoth, « Représentation contemporaine de la femme mahoraise dans l'archipel des Comores : une lecture du roman *Mon mari est plus qu'un fou : c'est un homme* de Nassur Attoumani », *Voix Plurielles*, vol. 19, no. 2.2, 2022, pp.447-459, https://doi.org/10.26522/vp.v19i2.4117.

image soumise de la femme, les romans à l'étude témoignent concomitamment des changements qui s'annoncent dans le contexte littéraire de l'océan Indien. En dépit de la victimisation et des violences subies, la femme romanesque indianocéanique contemporaine tente d'atteindre la reconnaissance et la valorisation de sa personne par le biais de diverses stratégies qui trahissent son agentivité.

Le corpus et sa justification

Dans cette thèse, nous avons réuni un corpus composé de romans issus des littératures de l'île Maurice et des Comores : *Le voile de Draupadi* (1993), *Pagli* (2001) et *Le sari vert* (2009) d'Ananda Devi ; *Sensitive* (2003) de Shenaz Patel ; *Blue Bay Palace* (2004) de Nathacha Appanah ; *Le sang de l'obéissance* (1996) de Salim Hatubou ; *Mon mari est plus qu'un fou, c'est un homme* (2006) et *Tonton rends-moi ma virginité* (2015) de Nassur Attoumani, et *Anguille sous roche* (2016) d'Ali Zamir. Cet éventail de romans met en exergue « la reconquête des voix muselées »[13] des femmes insulaires qui combattent l'exiguïté et les coutumes interethniques et religieuses. La date de publication des romans est un autre facteur déterminant dans la sélection d'ouvrages pour le corpus. À cet égard, la périodisation des romans choisis recouvre les années 1990 à 2020, ce qui permet de classer cette étude dans le 21e siècle et la contemporanéité. Remarquons aussi qu'à partir des années 1990 les auteures mauriciennes sont de plus en plus nombreuses à publier des romans pour révéler l'Île Maurice selon leurs perspectives féminines. De leur côté, les écrivains des Comores parlent au nom de la femme

[13] Consulter Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo, « Liens mères/filles et déconstruction du rôle féminin : un discours sur/de la nation. » Colloque Masculin/Féminin : sexe, genre, identité, Nouvelle-Calédonie, 2011, np, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00907987/document

par le biais de leurs personnages féminins. Comme la soumission féminine et l'agentivité sont les principales thématiques exploitées dans la présente étude, nous avons sélectionné des romans qui traitent de ces deux sujets dans la narration. Or, même si les auteurs et auteures dont les ouvrages composent le corpus à l'étude n'habitent pas tous dans leur île natale respective, ils sont cependant reconnus comme des auteurs insulaires. Les diverses trames narratives, qui situent les romans à l'étude juste avant ou après les indépendances, permettent de conférer une certaine cohérence temporelle au corpus. Dans la même foulée, il est permis de suivre l'évolution de la femme romanesque insulaire face à la soumission qui lui est imposée et de voir comment elle négocie entre les valeurs religieuses et sociales dans sa tentative de se libérer du joug patriarcal dans des sociétés postcoloniales et post indépendances.

Le corpus littéraire de l'Île Maurice est composé de trois écrivaines : Ananda Devi, Shenaz Patel et Nathacha Appanah. Ethnologue de formation, Ananda Devi, née en 1957, est perçue comme une figure centrale et des plus prolifiques de l'océan Indien. Elle compte à son actif de nombreux ouvrages sous forme de romans, nouvelles, recueils et poèmes.[14] Ses ouvrages, qui ont généralement pour toile de fond l'Île Maurice, sont à la fois tragiques et poétiques. Nous y retrouvons certaines thématiques récurrentes, à l'instar des questions liées à l'exclusion, l'altérité et la transgression féminine. Ananda Devi cherche à travers l'écriture de ses romans à dénoncer le climat étouffant d'une société insulaire, qui se fige dans le cloisonnement passéiste. Ainsi, trois romans de cette auteure ont été choisis, notamment *Le voile de Draupadi*

[14] Le dernier roman d'Ananda Devi s'intitule *Le rire des déesses* (2021).

(1993), *Pagli* (2001) et *Le sari vert* (2009). *Le Voile de Draupadi* aborde de front le sujet épineux des mariages de convenances dans la communauté hindoue à l'Île Maurice. Par le truchement de ce roman, Ananda Devi parle du sujet tabou des castes et du poids religieux sur la femme. Le roman *Pagli* relate l'histoire d'amour impossible entre la protagoniste, Pagli, Daya de son vrai nom, et son amant, Zil, le pêcheur d'origine créole. À travers ses nombreuses rétrospections, Pagli, ou Daya, révèle les dessous de la société mauricienne où l'intolérance est palpable entre les différentes communautés. Quant au roman *Le sari vert,* il retrace le cheminement de Kitty, la protagoniste, depuis l'enfance jusqu'à maintenant où elle est désormais âgée de plus de soixante ans. Ayant à sa charge son père mourant, elle trouve finalement la force de s'insurger contre sa tyrannie et son autoritarisme. Contrairement aux autres romans de Devi, ces trois romans comportent des personnages de femmes soumises qui cherchent la voie de l'agentivité.

La deuxième écrivaine est Shenaz Patel, née en 1966. Journaliste de formation, elle est aussi l'auteure de plusieurs romans et de nouvelles. Elle publie dans ses deux langues maternelles, le créole et le français, ainsi que l'anglais. Considérée comme une écrivaine engagée, Shenaz Patel se rapproche du parti politique Rezistans ek Alternativ pour les élections législatives mauriciennes de 2019. Tout comme les autres membres du parti, elle refuse d'inscrire son identité ethnique pour s'opposer au communalisme de la vie politique. Pour cette raison, la formation politique ne peut se présenter aux élections législatives. Shenaz Patel se fait porte-voix des déportés chagossiens à travers le roman *Le silence des Chagos* (2005). Mais, le roman qui a été retenu est *Sensitive* (2003) puisqu'il s'aligne avec notre étude. Le roman *Sensitive*

relate l'histoire d'une petite fille prénommée Anita, qui est victime de diverses formes d'abus aux mains du conjoint de sa mère. Cette dernière n'intervient à aucun moment pour protéger la petite fille contre les coups et les blessures de son conjoint. Le roman s'achève sur une note tragique. En effet, lasse de se soumettre à l'autorité maternelle, la petite fille tue sa mère et le conjoint de celle-ci. Comme notre étude cherche à analyser le sujet féminin insulaire de l'enfance à l'âge adulte, notre choix s'est porté sur *Sensitive* au lieu du *Portrait Chamarel* qui aborde la relation entre homme et femme.

Notre dernière romancière de l'île Maurice est Nathacha Appanah, née en 1973. Elle vit actuellement en France où elle exerce le métier de journaliste. Même si elle a écrit plusieurs romans, celui que nous avons retenu s'intitule *Blue Bay palace* et a été publié aux Éditions de l'Olivier en 2004. Ce roman aborde de front la hiérarchisation sociale régissant la société mauricienne. Il dénonce les pratiques pernicieuses et castéistes qui perdurent et affectent en premier la femme dans l'île. Nous avons choisi de ne pas nous pencher sur d'autres romans de Nathacha Appanah, car ils ne rejoignent pas les thématiques exploitées dans notre étude. Par exemple *Les noces d'Anna* (2009) révèle la relation entre une mère célibataire et sa fille qui est sur le point de se marier, alors que *Tropique de la violence* (2016) se déroule à Mayotte, mais aborde des sujets tels que l'errance des jeunes et l'immigration illégale.

Le corpus comprend aussi trois auteurs des Comores. Ainsi, dans *Le sang de l'obéissance* (1996), Salim Hatubou, qui est décédé le 31 mars 2015, nous présente un ouvrage percutant et dénonciateur sur le sacrifice virginal imposé aux jeunes filles dans l'archipel des Comores. Il s'élève contre la cupidité des parents qui n'hésitent pas à marier leur fille vierge à des hommes

âgés dans l'espoir d'obtenir une bonne dot. Nous avons privilégié ce roman de Hatubou au détriment d'autres ouvrages, car le titre est révélateur du sujet qui est au cœur de la narration. De plus, les autres ouvrages de l'auteur s'éloignent de notre sujet parce qu'ils évoquent la relation difficile entre Mayotte et les autres îles, et parfois la société française telle qu'il la voit. Quant à l'auteur Nassur Attoumani, il est surtout connu pour ses œuvres engagées à travers lesquelles il aborde des sujets controversés comme la polygamie, le viol ou l'inceste. Son roman *Mon mari est plus qu'un fou, c'est un homme* (2004) dénonce la victimisation de la femme ainsi que les abus physiques dont elle est victime au sein du couple. Dans *Tonton rends-moi ma virginité*, il explore le sujet délicat de l'inceste et du viol commis sur les petites filles. Les romans choisis abordent les thématiques à l'étude, alors que son ouvrage *Nerf de bœuf* (2001) situe la trame narrative au 19e siècle et dépeint la relation entre un jeune bouvier africain et son maître blanc. *La fille du polygame* (2000), qui est une pièce de théâtre, ne peut s'intégrer à notre corpus composé exclusivement de romans. Notre dernier romancier pour les Comores est Ali Zamir. Il vit actuellement à Montpellier en France où il est écrivain et chercheur. Pour notre étude, nous avons choisi *Anguille sous roche* (2016). Dans ce roman, Ali Zamir présente le personnage éponyme Anguille qui va briser les barrières érigées autour de sa personne pour vivre sa vie selon ses désirs. Pour ce faire elle a recours à de nombreux subterfuges afin de subvertir l'autorité de son père. À travers ce roman, Ali Zamir dépeint la volonté et le désir de la femme comorienne de s'affranchir de la domination masculine. Notre choix s'est porté sur ce roman, car au moment de l'élaboration du corpus pour cette étude, *Anguille* était le premier roman de Zamir à aborder le sort du sujet féminin aux Comores. Depuis, il a publié trois autres

romans qui exploitent des sujets très éloignés de notre étude, tels que l'amour de jeunesse ou la vie au quotidien.

Le questionnement que pourrait susciter ce corpus se situerait peut-être au niveau de la composition des ouvrages choisis et de leurs auteurs et auteures. Nous avons trois femmes pour l'île Maurice et trois hommes pour les Comores. Il convient de faire ressortir qu'il y a moins de femmes qui écrivent des romans sur notre sujet aux Comores, d'où notre difficulté de trouver des ouvrages d'écrivaines comoriennes pour notre étude. Par exemple, *La perle des Comores-Destin d'Anjouannaise* (2010) de Coralie Frei est un roman autobiographique qui aborde la révolte de la protagoniste contre l'autorité paternelle dans sa quête émancipatrice. Cependant, nous avons choisi de laisser de côté ce roman afin de ne pas briser la cohérence de notre corpus composé exclusivement de fictions. Quant à Touhfat Mouhtare, son premier roman *Vert cru* (2018), nous donne une autre vision de l'islam où le réel côtoie le fantastique. Nous avons choisi de nous en tenir à des œuvres réalistes.

Ainsi, le corpus est constitué d'une bonne représentation de romans qui témoignent de notre souci de mettre en évidence les ouvrages d'auteurs provenant du monde littéraire francophone de l'océan Indien. Cela permet de donner plus de visibilité à des auteurs connus et moins connus, mais dont les travaux témoignent d'une grande qualité esthétique tout en ayant des visées dénonciatrices. Les romans que nous avons choisis pour l'Île Maurice témoignent de la venue de la Mauricienne à l'écriture, car c'est après les années 1990 que nous pouvons noter

un nombre croissant d'œuvres de femmes dans la littérature francophone.[15] De plus, cette panoplie de romans révèle le sujet féminin dans les différentes phases de la vie, c'est-à-dire de la naissance, comme dans *Pagli*, jusqu'à un âge avancé, comme dans *Le sari vert*. Pour les Comores, les auteurs choisis abordent le statut du sujet féminin et le poids religieux concomitamment dans les romans sélectionnés. De fait, cette panoplie d'ouvrages choisis nous offre une ouverture sur la région indianocéanique caractérisée non seulement par son insularité, mais aussi par les spécificités sociales et religieuses qui s'y sont développées au fil des siècles jusqu'à notre époque contemporaine grâce aux différentes vagues migratoires.

L'organisation de la thèse

Il convient aussi de noter que les développements et le progrès économiques dans les îles indianocéaniques ne cessent de croître.[16] Dans cette thèse, nous cherchons à comprendre si le statut de la femme au cœur du roman s'améliore dans cette aire géographique ou bien si elle est toujours reléguée dans une position subalterne? De plus, certains questionnements ne cessent de revenir : est-ce que le sujet féminin romanesque peut vraiment agir pour s'émanciper du joug masculin ? Est-ce qu'il parvient à subvertir l'autorité patriarcale pour s'approprier son agentivité et revendiquer ses droits fondamentaux dans les romans de l'aire géographique à l'étude ? Pour répondre aux questions soulevées dans cette étude littéraire, nous avons choisi de diviser notre thèse en trois parties : une première partie théorique suivie

[15] L'auteure mauricienne Marie-Thérèse Humbert a publié *À l'autre bout de moi* en 1979. Même si elle aborde la thématique du métissage et les problèmes des classes sociales, il n'était pas commun pour la femme mauricienne d'écrire sur la société à ce moment-là.

[16] Wilfrid Bertile fait état du progrès dans les îles Mascareignes et les Seychelles dans l'article intitulé « Mascareignes et Seychelles, archipels créoles de l'océan Indien », *Études océan Indien*, no. 49-50, 2013, pp.1-29. Il se penche sur les changements qui ont eu lieu dans les îles depuis la colonisation.

de deux parties analytiques. La partie théorique et méthodologique sert de tremplin pour revoir l'historique de ces îles, notamment les périodes de l'esclavage et du colonialisme afin « de revisiter l'influence ou le rôle des nations impérialistes sur les peuples colonisés » (Emeric Moussavou 13), et surtout sur le sujet féminin. En remontant dans le passé, nous faisons également ressortir l'impact de l'engagisme[17], une forme de contrat de travail forcé et proche de l'esclavage, sur les femmes à l'Île Maurice. Ensuite, nous faisons appel au portrait du colonisé soumis tel qu'il est décrit par Albert Memmi pour démontrer l'impact de la colonisation sur la population dans les îles à l'étude. Ce faisant, il est possible de voir de quelle manière la subordination du colonisé a eu un impact néfaste sur la femme dans la cellule familiale. Par ailleurs, en convoquant *Peau noires, masques blancs* (1952), de Frantz Fanon, nous démontrons que « l'asservissement » (228) doit cesser afin de briser la chaîne de servitude qui existe dans la relation homme/femme.[18] À cet égard, la femme insulaire de l'océan Indien fait valoir son désir de se libérer des jougs patriarcaux et paternaliste de façon à s'engager vers la voie de la « désaliénation » (Fanon 228). Les théories d'Edward Saïd dans *Orientalism* (1978) servent à expliquer pourquoi aujourd'hui au 21e siècle, le sujet dominé, la femme insulaire dans notre contexte précis, ne doit plus se regarder à travers les yeux du dominant, c'est-à-dire l'homme. De plus, puisqu'il est question de réagir à la subalternité sous un angle féministe, nous utilisons, entre autres, la réflexion de Gayatri Spivak dans *Les subalternes*

[17] Sous le mouvement de l'engagisme, l'émigration officielle des travailleurs indiens vers les îles colonisées débute en 1834. Consulter Kissoonsingh Hazareesingh, *Profil de l'île Maurice*, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1976, pp. 43-44. Le sujet de l'engagisme fait l'objet de plus amples développements dans la Partie I, pp.45-46.

[18] Nous tenons à faire ressortir que quand nous faisons allusion au mot « homme » au sens général, nous faisons aussi référence à la femme. Mais, quand nous établissons une distinction entre le groupe des dominants et des dominées, le mot « homme » se réfère à ceux s'identifiant au sexe masculin et celui de « femme » à celles s'identifiant au sexe féminin.

peuvent-elles parler ? (2009) où elle postule que même si c'est le discours patriarcal et colonial qui rend le sujet féminin muet (98), la responsabilité de se faire entendre et d'agir n'incombe qu'aux femmes.[19] Cette étape est importante parce qu'elle nous permet de mieux comprendre et analyser les personnages féminins dans le cadre romanesque de la présente étude. Nous convoquons aussi l'approche communicationnelle afin de démontrer comment des facteurs externes, tels que l'environnement, le comportement ou même la manière dont un message est transmis peuvent être la source de malentendus ou de désagréments entre les sujets féminins et leur entourage. De plus, en faisant appel au schéma actantiel, il nous est possible de mieux comprendre le rôle des différents personnages romanesques qui tentent d'opprimer ou d'aider le sujet féminin.

Les deuxième et troisième parties de la thèse, divisées elles-mêmes en trois chapitres analytiques respectivement, examinent la soumission et l'agentivité sous le prisme de l'insularité dans les textes du corpus à l'étude. Dans le premier chapitre de la seconde partie, nous abordons toutes les formes de violence (familiale, religieuse, communautaire, institutionnelle) qui poussent les femmes à se soumettre et à se taire. Nos analyses démontrent, entre autres, comment les relations de parenté ou de mariage transforment le corps féminin en « un objet évaluable et interchangeable, circulant entre hommes au même titre qu'une monnaie » (Anne-Marie Dardigna 88). Infériorisée dans un « rapport de pouvoir inégal » (Manon Garcia 91), le sujet féminin de l'océan Indien ne peut que se soumettre aux diktats

[19] Gayatri, Spivak, *Les subalternes peuvent-elles parler?* Traduit par Jérôme Vidal, Éditions Amsterdam, 2009.

patriarcaux. Ensuite, nous abordons le sectionnement de la voix féminine par le biais de la communication muselée (chapitre 2). En plus de faire appel aux stratégies littéraires et narratives pour nos analyses, nous nous appuyons sur divers théoriciens de la communication pour démontrer l'importance que joue chaque personnage impliqué lors du processus communicationnel. Il est important de considérer la communication sous cet angle aussi, car quand un message ne passe pas convenablement entre le sujet féminin et la figure d'autorité qui l'opprime, cela donne lieu à de graves malentendus et des répercussions néfastes peuvent s'ensuivre. Finalement, le dernier chapitre de cette partie se penche sur les raisons pour lesquelles le patriarcat fait usage du langage pour rabaisser la femme et la maintenir dans un état de soumission.

Les trois chapitres qui composent la troisième partie sont consacrés aux combats du sujet féminin insulaire contre son assujettissement. Nous nous penchons sur « l'intentionnalité » (Albert Bandura 13) des personnages féminins, qui même contraints par des conditions socio-économiques, culturelles et religieuses défavorables revendiquent leur agentivité. Ainsi, dans le premier chapitre de la partie 3, comme nous abordons l'agentivité sous le prisme de la résistance féminine, différentes formes de refus et de désobéissance sont étudiées pour démontrer l'opposition subtile des personnages féminins au patriarcat. Ensuite, dans le deuxième chapitre, nous abordons la révolte féminine sous toutes ses formes. Dans ce chapitre, il n'est plus question pour les personnages féminins d'agir subtilement. Au contraire, ils prennent les devants pour aller à l'encontre de l'ordre établi dans la société. Finalement, dans le dernier chapitre de cette partie, il est question de fuite, l'un des derniers recours dans la

survie même des personnages féminins qui se posent comme agents, car devant l'épreuve ils peuvent « combattre, ne rien faire ou fuir » (Henri Laborit 4).

Les emprunts aux théories sur l'agentivité, principalement élaborées d'un point de vue occidental et féministe par Judith Butler (1990, 2002, 2017), Helga Druxes (1996), Judith Kegan Gardiner (1995), Ellen Messer-Davidow (1995) et Barbara Havercroft (1999, 2006) sont adaptées aux configurations sociales et culturelles des îles qui sont fortement imprégnées d'une dimension religieuse (l'islam, le christianisme et l'hindouisme). Ce faisant, nous démontrons que le désir d'agentivité des personnages féminins peut être positif, négatif ou inassouvi. Alors que l'agentivité positive culmine dans la valorisation, la libération et l'émancipation de la femme romanesque, celle qui est négative pousse le sujet féminin à commettre des actes répressifs, comme le meurtre, pour mettre fin à son calvaire. Toutefois, nous qualifions d'agentivité inassouvie toutes les actions entreprises par les personnages féminins avec l'espoir de voir un aboutissement favorable à leur démarche, mais qui tournent au désastre et entraîne leur mort. Étant donné que les personnages féminins ne parviennent pas à mener leurs projets à terme, nous qualifions cette forme d'agentivité d'inassouvie. Aborder la théorie de l'agentivité sous cette exemplarité insulaire s'avère une pierre de touche fondamentale à notre compréhension des défis que les sujets féminins opprimés et marginalisés dans les romans à l'étude sont amenés à relever à l'Île Maurice et dans l'archipel des Comores.

PARTIE 1 : MISE EN CONTEXTE ET THÉORIES

Le nombre croissant de récits abordant des thématiques liées au microcosme insulaire dans l'espace littéraire francophone témoigne de l'intérêt grandissant pour ces régions longtemps considérées comme périphériques, isolées et marginalisées. Remarquons que dans le sillage de la globalisation, les îles sont désormais propulsées à l'avant-plan de l'échiquier mondial pour leur accorder plus de visibilité. L'année 2014 est proclamée comme « Année internationale des petits états insulaires en développement » dans le but d'octroyer à « ces entités juridiques une visibilité politique et médiatique », d'autant plus que « 36 petits états souverains [sont désormais] dotés d'un siège et d'un vote à l'Assemblée générale des Nations Unies ».[20] Repositionnées sur la carte mondiale, les îles revendiquent désormais la place qui leur est due et font entendre leurs voix. L'île revêt aujourd'hui un attrait si particulier qu'elle fait même l'objet d'un champ d'étude scientifique. Ainsi, en 1982, Abraham Moles surnomme d'abord cette discipline comme la *nissonologie* (283). La nissonologie élaborée par Moles propose une « analyse psychologique » dans le comportement des êtres vivant sur les îles et leur rapport à l'environnement îlien.[21] Pourtant, ce terme sera remplacé par *nissologie*[22] en 1992 par Christian Depraetere. Selon Christian Depraetere, « le projet nissologique est également à même de contribuer au réenchantement du monde en ce temps de globalisation en faisant de nous tous des insulaires partagés entre l'unicité de l'île et la multiplicité de l'archipel » (209). Ainsi, le projet nissologique tend à appréhender l'île en tenant compte de l'espace, des îliens dans leur

[20] Consulter Baldacchino, Godfrey et Olivier Dehoorne. « Mondes insulaires : espaces, temporalités, ressources », 2014, p. 2.
[21] Pour plus de détails sur la définition de nissonologie, voir « Nissonologie ou science des îles », 1982.
[22] Sur la définition de cette seconde appellation, voir « Vivre l'Archipel-Monde ou la pensée nissologique illustrée par un texte », *Des monts et merveilles*, http://desmontsetmerveilles.blogspot.com.au/p/lanissologue-ou-science-des-iles.html.

environnement et du discours poétique qui découle de cette alliance entre l'homme et la nature. Grant McCall poursuivra le travail dans cette direction dans une tentative de concrétiser le projet des *Island Studies*. Comme le démontre André Bénédicte dans *Îléité : perspectives littéraires sur le vécu insulaire* (2016), les îles sont désormais étudiées en elles-mêmes « sur leurs propres termes »[23] et replace l'individu et l'écoumène dans un discours poétique pour cerner la spécificité insulaire occasionnée « par des degrés de fermeture (isolement, endémisme, autarcie, immutabilité), d'ouverture (réseau, flux, adaptabilité, porosité) et de rupture (éloignement, revendication, conservatisme, vulnérabilité) » (16).

Cependant, il faut reconnaître que ce champ d'études pose plusieurs problèmes liés principalement à l'image que projette l'île, ainsi qu'à la manière dont elle est perçue. Située autant de l'intérieur que de l'extérieur, toute perception réductrice liée à la superficie de l'île ou de son positionnement géographique entrave grandement l'avancée du développement dans ce domaine. Or, même si André Bénédicte affirme que les *Island Studies* ciblent « l'île en tant qu'objet » d'étude (20), le traitement romanesque de ce topos laisse le champ libre à l'imaginaire dans son exploitation des thématiques d'ordre géographiques ou esthétiques. Afin d'appréhender l'île dans une perspective contemporaine, notre étude propose une analyse littéraire des personnages féminins et se focalise primordialement sur des romans issus de la région indianocéanique, plus précisément l'Île Maurice et les îles de l'archipel des Comores.[24]

[23] Nous traduisons : "on their own terms" (Grant McCall 76).
[24] Nous privilégions le terme « indianocéanique » en nous basant sur les différents développements survenus depuis 2013 sur le concept de l'indianocéanie dans les îles de l'océan Indien. Le questionnement portant sur l'utilisation du terme « indianocéanique » est discuté plus loin dans la partie 1.1.

Vu la richesse des ouvrages produits par un grand nombre d'auteurs mauriciens et comoriens, il est donc légitime de puiser dans l'éventail de romans qu'ils proposent pour entreprendre notre étude sur la représentation littéraire du statut de la femme dans un corpus romanesque issu de l'Île Maurice et l'archipel des Comores.[25] Tous les auteurs de notre corpus revendiquent fièrement leur origine insulaire et se distancient désormais du discours littéraire colonial et passéiste pour aborder des thématiques contemporaines sans les farder à outrance. En effet, dans une tentative de projeter une image plus réaliste des îles, ces auteurs ont choisi de s'éloigner des représentations stéréotypées véhiculées par les voyageurs occidentaux d'antan, qui voyaient dans l'espace insulaire un lieu utopique, une « contrée bienheureuse, l'espace de tous les possibles ».[26] Les auteurs n'hésitent plus à se départir de l'image exotique dont les îles sont affublées afin de donner une autre dimension de la réalité vécue au quotidien par les populations insulaires, plus particulièrement par la femme îlienne, dans un espace largement dominé par le patriarcat. Par conséquent, les romans contemporains donnent à lire l'envers du décor de l'image carte postale rattachée aux îles : l'espace romanesque insulaire est désormais imprégné des thématiques telles que la violence, les conflits, les tensions, les transgressions, les révoltes, l'amour et le couple, parmi tant d'autres. Eileen Lohka, par

[25] La liste que nous donnons des auteurs ayant écrit sur l'Île Maurice ou ceux revendiquant leur mauricianisme n'est certes pas exhaustive, mais comprend les auteurs suivants : Nathacha Appanah, Issa Asgarally, Charles Baissac, Jacques-Henri Bernardin de Saint-Pierre, Catherine Boudet, Marcel Cabon, Malcolm de Chazal, Ananda Devi, Jean Fanchette, Firoz Ghanty, Léoville L'Homme, Bertrand-François Mahé de La Bourdonnais, Marcelle Lagesse, Félicien Mallefille, Édouard Maunick, Savinien Mérédac, Shenaz Patel, Pierre Poivre, Barlen Pyamootoo, Camille de Rauville, Amal Sewtohul, Carl de Souza, Khal Toorabully. Parmi les auteurs comoriens les plus connus il y a Ben Ali, Nassur Attoumani, Abdou S. Baco, Nassuf Djailani, Soeuf Elbadawi, Mab Elhad, Coralie Frei, Salim Hatubou, Alain-Kamal Martial, Mohamed Anssoufouddine, Touhfat Mouhtare, Toihiri Saïndoune, Aboubacar Saïd Salim, Ali Zamir.

[26] Consulter Mustapha Trabelsi. *L'insularité*. Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005, p. 6.

exemple, montre que si « les dépliants touristiques et les visiteurs […] chantent les beautés de l'île, […les] personnages de *Blue Bay Palace*, en contraste, sont pris au piège, acculés, maudits », chez Devi, l'île est perçue comme « un lieu d'isolement » (116) et dans *Sensitive*, Patel offre « une image moins positive de son île natale et des conditions postcoloniales » (Magali Compan) difficiles.[27] Afin de cerner les raisons latentes derrière l'émergence de cette littérature autant dénonciatrice que revendicatrice, cette première partie de notre thèse s'attèle à mettre en évidence les particularités de l'espace indianocéanique et l'impact des différentes vagues migratoires sur le peuplement de cette région, et plus particulièrement sur la femme. En établissant les liens qui subsistent entre le passé et le présent, nous démontrons comment les répercussions de l'héritage colonial se font toujours sentir et influencent le sort des femmes évoluant dans cet espace géographique. De plus, dans cette partie, nous faisons un détour dans l'historique des deux îles pour démontrer les effets de l'esclavage et de l'engagisme sur les populations contemporaines et la manière dont ces deux mouvements affectent toujours le sujet féminin dans la région insulaire de l'océan Indien. Dans la foulée, nous abordons la subalternité qui s'est installée dans cette région. Finalement, nous nous penchons sur les théories portant sur la domination et la soumission avant d'aborder le concept de l'agentivité féminine qui provoque des changements profonds dans cette région indianocéanique.

[27] Consulter Eileen Lohka. « L'Île Maurice des cartes postales et des romans : Une approche écocritique ». *Nouvelles Études Francophones*, vol. 32, no. 2, 2017, pp. 111-123 et Magali Compan. « Mots confiés et identité cachée : Écriture éphémère et narration dans Sensitive de Shenaz Patel ». *Nouvelles Études Francophones*, vol. 24, no. 2, 2009, pp. 129-144.

1.1 Quelques définitions : l'insularité, l'iléite, l'indianocéanie

L'espace insulaire influe directement sur la vie des îliens, premièrement par le positionnement des îles, souvent isolées, et parfois difficilement accessibles. Deuxièmement, les défis contemporains liés aux changements climatiques se répercutent sur l'environnement marin entourant les îles et touchent directement les populations insulaires d'aujourd'hui. Donc, puisque notre étude circonscrit l'aire géographique de l'océan Indien, il est primordial de se positionner par rapport aux concepts de l'insularité et de l'iléite pour dégager les spécificités liées aux topos insulaires. De plus, nous nous penchons aussi sur le néologisme de l'indianocéanisme et montrons en quoi il constitue un concept essentiel/opératoire dans le cadre de cette thèse.

Certains lieux, espaces géographiques ou parcelles de terre sont considérés comme des régions insulaires. Pour cette raison, notre premier questionnement s'articule autour des facteurs qui permettent d'établir l'insularité de certains espaces par opposition à d'autres. Le *Dictionnaire de l'Académie française* définit l'insularité comme étant la « configuration d'un territoire constitué d'une ou de plusieurs îles ; ensemble de caractères propres à un tel territoire, à sa population ».[28] Remarquons, toutefois, que définir le terme « insularité » n'est pas aussi simple que cela pourrait paraître puisqu'il varie suivant les disciplines et domaines d'étude. Dans une tentative de mieux cerner les contours de cette notion aussi insaisissable que fluide, de nombreux chercheurs se sont penchés sur les facteurs définissant l'insularité d'une région en comparaison à une autre. Si pour Françoise Péron, « la spécificité

[28] Pour la définition de « l'insularité », voir le *Dictionnaire de l'Académie française*, 9e Édition, www.dictionnaire-academie.fr/article/A9I1563

insulaire ne réside pas dans un ou plusieurs caractères qui seraient absolument propres aux îles, mais dans interactions multiples de données hétérogènes » (235),[29] pour Roger Brunet, « l'insularité relève d'un souci d'appréciation objective, externe » liée à la taille et à l'isolement de l'île (41). Selon Péron et Brunet, la difficulté réside dans les facteurs permettant de définir l'insularité et « [l]es liens qui les unissent » (François Taglioni 673). Joël Bonnemaison affirme quant à lui que « l'insularité caractérise une forme géographique résultant d'une discontinuité physique majeure qui entraîne l'isolement [de l'île] par rapport aux grandes terres ou aux continents ».[30] Ainsi, la notion de l'insularité nous renvoie à l'idée du positionnement géographique de l'île et de son éloignement par rapport au continent. Notons que la Convention des Nations Unies sur les droits de la mer de 1982 fait mention de l'île comme « une étendue naturelle de terre qui reste découverte à marée haute » (46). En outre, par sa position, l'île est souvent considérée comme un espace périphérique et excentré par rapport au continent, qui constitue quant à lui une grande étendue de terre continue. Toutefois, selon André-Louis Sanguin, même si « l'attrait de l'île tient à sa nature périphérique d'espace topologiquement décentré [, il] n'est absolument pas nécessaire qu'elle soit lointaine ou difficile d'accès ».[31] Cette frontière visible, qui tient dans la discontinuité entre terre et mer, tend souvent à réduire l'île à un état d'isolat. Or, c'est de cet isolement que jaillit le fantasme de l'homme associé à l'espace insulaire. Il faut savoir que le microcosme insulaire féconde

[29] Consulter Françoise Péron. *Des îles et des hommes, l'insularité aujourd'hui*, Édition de la Cité/Ouest-France, 1993

[30] Consulter Joël Bonnemaison. « Vivre dans l'île : une approche de l'îléité océanienne ». *L'Espace géographique*, vol. 19-20, no. 2, pp. 119-125.

[31] Consulter André-Louis Sanguin. *Vivre dans une île : une géopolitique des insulaires*. L'Harmattan, 1997, p. 11.

l'imagination de l'homme d'images porteuses d'espoir et de renaissances.[32] Quand l'île enchanteresse se pare de magie, elle offre à l'être humain la possibilité de « se ressourcer dans l'origine magiquement retrouvée ».[33] En effet, Gilles Deleuze affirme que « rêver des îles, avec angoisse ou joie peu importe, c'est rêver qu'on se sépare, qu'on est déjà séparé, loin des continents, qu'on est seul et perdu — ou bien c'est rêver qu'on repart à zéro, qu'on recrée, qu'on recommence ».[34] L'image bucolique et idyllique, qui se traduit par la nature foisonnant en son sein confère à l'île une dimension symbolique servant à la rattacher au lieu d'origine de la création, au jardin d'Éden. En fin de compte, le traitement romanesque de ce topos donne naissance à une littérature poétique de l'île. Espace microcosmique, l'île produit un imaginaire paradoxal puisque cette masse de terre entourée d'eau qui permet de se cacher ou de se perdre rattache l'homme à la nature tout en le libérant des normes et barrières sociales. Affranchi, l'homme parvient alors à se connecter au mythe des origines et à retrouver le paradis perdu. En outre, l'espace îlien offre une image paradisiaque de conquête qui est aussi perçue comme « un lieu d'utopie morale et sociale ».[35]

Appréhendée comme un lieu d'exil et de fuite sur le plan exotico-littéraire, l'île sera à l'origine d'une abondante littérature insulaire exotique et coloniale. Les îles faisant l'objet de notre étude ne font pas exception à l'image édénique puisqu'au moment de la colonisation,

---

[32] Consulter Eric Fougère. *Les voyages et les ancrages, représentations de l'espace insulaire à l'Âge classique et aux Lumières (1615-1797)*. Les Éditions de Minuit, 1995, pp.7.
[33] Consulter M. Trabelsi, op. cit., p. 5.
[34] Consulter « L'île déserte et autres textes. » *Textes et entretiens 1953-1974*, Daniel Lapoujade (dir). Les Éditions de Minuit, 2002, p.12.
[35] Consulter Daniel Margueron. *Flots d'encre sur Tahiti : 250 ans de littérature francophone en Polynésie françai*se. L'Harmattan, 2015, p. 84.

elles ont fait couler beaucoup d'encre par la beauté et la splendeur dont elles sont dotées. Ainsi, lorsque nous faisons allusion à la notion d'insularité dans cette thèse, nous nous référons aux diverses caractéristiques qui permettent d'identifier une île comme telle et aussi au fait que cette parcelle de terre entourée d'eau se trouve éloignée des continents. Cette notion de l'éloignement et de l'isolat lui confère alors les caractéristiques rattachées à l'insularité.

Nous allons maintenant considérer la notion de l'îléité étant donné qu'elle est intrinsèquement liée à la conception de l'insularité. Si l'insularité nous renvoie d'abord à l'image de l'éloignement et de l'isolement, l'îléité « évoque quant à elle l'idée de rupture » (Bénédicte 28). Toutefois, Bonnemaison affirme que l'insularité se caractérise par la notion de distance qui se ressent sur un ordre spatial, alors que la notion de l'iléîté se rattache à l'essence même de l'origine des îles nées « d'un cataclysme, d'une éruption, d'une cassure avec les grands espaces des continents » (120). L'île, « fille de la rupture du lien, est toujours un peu orpheline. Elle se marque par une ligne brisée, c'est-à-dire par une ligne de côte. Le rivage fait l'île, il lui donne son visage et plus loin sa "substance" » (120). Ainsi, Bonnemaison établit une différence entre « l'insularité » et « l'iléité » en mettent l'emphase sur le fait que, si la première symbolise une sorte d'enferment, tel n'est pas le cas pour la deuxième qui se rattache plus à une condition « d'ordre géologique » (Bénédicte 29). En nous appropriant cette notion de rupture liée à l'iléité, il est alors plus pertinent pour notre étude de nous référer à la rupture historique ayant « précipité le colonialisme » (29) afin d'appréhender la construction sociale de l'Île Maurice et des Comores aujourd'hui. Nous allons donc nous reposer sur les définitions de Bonnemaison qui affirme que « l'insularité caractérise une forme géographique résultant

d'une discontinuité physique majeure qui entraîne l'isolement par rapport aux grandes terres ou aux continents » alors que « l'iléité participe, en revanche, à l'univers de la représentation et de la métaphore, elle ne concerne pas tellement le fait mais la vision » (120).

Dans cette étude, nous privilégions aussi le terme « indianocéanie » en nous basant sur les différents développements survenus depuis 2013 dans la conceptualisation de l'indianocéanisme dans les îles de l'océan Indien. Le bassin de l'océan Indien est composé d'une multitude d'îles qui partagent certes le même environnement marin, mais qui en fin de compte demeurent éloignées les unes des autres. Pour réunir toutes ces îles sous une même bannière afin de promouvoir ces parcelles de terre sur l'échiquier mondial, la Commission de l'Océan Indien a mis de l'avant l'utilisation du terme « indianocéanie ».[36] Lors de son discours le 17 octobre 2014 en marge de la conférence de l'expression indianocéanique, Véronique Espitalier-Noël, Chargée de mission de la Commission de l'Océan Indien, rappelle le lien entre les îles:

> […] à la Commission de l'Océan Indien, nous défendons l'idée que l'indianocéanie est une entité géographique, culturelle et écologique. C'est notre socle commun représentant notre géographie insulaire et notre histoire entremêlée. C'est la rencontre, dans un bassin îlien, de nos peuples qui partagent ensemble un destin commun.[37]

[36] Ce néologisme a vu le jour sous la bannière de la Commission de l'Océan Indien. Étant la « seule organisation d'Afrique composée exclusivement d'îles, [la COI] défend les spécificités de ses États membres sur les scènes continentale et internationale. Bénéficiant du soutien actif d'une dizaine de partenaires internationaux, la COI donne corps à la solidarité régionale à travers des projets de coopération couvrant un large éventail de secteurs : préservation des écosystèmes, gestion durable des ressources naturelles, sécurité maritime, entrepreneuriat, santé publique, énergies renouvelables ou encore culture. » Pour plus sur ce sujet, consulter www.commissionoceanindien.org/conference-sur-lexpression-indianoceanique/

[37] Consulter www.commissionoceanindien.org/conference-sur-lexpression-indianoceanique/

Cette démarche a pour objectif de définir une région de l'océan Indien regroupant des îles spécifiques telles que l'Île Maurice, Rodrigues, les Comores, Madagascar, La Réunion/France et Les Seychelles. Ainsi, lorsque nous nous référons au sujet féminin indianocéanique, cette référence comprend tous ceux qui vivent sur les îles mentionnées précédemment. Toutefois, dans le contexte de cette étude, le sujet féminin indianocéanique correspond plus spécifiquement à ceux évoluant à l'Île Maurice et aux Comores dans le cadre romanesque

1.2 Bref historique du peuplement de l'Île Maurice et des Comores

Le véritable peuplement de l'Île Maurice remonte au moment de la colonisation française, même si l'île a été visitée par les Portugais et les Hollandais antérieurement.[38] En revanche, l'occupation dans les îles Comores remonte aussi loin qu'aux 9e et 10e siècles puisque l'espace est prisé non seulement pour les poissons et les tortues qui s'y trouvent en abondance, mais aussi parce qu'elles offrent aux populations migrantes venant de l'Afrique et de Madagascar un milieu pourvu d'une écologie favorable. Le sol est connu pour sa fertilité « propice au développement agricole et les conditions naturelles sont favorables à son exploitation ».[39] L'île de Mohéli, par exemple, « a des cours d'eaux permanents ou temporaires qui ne génèrent pas de fortes érosions ».[40] Fascinés par ces régions, les voyageurs occidentaux d'antan sont à l'origine de nombreux écrits découlant de leurs expériences. Cette forme de transmission de

[38] Pour plus de détails sur les différentes vagues migratoires à l'Île Maurice, consulter Jean-Claude de l'Estrac. *Mauriciens enfants de mille races. Au temps de l'île de France*. Éditions Le Printemps, 2007, et Jean- Claude de l'Estrac. *Mauriciens enfants de mille races. La période anglaise*. Éditions Le Printemps, 2007.

[39] Consulter Ahmed Said Ali Said. *L'archipel des Comores : milieu insulaire et géopolitique. Géographie*. Thèse de doctorat, Université Michel de Montaigne — Bordeaux III, 2015, p. 51.

[40] *Ibid*, p. 51.

connaissances et d'expériences valorise ces lieux périphériques comme représentant une coupure avec le monde occidental. L'exotisme dont se parent les îles sous la plume de ces voyageurs renvoie au lecteur une image impérialiste et ethnocentrique reposant avant tout sur la différence stéréotypée de l'Autre, c'est-à-dire le non-Européen, en comparaison avec le Soi Européen. Ainsi, l'identité de ceux vivant dans les îles, qu'ils soient esclaves ou déplacés, est construite à partir d'indices, d'interprétations de conduites et de comportements différents de ceux des Européens. Forte de toutes ces données interprétatives, la colonisation massive transforme l'image paradisiaque des îles et provoque un renversement de perspective : l'espace clos et isolé se mue en prison qui peut ultimement conduire à la mort lors de toute tentative de s'en échapper.

Dans l'article « Elles territorialisées par les Ils dans les récits coloniaux à Maurice. Préalable pour des revendications féminines », Vicram Ramharai affirme que « l'histoire du peuplement des îles de l'océan Indien est une histoire de déterritorialisation et de reterritorialisation » (77). En effet, la présence d'artefacts et de poteries africaines permet de dater l'activité humaine aux Comores aussi loin que le 8e siècle. En se basant sur des données et preuves archéologiques, Claude Allibert met en lumière les migrations multiples sur les différentes îles composant l'archipel des Comores.[41] Les Comores ont connu deux formes de colonisation différentes : (1) une colonisation arabo-musulmane au 15e siècle, et (2) une colonisation française qui remonte à 1841. Au moment de la première colonisation documentée, les îles Comores sont déjà

[41] Pour plus de détails sur ce sujet, consulter l'article de Claude Allibert. « L'archipel des Comores et son histoire ancienne. Essai de mise en perspective des chroniques, de la tradition orale et des typologies de céramiques locales et d'importation ». *Afriques*, vol. 6, 2015, http://journals.openedition.org/afriques/1721.

peuplées par les Bantous venus de l'Afrique. Considérés comme inférieurs par les Arabo-musulmans, le peuple comorien est réduit à un état d'assujettissement. Une partie de la population est « vendue comme esclaves aux négriers européens ou encore comme eunuques au service des harems du Proche-Orient ».[42] Selon Adjmaël Halidi, la deuxième colonisation est européenne :

> [La colonisation] française […] remonte en 1841, après que la France ait perdu en 1810 l'île de France, appelée aujourd'hui île Maurice. Les autorités françaises de l'île Bourbon, pour qui Madagascar était devenue inaccessible en raison de la politique xénophobe de Ranavalona 1ère, ont jeté leur dévolu sur l'archipel des Comores, territoire qu'elles espéraient acquérir afin de sécuriser militairement leur commerce avec l'Inde.[43]

À la suite des différentes vagues colonisatrices aux Comores s'établit une hiérarchisation dans les diverses classes sociales. La classe dominante est composée de colons et les indigènes se retrouvent dans la classe marginale et subalterne (Halidi 409). Ce lien entre dominant et dominé du passé entraîne inéluctablement « des effets de subordination constants » (409) qui se ressentent même aujourd'hui dans la société comorienne. Cette subordination s'est aussi transmise au sein de la famille où la femme comorienne subit toujours l'autorité masculine, comme l'attestent les romans de notre corpus.

Contrairement aux Comores, les îles Mascareignes, dont l'île de La Réunion, l'Île Maurice et Rodrigues, sont inhabitées jusqu'au 17e siècle. Elles sont prises d'assaut par les Européens, puisqu'elles sont sur la route maritime vers les Indes. Tout comme les deux autres îles, l'Île

---

[42] Consulter Adjmaël Halidi. « Comores : colonisation, insularité et imaginaire national ». *Les Cahiers d'Outre-mer*, no. 278, 2018, pp. 407-408.

[43] Remarquons déjà un lien étroit entre l'Île Maurice et les Comores. Après avoir perdu l'Île Maurice contre les Anglais, les Français jettent leur dévolu sur les îles faisant partie de l'archipel des Comores (408).

Maurice accueille des peuples venus d'ailleurs par le biais de la colonisation, de l'esclavage et de l'engagisme[44]. Les nouveaux arrivants, en d'autres mots les déplacés, se voient emprisonnés sur ces terres d'où il est difficile, voire impossible, de s'en aller. La terre d'accueil demande à être conquise par les premières générations d'esclaves, de migrants ou de travailleurs engagés dans ces différentes îles, qui se transforment rapidement en une terre de souffrance et d'exil, avant de devenir le berceau d'une population née subséquemment. Petit à petit, les nouvelles générations qui voient le jour dans ces îles ne s'identifient plus à la terre d'origine de leurs ancêtres. Plusieurs raisons sont invoquées pour expliquer la scission qui s'opère entre les descendants d'esclaves et les déplacés de leur terre d'origine. À cet égard, Sudel Fuma affirme que dans les pays où les esclaves sont débarqués, « la séparation avec la terre d'origine est définitive. Ils perdent leurs repères identitaires et sont soumis au rythme concentrationnaire de la vie des camps d'esclaves. La culture d'origine est broyée par le système colonial ».[45] Séparés de leur famille, leur clan ou leur tribu, les nouveaux esclaves se retrouvent complètement dépouillés de leur identité sur une terre inconnue. Les barrières qu'ils doivent surmonter pour survivre dans un environnement marqué par la violence sont innombrables, pour ne pas dire insurmontables. Dans un tel contexte, il est hors de question pour les anciens esclaves de songer à préserver les traditions d'origine quand la survie même de l'être est menacée.[46] En revanche,

[44] Sous le mouvement de l'engagisme, un nombre conséquent d'Indiens émigrent vers les colonies britanniques et « s'engagent en principe pour cinq ans. […] À l'expiration du contrat, il est prévu qu'ils retournent en Inde aux frais des colons ». Consulter Jean-Claude de l'Estrac, *op. cit.*, p. 110. Nous nous penchons plus en détail sur le sujet dans la section 1.4.3, pp. 45-46.

[45] Consulter Sudel Fuma, « La route de l'esclave et de l'engagé dans les îles et pays du Sud-Ouest de l'Océan Indien. Une thérapeutique de la mémoire pour servir une identité créole indocéanique ». *Études Océan Indien,* no. 49-50, 2013, p. 4.

[46] Consulter Véronique Bragard. « Eaux obscures du souvenir : Femmes et mémoire dans l'œuvre d'Ananda Devi ». *Intersecting/Thamyris,* vol.8, 2000, pp. 187-199.

le cas des travailleurs engagés diffère de celui des esclaves, car ils ont contrat de travail qui comprend un salaire. Pourtant, ils sont aussi « surchargés de travail et roués de coups »[47] et vivent dans la précarité. Les premiers mouvements de l'engagisme se soldent par l'échec, car le taux de suicide est élevé parmi les travailleurs engagés dans les colonies. Par la suite, c'est-à-dire en 1842, la négociation de nouvelles conditions de travail plus favorables encourage les travailleurs engagés à émigrer vers les colonies avec leurs familles.[48] Loin de leur patrie, ils préservent leurs langues, défendent farouchement leurs traditions et cultures dans l'espoir de préserver le lien avec la mère patrie. Mais, il faut se rendre à l'évidence que, les descendants qui voient le jour sur la terre d'accueil éprouvent de plus en plus de difficultés à s'identifier à une terre d'origine demeurée au stade de rêve et d'utopie.

1.3 L'importance du plurilinguisme à l'Île Maurice et aux Comores

Ayant connu et vécu la colonisation, l'Île Maurice et les Comores ont vu le déplacement de plusieurs peuples venant de différents pays, voire différents continents. Le peuplement hétérogène des deux îles entraîne immanquablement le côtoiement de plusieurs altérités et langues dans un espace relativement clos et exigu. Couramment utilisées au quotidien, les langues ancestrales favorisent l'identification de chaque individu à son clan, à sa communauté ou à son groupe ethnique et devient le médium au travers duquel la culture, la tradition et les valeurs ancestrales sont préservées.

---

[47] Consulter Jean-Claude de l'Estrac, *op. cit*., p. 115.
[48] Pour plus sur ce sujet, consulter Brinsley Samaroo. « Global Capitalism and Cheap Labor: The Case of Indenture ». *The Palgrave Handbook of Ethnicity*, 2019, pp.1795–1811, https://link.springer.com/referenceworkentry/10.1007%2F978-981-13-0242-8_102-1

L'Île Maurice est aujourd'hui composée d'une population hétéroclite issue du brassage multiethnique de la période coloniale. En effet, comme mentionné plus tôt, l'île n'a connu « aucune occupation humaine antérieure à la colonisation » (Frank Paris 16), et elle est demeurée inhabitée jusqu'au 17e siècle. Les différentes vagues migratoires qui se sont succédé ont radicalement transformé cet espace insulaire. Riche de son héritage ancestral européen, africain et asiatique, elle peut aujourd'hui se vanter d'être un terreau favorisant le foisonnement plurilinguistique dans un espace postcolonial. Le recensement de 1990 utilise la langue ancestrale pour déterminer l'appartenance communautaire et ethnique des Mauriciens. Cette étude révèle l'importance des langues et leurs prédominances à l'Île Maurice. En effet, il s'avère que la communauté indo-mauricienne est divisée en quatre sous-groupes où les langues hindi, tamoule, télégoue et marathi sont utilisées respectivement. Alors que les Franco-Mauriciens s'identifient à la langue française, ceux de la communauté créole reconnaissent la langue créole comme la leur. Les musulmans se démarquent à travers l'ourdou, ou plus récemment l'arabe, alors que les Sino-Mauriciens identifient principalement le hakka ou le cantonnais comme leur langue. Aussi étudié en milieu scolaire et académique, le créole est majoritairement parlé dans l'île, même si le français et l'anglais sont les langues d'enseignement, suivi des langues orientales. La diversité linguistique sert à préserver le legs ancestral de chaque communauté. De ce fait, la communauté indo-mauricienne est toujours grandement ancrée dans les valeurs et traditions du pays d'origine, notamment l'Inde. Les musulmans se regroupent autour des valeurs islamiques du Pakistan ou de l'Arabie Saoudite, alors que les Franco-Mauriciens se tournent vers la France et les Sino-Mauriciens vers la Chine. Le dénominateur commun qui ressort de tous ces pays dont la communauté mauricienne

est issue repose sur le fait que ce sont toutes des sociétés ayant été à un moment donné de leur histoire largement dominées par le patriarcat ou le sont toujours. En outre, les différentes composantes de la communauté mauricienne demeurent toujours figées dans un système passéiste archaïque qui les rattache à leur pays d'origine. Ce rattachement s'effectue par le biais de la langue ancestrale, les valeurs et les cultures de chaque communauté.

Connue pour sa population originaire des quatre coins du monde, l'Île Maurice devrait être un espace favorable au métissage. Cependant, tel n'est pas toujours le cas ; la ségrégation communautaire est plus que jamais palpable dans l'île. En effet, comme le remarque Malcolm de Chazal, « dans cet enfer tropical, personne ne rencontre personne — hors des castes, des familles, des croyances, des franc-maçonneries du sang — tout est TABOU » (10). Les propos de Malcolm de Chazal nous rappellent que même si l'Île Maurice est perçue comme un paradis insulaire pour ceux de l'extérieur ou de passage dans l'île, ceux qui y vivent savent pertinemment bien que par moments, cet espace peut se révéler sous l'image d'un véritable enfer. Pour les étrangers, les touristes ou autres visiteurs, la vision carte postale de l'Île Maurice repose principalement sur le multiculturalisme qui « vante la cohabitation harmonieuse des diverses composantes de la société mauricienne ».[49] Cependant en scrutant la société mauricienne dans sa globalité, il ressort que les fondations de l'île reposent sur « des bases communautaires » (16) étroitement liées à la politique, aux différentes communautés et diverses religions du pays. Même Jean-François concède que « la valorisation des différences

[49] Consulter Julie Peghini. *Île rêvée, île réelle : Le multiculturalisme à l'île Maurice*. Presses Universitaires de Vincennes, 2016, p. 16.

[à Maurice] est entretenue de telle sorte que l'expression des identités prend parfois la forme des comportements exclusifs, fanatiques et marginalisants » (8). Pour cette raison, la langue pratiquée par chaque communauté demeure un contentieux qui entérine la division raciale. Largement utilisée lors des rassemblements religieux, culturels ou autre, la langue ancestrale demeure un élément qui sert à la cohésion de chaque groupe ou communauté. Notons toutefois que même s'il n'y a pas de ghettoïsation linguistique, chaque communauté se côtoie sans nécessairement s'assimiler afin de préserver l'héritage culturel et la langue ancestrale.

Si depuis la colonisation c'est le français qui prime dans le monde littéraire mauricien, la littérature créole « connaît son acte de fondation au début du XIXe et sa phase d'émergence dans la seconde moitié dudit siècle alors que la littérature de la langue anglaise et hindi se produit surtout au XXe siècle » (Ramharai 176). La plateforme littéraire sert à accentuer la visibilité de chaque communauté tout en contribuant à une certaine concurrence linguistique dans l'île. Aujourd'hui, « ces langues d'écriture cohabitent » (Ramharai 176) sur le plan littéraire. Toutefois, le système communaliste lié à la langue se met souvent « au service des membres d'une communauté […] au détriment des autres » (Peghini 16) et sert à établir des barrières ethniques afin d'assurer une division entre chaque communauté. Il est difficile, voire dangereux, de transgresser ces limites linguistiques et communautaires liées à la hiérarchisation de la société mauricienne, où par exemple le Mauricien descendant d'anciens esclaves se trouve au bas de l'échelle sociale alors que les descendants des anciens colons se trouvent au sommet de la hiérarchie.

Le cas des Comores n'est pas éloigné de celui de l'Île Maurice en termes d'histoire et de valeurs culturelles. Les îles comoriennes ont aussi connu et vécu la migration, l'esclavagisme et le colonialisme. La population comorienne résulte de métissages anciens de peuples venus principalement de l'Afrique, de Madagascar et de l'Asie. L'archipel des Comores est ainsi le carrefour des cultures arabes, bantoues, malgaches et indiennes (Linda Rasoamanana 10). Même si les langues principalement utilisées sont le shikomori, le français, le malgache, l'arabe et le kiswahili, entre autres, « les Comores ont trois langues officielles : le français — le pays a été colonie française jusqu'à son indépendance en 1975 —, l'arabe — le pays est de confession musulmane — depuis 1985 et le shikomori depuis 1992 » (Aurélie Chauvet 77). En accordant le statut de langue officielle à ces trois langues, les Comores reconnaissent d'emblée leur importance dans l'archipel. D'ailleurs, l'utilisation de ces trois langues est très spécifique :

> le français est la langue de l'écrit, celle de l'administration, celle de la très grande majorité des ouvrages scolaires à partir du primaire. L'arabe est la langue religieuse, la langue d'enseignement des écoles coraniques et donc la première langue dans laquelle sont alphabétisés les enfants comoriens, ces derniers intégrant ces écoles lorsqu'ils sont âgés de 3 à 5 ans, avant l'entrée à l'école primaire. Le shikomori, enfin et surtout, est la langue première des Comoriens, celle qui apparaît dans toutes les sphères sociales (Chauvet 77).

Le rapport hiérarchique entre les langues est évident et traduit aussi une certaine taxinomie des différentes couches sociales. Étant la langue d'instruction, le français se trouve au sommet de la stratification linguistique, alors que le shikomori est moins valorisé puisque c'est la langue familière. L'arabe détient une place privilégiée. En effet, les Comoriens sont particulièrement fiers de leur ascendance arabe :

> l'islam n'est pas seulement une religion, mais aussi une façon de vivre, de manger, de s'habiller, de penser, d'agir, de se comporter, etc.

> C'est une culture, une civilisation dont la présence dans le pays remonte à plusieurs siècles. Cette civilisation ou plutôt cette 'civilité' est associée à l'arabité (Wadjih S. M. Abdérémane 307).

L'imaginaire comorien associe l'arabité au « musulman raffiné et civilisé » (307). Pour cette raison, considéré comme un véritable mode de vie, l'islam demeure le pilier religieux des Comores, même si les pratiques de l'occultisme et de la sorcellerie sont largement répandues dans les îles. L'islam étant la religion dominante, la société comorienne est largement régie par les lois et les codes islamiques. En effet, les habitants des Comores « suivent l'islam sunnite de rite chaféite ».[50] Dès lors, certaines régions des Comores, à l'instar de Ndzwani, adoptent un choix patrilinéaire en se basant sur une origine très arabisée (9) où les hommes détiennent plus de pouvoirs que les femmes dans les sphères privées et publiques. Cependant, les Comores se différencient de nombreux pays musulmans, car l'on peut observer « une répartition des traits matrilinéaires et patrilinéaires dans les divers domaines de l'organisation sociale comorienne : filiation, héritage des biens, succession aux titres, mode de résidence, détention de l'autorité ».[51] Sous ce régime, la femme détient un certain pouvoir puisque contrairement aux sociétés patriarcales où après le mariage la femme quitte le domicile de son père pour celui de son mari, aux Comores, « le mari réside chez sa femme (résidence uxori-locale), les enfants naissent chez leur mère, et se marient eux-mêmes ensuite uxori-localement » (8).[52]

Tenant compte de tous les facteurs mentionnés plus haut, notamment la colonisation et les configurations sociales, ethniques et religieuses, nous remarquons qu'en dépit de quelques

---

[50] Consulter Sophie Blanchy. « Famille et parenté dans l'archipel des Comores ». *Journal des Africanistes*, vol. 62, no. 1, 1992, p. 7.
[51] *Ibid.*, p. 8.
[52] *Ibid.*

points divergents (par exemple la matrilinéarité et la religion d'état aux Comores), l'île Maurice et les Comores partagent indéniablement d'innombrables points communs permettant de les réunir sous un même chapeau dans cette étude.

1.4 Remonter le passé pour comprendre le présent

Aucune étude, touchant de loin ou de près les anciennes colonies, ne peut s'effectuer sans *a priori* évoquer le passé. En effet, comme l'affirme Edward Saïd :

> l'une des stratégies les plus courantes pour interpréter le présent est d'invoquer le passé. Pas seulement parce qu'on n'est pas d'accord sur ce qui a eu lieu alors, sur ce qu'a été le passé, mais parce qu'on se demande si le passé est vraiment passé, mort et enterré, ou s'il continue, sous une forme différente peut-être (37).

Selon cette affirmation de Saïd, nous ne pouvons prétendre de comprendre le monde autour de nous sans nous référer au passé. Même si certains évènements se sont déroulés et font désormais partie d'un passé marqué par la violence et les révoltes, ils continuent d'influencer le présent. Prenons par exemple les déplacements massifs de population à travers le monde ayant engendré de multiples formes de violence raciale, genrée et épistémique à l'égard de la communauté Noire, des personnes de couleur et des femmes. Ce n'est qu'en remontant dans le temps, qu'il nous est possible aujourd'hui de comprendre l'impact de ce déracinement sur les descendants des déplacés et de trouver les solutions qui s'imposent.[53] Pour sa part, l'historien Serge Gruzinski affirme que les historiens ont eux aussi « tendance à lire les époques passées comme le fruit d'un mouvement linéaire » (52) où chaque nouvelle étape est

[53] Le mouvement du Black Lives Matter à la suite du décès de Georges Floyd aux mains des policiers aux États-Unis en 2020 témoigne de cette tension héritée du passé colonialiste lié à la subordination d'une communauté à une autre.

en fait liée aux étapes précédentes. Compte tenu du contexte historique des îles de l'océan Indien, il s'avère que la colonisation massive dans cette région a engendré une relation de domination entre maître et esclave. Les colons régnaient en maître sur les propriétés sucrières et exerçaient une domination totale sur leurs esclaves et ensuite sur les travailleurs engagés. Humilié dans cette position de servitude, l'homme colonisé n'a pas hésité à simultanément répliquer ce modèle à l'intérieur de la cellule familiale et s'est attelé à affirmer sa suprématie sur la femme. Pour mieux comprendre cette relation effet-miroir entre dominant et dominé, il nous semble important de faire une brève incursion dans l'historique de l'entreprise coloniale européenne dans le monde afin de situer les défis et enjeux qui en ont découlé globalement, surtout dans les pays anciennement colonisés en ce qui concerne la condition féminine dans le passé et aujourd'hui. Ce détour historique nous permettra de mieux appréhender les facteurs conflictuels et violents ayant contribué à l'émergence des sociétés postcoloniales ainsi que la place accordée à la femme, plus précisément dans le contexte insulaire indianocéanique, puisque comme le dit avec justesse Saïd, « passé et présent s'éclairent mutuellement » (38). Ramharai affirme d'ailleurs que pour les anciens colonisateurs, « leur conception de la femme s'inscrit donc dans une mentalité coloniale et patriarcale et dans les valeurs religieuses occidentales » (79). Lors de notre étude nous démontrons qu'effectivement cette influence « patriarcale » et « occidentale » se fait toujours sentir dans la société contemporaine de l'île Maurice et des Comores et continue de se répercuter sur le présent de la femme dans cette région, et d'informer les représentations littéraires qui en sont faites.

1.4.1 De l'esclavage précolonial jusqu'au début de la colonisation occidentale

L'esclavage, défini comme « [l'] état d'une personne ou d'une collectivité soumise au pouvoir tyrannique d'une autre personne ou d'un groupe de personnes dans l'ordre politique et social »,[54] ne date pas d'hier. Cette pratique peut être retracée aussi loin que la Mésopotamie antique où les écrits sur l'esclavage de l'époque sont inscrits dans le Code de Hammurabi.[55] Parmi les esclaves renommés de l'antiquité, notons la présence du fabuliste grec Ésope, du Latin Térence ou même du philosophe Épictète. Au fil des siècles, l'esclavage connaît un déclin en Europe en partie dû à la montée du christianisme. En revanche, durant la même période, bien établie dans la région géographique de l'océan Indien, la traite des esclaves continue d'être un commerce lucratif. Fuma concède que « bien avant l'arrivée des Européens et de leurs pionniers, les Portugais à la recherche d'une route maritime des épices en contournant le sud de l'Afrique, les Indo-Mélanésiens, les Indiens, les Chinois et les Arabes sillonn[ent] déjà l'océan Indien, pratiquant le commerce des objets artisanaux en provenance de leur pays mais aussi la traite des esclaves en direction du Monde arabe et de l'Asie » (1-2). Fortement présents dans cette zone géographique, les Arabes font du commerce et y débarquent « des Africains, esclaves ou libres, qui constituaient le noyau ancien du peuplement de Madagascar et celui de l'archipel des Comores » (3). La majorité des esclaves travaillent dans les champs alors que les autres sont des « domestiques » (3) chez les riches propriétaires. En revanche, les femmes ont une importance différente : elles sont « particulièrement

[54] Voir plus sur la définition de l'esclavage selon le *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*, www.cnrtl.fr/definition/esclavage.

[55] Le Code de Hammurabi est un texte juridique babylonien datant d'environ 1750 av. JC. La stèle contenant presque la totalité du code est aujourd'hui exposée au musée du Louvre à Paris.

recherchées pour alimenter les harems [et] représentent un produit de qualité négocié à des prix forts par les négriers arabes » (2). Depuis le début de la migration aux Comores, le statut de la femme s'avère problématique. En effet, la femme, ou plutôt son corps est recherché, négocié et payé pour remplir les harems. Sa présence est semblable à celle d'un objet pouvant être marchandé. Mais, lorsque la colonisation occidentale prend de l'essor dans le bassin de l'océan Indien, cela provoque des changements d'ordre économique et commercial. Petit à petit, les Arabes perdent leur pouvoir commercial en faveur des Occidentaux, qui à leur tour prennent possession du canal de Mozambique et des îles Mascareignes. Dans la même foulée, la colonisation modifie considérablement la configuration du peuplement de cette région.

1.4.2 Revisiter la colonisation et ses répercussions

Colonisateur invétéré, l'homme est toujours prêt à faire usage de la force pour s'emparer des terres et des biens de son voisin. L'histoire de l'Europe témoigne du désir humain de dominer soit au nom de la suprématie guerrière (la France et l'Angleterre lors de la guerre de Cent Ans),[56] soit au nom de la religion (les Croisades).[57] À la Renaissance, les puissances occidentales comme l'Espagne et le Portugal engagent de grandes expéditions navales pour accroître leur pouvoir et trouver des ressources à exploiter (Gérard Leclerc 19). En s'aventurant hors des confins terrestres, les Espagnols et Portugais découvrent de nouveaux horizons et élargissent leurs territoires respectifs. Dès lors, les premiers captifs africains sont

[56] André Castélot et Alain Decaux. *Histoire de la France et des Français*, Tome 3. Librairie Plon, 1971. La guerre de Cent Ans oppose les rois de France aux rois d'Angleterre pour la possession du royaume de France. Le conflit qui est entrecoupé de trêves, débute en 1337 et s'achève en 1453.

[57] André Castélot et Alain Decaux. *Histoire de la France et des Français*, Tome 2. Librairie Plon, 1971. Les Croisades qui sont de véritables expéditions militaires organisées par l'Église au Moyen Âge ont pour objectif de délivrer la Terre Sainte et de récupérer l'accès aux lieux de pèlerinage chrétiens.

déportés vers les colonies portugaises de Madère et du Cap Vert. Or, même si « Portugais et Espagnols ont été les premiers aux découvertes qu'ils défendront farouchement » (Hubert Deschamps 12), d'autres nations européennes, telles que la France et l'Angleterre, ne tardent pas à leur emboîter le pas. Ces expéditions marquent la première étape de la colonisation européenne intercontinentale et atteignent un point culminant vers le milieu du 19e siècle. L'expansionnisme européen perçoit alors les nouvelles terres, c'est-à-dire les terres récemment découvertes, comme des territoires à dominer, puisque le potentiel d'enrichissement pour l'Occident est immense, comme le souligne Françoise Lionnet : « les colonies insulaires furent visitées, colonisées, et échangées comme des pions dans le jeu de l'expansion coloniale ».[58] Les îles colonisées deviennent de véritables pions changeant de mains au gré des victoires et des défaites des pays européens. De plus, l'instauration et la progression de la religion chrétienne prennent un nouvel essor dans ces espaces nouvellement conquis et colonisés. L'avancement religieux favorise simultanément la division entre les peuples venant de différents continents. La division religieuse et raciale qui s'ensuit facilite l'expansion des différents mouvements colonialistes dans le monde. La violence et la destruction font partie de l'entreprise coloniale et le recours à la traite négrière, pour se procurer la main-d'œuvre nécessaire en vue d'exploiter de nouvelles terres est largement répandue dans les îles. Le commerce triangulaire et la traite provoquent le déplacement de plusieurs populations africaines vers les continents américains et les îles éparpillées dans les océans Atlantique, Pacifique et Indien. Par conséquent, la rivalité, pour la suprématie territoriale des terres

[58] Nous traduisons : « the island colonies were visited, settled and traded like pawns in the game of colonial expansion » (Françoise Lionnet 217).

nouvellement conquises lors de la colonisation de l'Île Maurice et des Comores créé un climat de conflit perpétuel où les batailles navales se succèdent les unes après les autres. L'instabilité politique dans les îles et leurs alentours se répercute indéniablement sur le contexte social et ne contribue guère à l'amélioration du statut de la femme dans ces régions.

1.4.3 L'engagisme ou l'esclavage sous un autre visage

Les changements occasionnés par les révoltes dans les îles provoquent des difficultés inattendues. Après l'abolition de l'esclavage en 1833 et 1848 dans les colonies (Fuma 4), les anciens esclaves retrouvent la liberté et désertent les propriétés sucrières. Pour pallier le manque de main-d'œuvre dans les plantations, « des formes dérivées se substituent à l'ancien système [d'esclavage] sous les appellations d''engagisme' ou de 'coolies trade' » (Fuma 5). Sous le système de l'engagisme :

> plusieurs millions de travailleurs [provenant de l'Afrique et de l'Asie] émigrent pour les colonies européennes d'Amérique, du Pacifique et de l'océan Indien. En échange de la promesse d'une meilleure vie, ils signent un contrat d'engagement dont la durée varie selon l'origine et la colonie d'accueil. Souvent comparé à la traite, le système dont les abus sont visibles s'éteint progressivement à la veille de la Première Guerre mondiale.[59]

Alors que pendant la traite, des familles entières sont décimées et séparées, le déplacement sous l'engagisme s'effectue différemment. Au départ, il existe une disparité entre le nombre d'hommes et de femmes recrutés à l'Île Maurice et en Guyane britannique, où la même formule

[59] Pour mieux comprendre le système de l'engagisme, consulter aussi Virginie Chaillou-Atrous. « L'engagisme dans les colonies européennes au XIXe siècle ». *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*, Sorbonne Université, 2020, (np) www.ehne.fr/article/leurope-les-europeens-et-le-monde/travail-et-migrations-forces-dans-les-colonies-europeennes/lengagisme-dans-les-colonies-europeennes-au-xixe-siecle.

est adoptée, c'est-à-dire « une femme pour dix hommes ».[60] Le rôle de la femme engagée est limité puisqu'elle doit se contenter du « lavage et de la cuisine ».[61] Après un arrêt temporaire dans le recrutement des travailleurs engagés en 1939, des réformes sont apportées pour prévenir les abus et adresser le taux élevé de suicide dans les colonies. Pour combler l'écart entre les genres, « des primes étaient offertes aux familles migrantes ».[62] Alors que sous la formule précédente les hommes se retrouvent en surnombre comparé aux femmes, la nouvelle formule assure un certain équilibre de genre pouvant favoriser la stabilité dans les îles. Comme vu précédemment, dorénavant, ceux qui veulent se déplacer peuvent le faire avec leur famille.

Cependant, la traversée maritime ne se fait pas sans heurts pour les femmes. En effet, pour Samaroo « avant l'expérience coloniale, elles étaient souvent victimes d'abus sur les navires par des marins, des topazes (nettoyeurs) et d'autres compagnons de bord. Sur les propriétés, elles étaient maltraitées par des sirdars, des surveillants blancs, et d'autres personnes en position d'autorité ».[63] En se retrouvant dans une position de vulnérabilité sur les vaisseaux assurant le voyage en mer, la femme devient la cible d'abus, de violence et de maltraitance. Une fois dans l'île, elles travaillent aux côtés des hommes, sont abusées par ceux en position d'autorité et perçoivent un salaire plus bas. De plus, la tâche de s'occuper des enfants et de leur éducation leur échoit après une journée de travail dans les champs. Même si elles sont loin de la terre d'origine, les femmes deviennent les gardiennes de la tradition et de la culture :

---

[60] Nous traduisons : "one woman for every ten men" (Brinsley Samaroo 1802).
[61] Nous traduisons : "washing and cooking" (Gaiutri Bahadur 79).
[62] Nous traduisons : "bounties were offered to migrating families" (Samaroo 1802)
[63] Nous traduisons : "prior to the colonial experience, they were often victims of abuse on the ships by sailors, topazes (cleaners), and other shipmates. On the estates they were abused by sirdars, white overseers, and other persons in authority" (Samaroo 1804)

> [elles] étaient le moteur de la reconstitution de leur culture par le maintien de l'identité ancestrale dans des sociétés en formation telles que l'île Maurice, le Natal, la Réunion ou le Suriname. Ce sont elles qui ont insisté de maintenir les rites de passage pour leurs enfants. À ces occasions, les principales chanteuses étaient les femmes qui préservaient les chants et les melodies transportés de l'Inde.[64]

Déracinées, souvent humiliées et rabaissées, les femmes restent autant qu'elles le peuvent les passeuses des valeurs et rites ancestraux. De cette manière, les pratiques du pays d'origine se transmettent d'une génération à une autre. Pour autant, les codes patriarcaux visant à maintenir la femme dans sa posture de subalterne sont aussi perpétués dans l'espace géographique des îles colonisées.

1.4.4 L'entreprise coloniale : double peine pour les femmes

Le système colonial mis en place dans les terres conquises depuis peu entraîne inéluctablement diverses formes de violence affectant indistinctement les hommes et les femmes de la population des déplacés. Deux groupes coloniaux émergent du fait colonial : le colonisateur et le colonisé.[65] Si pour Frantz Fanon « le monde colonisé est un monde coupé en deux »,[66] la relation de pouvoir engendrée par la colonisation travaille, selon Aimé Césaire, « à déciviliser le colonisateur, à l'abrutir au sens propre du mot, à le dégrader, à le réveiller aux instincts enfouis, à la convoitise, à la haine raciale, au relativisme moral ».[67] Ainsi, pour Fanon la

[64] Nous traduisons : "[they]were the driving force behind reconstitution of their culture through maintenance of the ancestral identity in formative societies such as Mauritius, Natal, Reunion, or Suriname. They were the ones who insisted on the maintenance of the *rites de passage* for their children. On these occasions the leading singers were the women who preserved the chants and melodies transported from India" (Samaroo1805).
[65] Nous privilégions l'usage du masculin neutre du substantif « colonisé » pour faire indistinctement référence aux hommes ainsi qu'aux femmes victimes de la colonisation dans les anciennes colonies.
[66] Consulter Frantz Fanon. *Les damnés de la terre*. Librairies François Maspero, 1968, p. 7.
[67] Consulter Aimé Césaire. *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine, 1970, p. 12.

division qu'engendre la colonisation sert d'abord à établir des différences entre colonisateur et colonisé dans le but de permettre au colonisateur de justifier l'entreprise coloniale (24). La hiérarchisation raciale s'enracine profondément dans les pays colonisés et amplifie la supériorité d'une race sur une autre. Partant de ce constat classificateur, Césaire affirme, quant à lui, que la colonisation révèle le colonisateur sous un jour nouveau : il perd son humanité et revêt le manteau de l'oppresseur (12). Ce nouveau rôle qu'il s'attribue concourt à dégrader le colonisé tout en le déshumanisant. Le colonisateur perçoit alors le colonisé sous un angle nouveau : c'est un être inférieur, qui a besoin d'être dominé, pour ne pas dire dompté. Par conséquent, si le colonialisme provoque la métamorphose du colonisateur, il entraîne dans la foulée l'émergence d'une nouvelle identité chez le colonisé. Dévirilisé et dépouillé de ses attributs masculins vis-à-vis du colonisateur, le colonisé se sent rabaissé dans sa dignité d'homme. Il symbolise l'image du masculin rabaissé dans une posture soumise. Pour se réhabiliter en tant qu'homme, il ne lui reste plus que le choix de répliquer le modèle de domination dont il a été lui-même victime sous l'emprise du colonisateur. Comme la cellule familiale est le lieu où il peut exercer cette domination, il cherche sa proie à son tour. La femme se révèle la victime la plus proche et sur laquelle il peut extérioriser sa colère et sa frustration.

Dans son ouvrage canonique intitulé *Portrait du colonisé* (1957), Albert Memmi brosse le portrait du colonisateur dans l'essai qui précède le portrait du colonisé. Selon la description que Memmi nous donne du colonisateur, ce dernier est quelqu'un qui a reçu la bénédiction de son pays d'origine pour aller s'installer en colonies, que ce soit sur les continents américains, africain, asiatique ou dans les îles découvertes depuis peu. D'emblée, il s'octroie une place de

supériorité au sein de la population autochtone ou de déplacés. En imposant ses lois, sa foi et sa culture, le colonisateur cherche avant tout à se débarrasser de ce qu'il qualifie de barbarisme local. Memmi affirme que quand le colonisateur se retrouve en colonie, il « découvre l'existence du colonisé et du même coup son propre privilège » (32). En effet, confronté à ces autres cultures qui lui sont complètement étrangères, il réalise que même s'il n'est plus dans son pays d'origine, c'est lui qui détient néanmoins le pouvoir entre ses mains. De même, il prend conscience des différences raciales et culturelles qui subsistent sur d'autres continents. À cet égard, il s'autorise à exercer une domination sur ceux que la colonisation qualifie d'étrangers, en d'autres mots les non-Européens. Cependant, cette cohabitation, réelle et inévitable, entre le colonisateur et le colonisé ne se fait pas sans heurts : le colonisateur réalise qu'il appartient à la catégorie de « privilégié non légitime » (64) puisqu'il n'est pas dans son pays, alors que le colonisé, qui « est exploitable à merci et non protégé par les lois de la colonie » (32), est quant à lui réduit à l'assujettissement et à la misère. Ainsi le colonisateur, qu'il soit grand ou petit, se retrouve en position de suprématie par tous les privilèges qui lui sont conférés. Selon Albert Memmi, un grand colonisateur se trouve au sommet de la hiérarchie administrative coloniale, alors qu'un petit colonisateur est quant à lui relégué au bas de l'échelle hiérarchique. Nonobstant cette hiérarchisation, le « grand » ou le « petit » colonisateur bénéficie des privilèges découlant de sa supériorité supposée et peut d'emblée exercer sa domination sur le colonisé. Procédant à une analyse de l'attitude raciste, Memmi démontre trois éléments invoqués par le colonisateur pour justifier son acte de domination. Dans l'urgence du moment, il devient impératif pour le colonisateur de « découvrir et mettre en évidence les différences entre [lui] et [le] colonisé » (76).

À cet égard, la tâche fondamentale pour justifier la colonisation consiste à mettre en évidence tous les critères de différenciation entre le colonisateur et le colonisé. Or, la différence flagrante ne se situerait pas uniquement sur les plans « historique » et « sociologique », mais surtout « biologique ». En effet, selon un premier bilan établi par le colonisateur, « ils ne sont pas beaux, le corps et le visage du colonisé » (Memmi 111). Poursuivant son examen, le colonisateur déclare avec autorité que c'est lui qui « a l'immense mérite d'éclairer les ténèbres infamantes du colonisé » (79). Ainsi, la tâche qu'il s'octroie de civiliser le colonisé suffit, à elle seule, à justifier la colonisation aux yeux du colonisateur. En se basant sur « ce nouvel ordre moral » (80), il se pose, selon sa perspective, en tant que sauveur du colonisé, et non pas comme son oppresseur. Tout ce qui se rattache au colonisé, que ce soit en termes de culture, de sociologie, d'esthétisme ou de géographie, entre autres, est perçu d'un angle inférieur. Cette dévalorisation, autant sociale que culturelle, contribue à rabaisser le colonisé non seulement dans son statut vis-à-vis du colonisateur, mais aussi à ses propres yeux. En outre, si la colonisation réveille les instincts de domination enfouis chez le colonisateur, elle fait aussi émerger un nouveau visage du colonisé, que nous allons esquisser plus bas.

Dans une tentative de justifier la colonisation dans le passé, les colonisateurs ont mis en avant plusieurs stratégies pour se donner bonne conscience et se disculper des atrocités commises au nom de cette doctrine. Les études postcoloniales entreprises à la suite des indépendances révèlent les diverses stratégies dont ont fait usage les anciens colonisateurs pour assujettir les peuples dominés autour du globe. La première consiste à établir une division entre le Soi européen et l'Autre colonisé, c'est-à-dire le non-Européen, pour mettre en évidence les

différences qui peuvent subsister entre les peuples afin de justifier la colonisation. Pour mieux comprendre l'avènement du Soi et de l'Autre, nous nous référons à Edward Saïd, qui s'est longuement penché sur la problématique soulevée par la construction de l'Autre dans son ouvrage *L'Orientalisme.* Selon lui, la domination européenne s'est d'abord effectuée par le biais des stratégies discursives ayant pour but de démontrer le savoir et la connaissance des Occidentaux sur ceux qu'ils nommaient alors les Orientaux. Ainsi, au moment de la colonisation, les Européens considèrent que « le monde est composé de deux moitiés inégales, l'Orient et l'Occident » (Saïd 25). Les Occidentaux s'investissent de tous les pouvoirs et réduisent au silence tous ceux qui ne s'identifient pas à eux, en l'occurrence les Orientaux. Ce faisant, ils s'octroient le droit de parler à leur place. Pour les Occidentaux, les Orientaux « sont une race sujette, dominée par une race qui les connaît, et qui sait ce qui est bon pour eux mieux qu'ils ne pourraient eux-mêmes le savoir » (49). Le colonisateur s'arroge le droit de gouverner le colonisé et de lui dicter sa vie puisqu'il se croit supérieur à lui. Dès lors, de cette opposition binaire entre supériorité et infériorité émerge une déconstruction sociale de l'identité du colonisé.

La construction de l'Autre non occidental, découlant de ce rapport de force, catégorise les colonisés sous un visage uniforme. Qu'ils appartiennent indistinctement aux continents africain, américains ou asiatique, les colonisés se voient affublés de certains attributs servant à les cantonner dans une image réductrice d'eux-mêmes. Au fur et à mesure, cette image se transforme en un « portrait-accusation » faisant état de la « paresse » (Memmi 83) légendaire du colonisé et se répand dans les colonies. Par conséquent, les colonisateurs se concertent pour

affirmer que le colonisé est un être oisif et paresseux dont le côté « débile » (85) l'exclut *de facto* de toute responsabilité. À cet égard, au lieu d'être apprécié pour sa différence, il est plutôt décrit comme un être carencé, « qui n'est pas ceci, qui n'est pas cela » (86). Comme l'affirme Memmi, il n'est point décrit pour ses qualités, mais pour son « manque psychologique ou éthique » (86). Par conséquent, à force d'être confronté à une image redondante et dépréciative de lui-même, le colonisé finit par se soumettre à ce jugement et accepter la dévalorisation de son être. En s'assignant au rôle que lui dicte le colonisateur, il contribue à créer le lien tant destructeur que créateur qui l'unit à ce dernier. Le lien entre le colonisateur et le colonisé est destructeur et créateur parce que cette nouvelle relation donne naissance à de nouvelles entités des deux côtés.

Perçu à travers les yeux de son persécuteur comme un être carencé, petit à petit, le colonisé se voit aussi dépouillé de ses droits fondamentaux ; il passe du statut de sujet à celui d'objet parce que ne détenant aucun droit, il se retrouve à la merci du colonisateur. Le discours colonial persiste et amplifie les différences entre la constitution du Soi (défini comme l'Européen) et de l'Autre (défini comme le colonisé), une notion qui sera à la base de la violence perpétrée au nom de la différence raciale et genrée.[68]

1.4.5 Le rêve du colonisé

Le discours infériorisant du colonisateur sur le colonisé travaille subtilement à convaincre ce dernier de sa déficience. Le colonisé développe alors des sentiments qui « vont de la honte à la

[68] Il convient de noter que même s'il existe plusieurs raisons pour la violence genrée, le colonialisme en est une parmi tant d'autres.

haine de soi » (Memmi 112), contribuant ultimement à le rabaisser dans son rapport au colonisateur. Pour combattre ce complexe d'infériorité et réducteur, le colonisé ambitionne de ressembler au colonisateur, voyant en lui un modèle idéal. En effet, comme le démontre Frantz Fanon dans *Les damnés de la terre* (1974), le colonisé « est toujours prêt à abandonner son rôle de gibier pour prendre celui de chasseur » (19). Autrement dit, même si le colonisé se sent en position d'infériorité face au colonisateur, néanmoins, tout en le méprisant, il lui voue aussi une certaine admiration qui le pousse à rêver de se retrouver à la place du dominant et d'être investi de tous ses pouvoirs. Fanon remarque aussi que le colonisé rêve toujours de s'installer à la place du colon (25). Il cherche à se substituer à lui étant donné que « ce monde hostile, pesant, agressif, parce que repoussant de toutes ses aspérités la masse colonisée, représente non pas l'enfer duquel on voudrait s'éloigner le plus rapidement possible, mais un paradis à portée de main » (18-19). Ce rêve de remplacer le colon et de bénéficier de tous ses pouvoirs, le colonisé continuera de le porter en lui jusqu'au moment de l'indépendance. En effet, lorsque les mouvements indépendantistes[69] libèrent les anciennes colonies des jougs coloniaux, le pouvoir échoit finalement aux mains du peuple.[70] Par conséquent, les hommes prennent les rênes ainsi que la destinée de leurs pays respectifs en mains. Remarquons que la présence des femmes ayant apporté leur contribution à la lutte indépendantiste est occultée puisqu'aucune reconnaissance publique ne leur est attribuée. Par exemple, à l'Île Maurice, les différents chefs

[69] Nous pensons ici aux mouvements indépendantistes dans les îles de l'océan Indien, telles que Madagascar (1960), l'Île Maurice (1967), les Comores (1975) et les Seychelles (1976). Toutes les îles mentionnées accèdent à l'indépendance après avoir lutté contre le pouvoir colonial en place. Remarquons cependant que Mayotte choisit de rester un département de région d'outre-mer (DROM) français.

[70] Consulter Vicram Ramharai. « La littérature mauricienne et le militantisme dans les années 1970 » dans Bernard Idelson, Carpanin Marimoutou et Françoise Sylvos (dirs.). *Culture, propagande et militantisme XIXe-XXe siècles*. Presses Universitaires Indianocéaniques, 2020, pp. 213-229.

des partis politiques militant pour ou contre l'indépendance sont des hommes, à l'instar de Sir Seewoosagar Ramgoolam, Sir Gaëtan Duval, Sir Abdool Razack Mohammed et Paul Raymond Bérenger. À cette époque, comme la femme est la grande absente des débats politiques à Maurice, les hommes disposent d'une grande liberté de gérer le contexte socio-économique du pays. Les femmes n'ont guère une place définie dans l'élaboration d'une construction nouvelle de l'île juste après l'indépendance. Sa place est plutôt dans la sphère privée où elle est rattachée à la famille et aux valeurs patriarcales.

1.5 Post-colonialisme : espace indianocéanique en transition

L'Île Maurice acquiert son indépendance le 12 mars 1968 alors que les Comores obtiennent la leur le 6 juillet 1975. Nous assistons alors à une passation du pouvoir colonial aux mains de la population locale dans les deux îles. Tout cela n'aurait certes pas été possible à l'Île Maurice, par exemple, sans le mouvement militantiste politique qui « exprime le désir de la population de se libérer du pouvoir colonial » (Ramharai 213). À l'Île Maurice, le militantisme s'affirme après l'indépendance en 1968, car il s'avère primordial de « combattre la mentalité néocoloniale et la politique néolibérale des autorités » (213) afin de promouvoir une culture nationale menant à la construction identitaire d'une population nouvellement affranchie du pouvoir colonial. Les Comores vivent une séparation douloureuse avec Mayotte qui choisit de rester un département français. L'archipel qui avait toujours été défini comme comprenant quatre îles principales est désormais composé de trois îles indépendantes et une île française. Remarquons toutefois que la scission qui s'opère est administrativement liée au territoire et à la politique. Cependant, les valeurs, les coutumes et les traditions ne changent pas du jour au

lendemain dans les quatre îles. Même si Mayotte n'est pas un état islamique contrairement à l'Union des Comores, néanmoins, 95 % de la population pratique l'islam.[71] La pratique de l'occultisme et la sorcellerie y est largement répandue, tout comme dans les trois autres îles. De plus, la population de préserve ses croyances et ses pratiques traditionnelles, culturelles et religieuses.

1.5.1 Société non décolonisée des anciennes cultures patriarcales

Dans l'univers politico-économique, il est évident qu'après les indépendances l'Île Maurice et les Comores continuent d'œuvrer pour assurer le bien-être de leurs populations respectives. Alors que les Comores deviennent un état islamique, chaque communauté de l'Île Maurice persiste à se rattacher fermement derrière les traditions et valeurs ancestrales, même si le discours politique prône l'unité dans la diversité. Dans ces îles, le système patriarcal indigéniste qui avait dû se courber devant la puissance coloniale retrouve toute son ancienne vigueur après les indépendances et instaure des lois visant à lui octroyer plus de droits.[72]

Dans une tentative, consciente ou inconsciente, de concrétiser le rêve de domination après les indépendances, l'homme cherche à répliquer le modèle oppressif dont il a lui-même été victime pendant la colonisation pour se libérer de ses souffrances passées. S'opère alors un changement d'attitude : celui qui était antérieurement opprimé, notamment l'homme

[71] Consulter Mathilde Philip-Gay. « Valeurs de la République et islam à Mayotte ». *Revue du droit des religions*, 2018, pp.59-76, https://journals.openedition.org/rdr/329.

[72] Nous faisons référence ici aux Comores et à l'Île Maurice. Même si les îles Comores ont un riche passé historiquement liées à la pratique matrilinéaire, en 2009 l'islam devient religion d'état. Quant à l'Île Maurice le système patriarcal déjà en place consolide ses assises et devient plus puissant par le biais de la ségrégation communautaire. Ainsi, chaque communauté défend ses valeurs et traditions ancestrales tout en l'annexant au modèle patriarcal déjà en place dans l'île. Comme nous l'avons mentionné plus tôt, les femmes sont les passeuses de la culture, des valeurs et des traditions.

anciennement colonisé, se métamorphose désormais en oppresseur. N'oublions pas qu'il porte en lui le désir de prendre la place du colonisateur (Fanon 25). Son regard se porte subséquemment sur la femme qu'il perçoit comme l'être à dominer. Même si elle l'a soutenu et accompagné lors des luttes indépendantistes, elle demeure aussi celle dont le sort dépendait du patriarcat avant l'arrivée du colonisateur. Après le départ de l'ennemi, en l'occurrence le colonisateur, l'homme cherche alors le moyen de réaffirmer sa supériorité. Affranchi de toutes les chaînes qui l'entravent, des discours réducteurs et dévalorisants et de la domination arbitraire, l'homme anciennement colonisé cherche avant tout à reconstruire son identité perdue durant la colonisation. N'oublions pas qu'il a porté en lui l'image d'un être frappé de nombreuses carences. Dès lors, il ne tarde pas à identifier la femme, sa victime originelle, comme une catégorie ayant besoin d'être à nouveau gouvernée. De cette manière, il peut exercer sa suprématie sur elle, concrétiser son rêve de domination pour reconquérir sa supériorité masculine d'antan. Une nouvelle relation prend naissance entre hommes et femmes dans les anciennes colonies. En effet, ils se retrouvent à nouveau dans un rapport de force, où comme le dit de justesse Assia Djebar, « la guerre qui finit entre les peuples renaît entre les couples » (423). Déplacé, le rapport de force entre colonisateur et colonisé est alors replacé entre l'homme et la femme. Les apports et les contributions de la femme aux luttes pour l'indépendance[73] sont largement occultés et elle est à nouveau assignée au foyer. Dans la même

[73] Depuis le début de l'esclavage, les femmes ont toujours soutenu les hommes dans les luttes pour la libération de leur pays. Par exemple, les anciennes esclaves ont aidé à mettre le feu dans les propriétés sucrière, ou empoisonner les maîtres dont elles d'où elles étaient responsables de la cuisine. Elles ont aussi pris part dans les grands mouvements de marronnage qui ont permis de libérer de nombreux esclaves en assurant leur fuite et leur protection. Plus tard lors des luttes pour l'indépendance les femmes se sont ralliées aux côtés des hommes pour se battre pour la liberté de leurs pays, par exemple, à l'Île Maurice. À la suite d'une grève déclenchée le 13 septembre 1943, Anjalay Coopen a participé à une cérémonie religieuse organisée par les travailleurs sur la

foulée, il fait usage de plusieurs stratégies comme l'attaque langagière, la dévalorisation féminine et la violence verbale et physique pour dominer la femme : elle est « assujettie [s] à des lois drastiques de soumission, corporelle et psychique » (Valérie Andrianjafitrimo-Magdelaine et Marc Arino 1) dans la sphère familiale.

1.5.2 La subalternité : une nouvelle construction de la femme

Selon les théoriciens des *Subaltern Studies*, le mot subalterne peut avoir des connotations politiques et intellectuelles. En effet, basé sur les écrits d'Antonio Gramsci, ce champ d'études définit le subalterne comme étant quelqu'un « de rang inférieur », compris en termes de « classe, de caste, d'âge, de sexe et fonction ou de toute autre manière ».[74] En d'autres mots, les *Subaltern Studies* s'inscrivent dans la même veine que les études menées à travers le monde sur la classe des sous-représentés de la société et aborde les problématiques liées aux travailleurs, aux femmes, aux minorités de genre ou d'orientation sexuelle, aux réfugiés, c'est-à-dire aux opprimés se retrouvant au bas de l'échelle sociale. Bien entendu, les élites ou dominants sont exclus de ce champ d'études parce qu'ils font partie des privilégiés de la stratification sociale.

Même si les *Subaltern Studies* englobent aujourd'hui toutes les catégories d'opprimés de la société dans le contexte global, notre étude se concentre sur le sujet féminin insulaire en tant

propriété de Belle-Vue Harel. Dans une tentative de disperser la foule hostile, composée d'hommes, de femmes et d'enfants, la police a tiré à balles réelles. Plusieurs personnes ont été blessées, mais trois sont mortes sur le coup. Anjalay Coopen, enceinte de son premier enfant, faisait partie des victimes. Anjalay Coopen est aujourd'hui une figure emblématique du militantisme mauricien au féminin. Pour plus à ce sujet, consulter Satyendra Peerthum, « The historical significance of Anjalay Coopen », www.lexpress.mu/article/historical-significance-anjalay-coopen.

[74] Nous traduisons : « of inferior rank », […] « class, cast, age, gender and office or in any other way » (Ranajit Guha et Gayatri Chakraborty Spivak 35).

que subalterne. Malheureusement, dans bon nombre de pays anciennement colonisés, y compris l'Île Maurice et les Comores, s'il n'est pas totalement absent de la sphère publique, il est toujours sous-représenté aujourd'hui. Parler de la représentation féminine se résume à mettre en évidence la présence d'un sujet qui est frappé d'une part d'invisibilité. Par le biais de cette invisibilité, l'existence de la femme est oblitérée. Par conséquent, cela permet à l'homme d'avoir le contrôle de sa personne, de son corps, de ses faits et gestes. En opposition à cette image diminuée de la femme, l'homme se pose comme « le modèle primordial, la référence positive et normative » (Arnold 299). Pour cette raison, reléguée dans une position inférieure et lacunaire, la femme se retrouve dépourvue de voix et elle « ne peut pas parler ».[75] Perçue comme l'une des figures de proue des Subaltern Studies, Gayatri Spivak démontre l'incapacité de la femme à faire entendre sa voix, puisque selon elle, cette dernière est réduite à la subalternité et ne possède aucune voix. Pour appuyer ses dires, elle se penche sur la pratique de la Sati dont le sujet touche intimement à la vie et à la mort de la veuve hindoue.[76] La pratique de la Sati préconise l'immolation de la veuve hindoue sur le bûcher mortuaire de l'époux défunt. La femme n'a jamais eu le droit d'approuver ou de réprouver cette pratique, puisque le choix lui a toujours été refusé. Les Britanniques abolissent le rite de la Sati en Inde

[75] G. Spivak. *Les subalterns peuvent-elles parler? op. cit.*, p. 105.

[76] La pratique de la Sati prend son origine dans les textes sacrés de l'hindouisme. La légende la plus répandue évoque l'amour entre le dieu Shiva et Sati, la fille du roi Daksha. Ayant consenti au mariage, le père de Sati refuse toutefois de convoquer son gendre à une cérémonie religieuse, parce qu'il n'est pas présentable étant le maître de l'ascèse avec un corps recouvert de cendres et les cheveux emmêlés. Furieuse du traitement accordé à son mari, Sati se jette dans le feu sacrificiel lors de la cérémonie. Cette pratique dépasse le cadre légendaire et se transpose dans la réalité au fil des siècles pour se répandre à travers le pays. Consulter Harald Tambs-Lyche. « La sati indienne au travers de l'histoire. Du suicide héroïque aux martyres du système socio-politique ». *Conserveries mémorielles*, no. 14, 2013, https://journals.openedition.org/cm/1519.

en 1829[77] et se transforment du coup en « hommes blancs [qui] sauvent des femmes de couleur d'hommes de couleur ».[78] En contrepartie, dans une tentative de justifier cette pratique et peut-être la réinstaurer, « l'argument indigéniste indien [affirme que] la femme voulait vraiment mourir ».[79] Même si cette assertion insinue que la femme a exercé son choix de devenir une Sati en toute liberté, nous assistons ici à des discours du point de vue britannique et ensuite indigéniste sur un sujet qui touche intimement à la femme sans qu'il n'y ait aucune intervention de la part de celle-ci. Au contraire, force est de constater que cette dernière n'a jamais eu son mot à dire, et que les discours qui s'articulent autour de sa personne concernant sa vie et son devenir, plus précisément sa mort, sont a priori émis par des hommes parlant en son nom dans les deux camps. Comme l'affirme Spivak, « on n'a jamais affaire au témoignage de la conscience-voix de la femme » (77). Par conséquent, la femme est non seulement tenue, mais maintenue dans état d'assujettissement à travers le discours masculin qui persiste à l'emmurer dans le mutisme. Ce type de schéma qui empêche la femme d'agir et « retarde les changements dans les structures sociales patriarcales […], parce qu'il nie l'existence d'une entité pour attaquer ces structures ».[80] Le sort du sujet féminin romanesque insulaire concernant son absence de voix n'est pas éloigné de celui de la femme indienne. En effet, il est incapable de faire entendre sa voix et de revendiquer ses droits puisqu'il évolue dans un environnement oppressif et contrôlé où elle est invisibilisée. Pour cette raison, le sujet féminin insulaire

[77] Remarquons que même si cette pratique est abolie en Inde depuis 1829, le dernier cas remonte au 4 septembre 1987. Il s'agit de Roop Anwar, une jeune veuve de dix-huit ans.
[78] G. Spivak, *Les subalterns peuvent-elles parler? op. cit.*, p. 77.
[79] *Ibid*, p. 77.
[80] Nous traduisons : « retards the changes in patriarcal social structures […], because it denies the existence of an entity to attack those structures » (Judith Kegan Gardiner 9).

indianocéanique ne peut que se conformer aux décisions familiales. Reléguée au rang de subalterne, il est tenu d'obéir aux ordres émis par la famille ou la société. Les personnages féminins qui choisissent d'aller à l'encontre de ces ordres, comme Daya dans *Pagli*, Anjali dans *Le voile* ou encore Anguille dans *Anguille*, sont rejetés, marginalisés et exclus de la famille ou de la communauté, comme nous le démontrons dans les parties analytiques.

Au moment de la colonisation, le sort des femmes blanches en Europe ou dans les îles n'est pas éloigné de celui de la femme hindoue en Inde par rapport à la soumission. Soumises à différents codes patriarcaux, elles ne peuvent élever la voix pour se faire entendre et acceptent « la situation inférieure qui leur est faite » (Simon Katzellenbogen 3). Pourtant, même si les Lumières apportent « quelque amélioration à leur statut légal et leur position sociale » en France, pendant encore un certain temps elles restent sous la domination des hommes qui continuent à les reléguer « dans l'espace domestique et privé » (3). Appliqué en France, ce modèle se réplique à l'Île Maurice lors de la colonisation. En acceptant cette position inférieure, les femmes participent indirectement au racisme colonial parce qu'elles ne réfutent pas l'idée de posséder « quelques-uns des caractères secondaires des Africains » (3), comme l'affirment les hommes. De plus, elles se rangent derrière les idées et préjugés européens « induits eux-mêmes par les structures sociales patriarcales » (3) sur la femme. Si à l'Île Maurice la femme blanche est infériorisée par rapport à l'homme blanc, la femme colonisée connaît une double infériorisation raciale et genrée. Sa situation est proche de celle de la Sati indienne qui est dépourvue de voix et doit subir les lois patriarcales sans pouvoir s'y opposer. Rappelons-nous que la majorité de la population mauricienne est composée des descendants

d'immigrants venus de l'Inde, toujours attachés aux valeurs ancestrales patriarcales. Quant à la Comorienne, elle se trouve aussi dans une position de subalternité où elle est réduite au silence par l'homme qui s'appuie sur les valeurs culturelles et religieuses pour la confiner au foyer. Partant de ce constat, il appert que les études sur la subalternité expliquent cette latence qui force la femme à demeurer dans un état de soumission et à subir les répercussions potentielles sur sa personne. Néanmoins, en analysant les romans du corpus à l'étude nous retrouvons un schéma récurrent : en ce début du 21e siècle, même si l'image de la femme soumise perdure dans les romans de l'océan Indien, le désir de s'affranchir de la domination masculine se fait pressant malgré l'héritage des valeurs ancestrales. En effet, selon la chercheuse Claire Nouvet, « le régime patriarcal ainsi que le régime colonial ont [privé la femme] d'une voix propre, autonome et indépendante ».[81] Pourtant, les personnages féminins du corpus à l'étude éprouvent le désir de s'opposer à la soumission imposée, de s'élever contre leur assujettissement et finalement de se poser comme des agents pourvus de la capacité de provoquer des changements dans leurs vies.

1.6 La littérature francophone de l'Île Maurice et des Comores

Même si les voyageurs occidentaux de passage dans les îles sont éblouis par la beauté de ces masses de terre au milieu de l'océan, à l'instar de l'écrivain américain Marc Twain, qui lors d'une escale à l'Île Maurice en 1896 ne peut s'empêcher d'écrire dans *Following the Equator* que « L'Île Maurice a été créée en premier, puis le paradis »,[82] ou encore Joseph Conrad faisant

[81] Consulter Claire Nouvet. « Gayatri Spivak : une éthique de la résistance aphone ». *Études littéraires*, vol. 31, no. 3, 1999, p.90, https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/1999-v31-n3-etudlitt2266/501247ar/

[82] Nous traduisons de l'anglais : "Mauritius was made first, and then heaven" (Mark Twain 274).

référence à l'Île Maurice comme la « perle de l'océan »[83] dans une nouvelle intitulée *Un sourire de la fortune, Histoire de Port-Louis publié* en 1911, il n'existe aucune littérature propre aux esclaves ou aux travailleurs engagés et leurs descendants au début du peuplement des îles. En revanche, la littérature insulaire du 19e siècle, à l'Île Maurice par exemple, témoigne de l'attachement des colons à la métropole.[84] Or, l'avènement des indépendances transforme radicalement le monde littéraire dans les îles de l'océan Indien. Après avoir coupé le cordon ombilical avec les anciennes puissances colonialistes par le biais de l'indépendance, il n'est plus question pour les îliens de demeurer dans l'ombre des grandes littératures européennes. La littérature coloniale qui servait de pont entre les anciens colons et la mère patrie se transforme en une littérature de l'insularité après les indépendances. Selon Margherita Marras, « la notion d'insularité est tout d'abord subordonnée à deux éléments capitaux : l'origine des auteurs (natifs de l'île) et la centralité de l'île dans leurs ouvrages (l'île comme décor privilégié et épicentre de l'imaginaire) » (117). En prenant cette notion d'insularité comme pierre de touche, il nous est permis de considérer les auteurs du corpus à l'étude comme des auteurs insulaires, puisqu'en plus d'être nés sur les îles, ils rédigent des romans dont la narration met en scène le topos îlien. Dans la même foulée, il est désormais possible pour la femme insulaire romanesque d'acquérir plus de visibilité.

Un survol des textes littéraires contemporains de l'Île Maurice et des Comores met en évidence que la vision édénique des îles de la période coloniale et pré-indépendance cède petit

[83] Consulter « Le séjour doux-amer de Joseph Conrad à l'Île Maurice », www.histoiresmauriciennes.com/le-sejour-doux-amer-de-joseph-conrad-a-lile-maurice/.
[84] À titre d'exemple, nous avons les romans *Maria* (1888) de Jean Valbert, *Les souvenirs de ma tante Aurore* (1888) de Lothario ou encore *Pauvre Jeanne* (1892) d'Auguste Maingard, entre autres.

à petit la place à des questionnements d'ordre social et moral tendant vers des changements. En effet, la production littéraire francophone actuelle ne se contente plus de chanter la beauté des îles, mais cherche au contraire à problématiser et à négocier une identité îlienne en construction, tout en dévoilant les maux qui affligent les sociétés insulaires. Si après les indépendances la construction identitaire de l'Île Maurice à travers la littérature est toujours à ses balbutiements, pour se faire entendre, il faut que « Maurice [ait] une littérature qui parlera d'elle et qui la révèlera » (Robert Furlong 81). La littérature francophone contemporaine de l'Île Maurice se démarque par une riche production littéraire où, depuis les années 1990, émerge une nouvelle génération de romancières et de romanciers qui cherchent de se départir de l'image stéréotypée de l'île à travers leurs écrits. Les écrivains revendiquent leur identité mauricienne et ne sont plus rattachés à une quelconque terre ancestrale dont ils se languissent. Au contraire, non seulement ils s'approprient leur île telle qu'elle est, mais surtout la voient sous tous ses angles et la dépeignent à travers la violence qui s'y déchaîne, la transgression palpable dans les interstices de la société et les tensions vécues quotidiennement. L'émergence d'Ananda Devi, de Shenaz Patel et de Nathacha Appanah, entre autres, témoigne de la volonté de cette nouvelle génération d'écrivaines de se défaire des valeurs réductrices et conflictuelles archaïques pour mieux se frayer un chemin vers l'émancipation littéraire, malgré la situation de marge dans laquelle elles se retrouvent. Les trois auteures écrivent en français alors que leur langue maternelle est le créole. De plus, tout en étant d'origine mauricienne elle publient régulièrement en France, ce qui les place d'emblée dans une position de marge par rapport aux auteurs d'origine française.

Le cas des Comores est très particulier. Même après quarante-cinq ans d'indépendance, les îles comoriennes sont constamment confrontées « aux enjeux géopolitiques et géostratégiques » (Malela, Rasoamanana et Tchokothe 9) où le brouillage des frontières demeure toujours problématique.[85] De ce fait, la production littéraire francophone aux Comores est un champ toujours en construction et principalement investi par les écrivains masculins. Comme mentionné plus tôt, dans le cadre de cette étude, lorsque nous faisons référence à la « littérature francophone de l'archipel des Comores » (14), nous faisons allusion aux quatre îles, notamment Grande Comore, Mohéli, Anjouan et Mayotte en dépit du rapport de force entre la France et l'Union des Comores concernant Mayotte. Sans nous attarder sur le contexte politique, nous nous concentrons sur les asspects culturels, traditionnels et religieux des quatre îles sans distinction. La scission territoriale a certes délimité les frontières, mais les valeurs culturelles et religieuses sont communes aux quatre îles et demeurent inchangées.

1.6.1 L'exiguïté littéraire à l'Île Maurice et aux Comores

Le monde littéraire de l'Île Maurice et des Comores demeure fragilisé face aux enjeux et défis des espaces insulaires, ce qui les place d'emblée dans la catégorie de « petites cultures » possédant « leur espace littéraire propre » (Paré 6). En effet, la littérature francophone dans les deux îles s'articule non pas autour du centre, représenté par l'Hexagone, mais autour du questionnement social et de codes en vigueur dans leurs espaces respectifs. Cette prise de position place la littérature francophone de ces îles d'emblée dans une situation périphérique

[85] Nous faisons référence ici à la scission entre l'Union des Comores et Mayotte. Cette problématique est discutée plus tôt dans l'introduction.

par rapport au centre. Dans *Les littératures de l'exiguïté* (1992), François Paré se penche longuement sur son expérience personnelle qui lui permet d'affirmer que « vivre dans l'insularité et l'ambiguïté d'une culture minoritaire et largement infériorisée » (7) n'est guère une chose facile. Cependant, ce n'est que par le biais de cette douloureuse blessure représentée par la minorisation que la création peut se mettre en marche positivement pour dénoncer et s'opposer au pouvoir, que ce soit dans les sphères politique, sociale ou religieuse. Ainsi, les « littératures minoritaires » comme l'entend Paré se concentrent sur « les œuvres littéraires produites au sein des minorités » (13). S'il existe des « milliers de peuples minoritaires à travers le monde » (13), de notre côté nous affirmons que l'Île Maurice et les Comores en font partie. En effet, alors que l'Île Maurice est composée d'une population de déplacés toujours en quête d'une identité nationale pouvant regrouper toutes les différentes communautés sous une bannière commune, l'archipel des Comores vit dans une situation de répartition arbitraire de frontière ayant scindé la population et où Mayotte demeure toujours une source de tension entre les Comores et la France.[86] En outre, écrire dans l'espace insulaire pose de nombreux défis comme l'écrit Edouard Maunick quand il affirme que « nous sommes nés loin, dans des pays exigus [et] cela fait de nous des insulaires » (7). Il n'est certes pas toujours aisé d'écrire et de se faire entendre si l'on évolue dans des régions éloignées et considérées comme périphériques. Néanmoins, l'exiguïté et l'insularité donnent aujourd'hui naissance à une écriture qui se veut être à la fois revendicatrice et dénonciatrice dans le but de valoriser ceux

[86] Consulter l'article de Sophie Blanchy. « Mayotte : "française à tout prix" ». *Ethnologie française*, vol. 32, no. 4, 2002, pp. 677-687, www.jstor.org/stable/40990505.

et celles qui font partie des marginalisés et opprimés de la société, et plus globalement du monde.

1.6.2 Représentation de la femme dans l'espace littéraire insulaire

La littérature insulaire de l'ère coloniale se penche longuement sur une vision utopique de la vie dans les îles éparpillées autour du globe. La présence de la femme îlienne dans ces lieux exigus et isolés entraîne chez les explorateurs occidentaux d'antan un désir d'écrire. L'expérience vécue par les hommes est rapidement transcrite en mots où le paysage, les sensations et les émotions intimes sont exaltés à outrance. Si d'une part, l'image de la femme îlienne véhiculée par les voyageurs occidentaux d'autrefois la dépeint comme « totalement victimisée, battue, exploitée, humiliée » (Andrianjafitrimo-Magdelaine et Arino 6), d'autre part elle est perçue comme une créature sensuelle, exotique et mystérieuse. Ces deux images sont si contradictoires qu'elles présentent la femme comme une entité exploitable que l'on peut dominer ou réduire au statut d'objet. Ainsi, l'image hautement érotisée de la femme est prégnante dans diverses littératures des îles. Par exemple, la Polynésienne est « divinisée [et] mystifiée » (87), alors que d'autres représentations de la femme dans les îles de l'océan Indien la décrivent comme étant une femme « lascive », une « cafrine de feu », une « sorcière captivante à l'érotisme aussi solaire que dangereux » (Andrianjafitrimo-Magdelaine et Arino 7). Reposant sur une érotisation outrancière de la femme insulaire, ces images l'enferment trop souvent dans des stéréotypes littéraires réducteurs.

Durant les colonisations française et anglaise, plusieurs romanciers ou nouvellistes mauriciens mettent en exergue des personnages féminins dans leurs ouvrages sans toutefois

avoir aucune intention de leur accorder une place prééminente.[87] Notons toutefois, que les premiers écrivains de l'Île Maurice sont tous des descendants français dont les récits cherchent à promouvoir la tradition littéraire française. Selon Ramharai, il n'est pas surprenant que « leur conception de la femme s'inscri[ve] donc dans une mentalité coloniale et patriarcale et dans les valeurs religieuses occidentale » (79). Les premiers romans, portant des titres aux noms de femmes, mettent en exergue surtout des noms « chrétiens », à l'instar de Pauvre Jeanne (1892) d'Auguste Maingard ou Gisèle (1933) d'Isaïe David.[88] Les personnages féminins y sont valorisés pour les valeurs chrétiennes qu'elles incarnent. Quand tel n'est pas le cas, comme dans Kotokelly (1897) de Doudou ou Nénène Alfrida (1932) de Clément Charoux, les personnages féminins esclaves sont loués pour leur obéissance dans les familles où elles travaillent (Ramharai 80).

Toutefois, ces images réductrices de la femme cèdent petit à petit la place à une différente construction de la représentation féminine dans la littérature insulaire contemporaine. L'écriture postcoloniale et post-indépendance dans les îles cherche davantage à restituer aux femmes leur place dans la société sans qu'elles soient arbitrairement associées aux stéréotypes existants. La femme, qui au départ se rattachait au foyer familial et dont le but primaire était de se conformer aux diktats de la famille tout en assurant la perpétuation du lignage, se révèle

[87] Pour une liste des publications sous forme de romans ou de recueils depuis 1888, consulter le Tableau 1 à la page 5, Vicram Ramharai, « Elles reterritorialisées par les Ils dans les récits coloniaux à Maurice. Préalable pour les revendications féminines » dans Valérie Andrianjafitrimo-Magdelaine et Marc Arino (dirs.). *Îles/Elles. Résistances et revendications féminines dans les îles des Caraïbes et de l'océan Indien (XVIIe – XXIe siècles)*. Éditions K'A, 2015.

[88] Ici, nous faisons surtout allusion aux récits du 19e siècle ou au début du 20e siècle.

sous un autre jour. En effet, sous la plume des auteurs du corpus à l'étude, celle qui était invisible ou reléguée au deuxième plan dans la littérature indianocéanique devient le personnage principal dans les romans. Les auteurs contemporains n'hésitent plus à donner la parole aux personnages féminins pour s'insurger contre le sort qui leur est réservé. À partir de la fin des années 70, l'espace littéraire francophone mauricien s'enrichit d'ouvrages d'auteures telles que Marcelle Lagesse, Marie-Thérèse Humbert, Ananda Devi, Shenaz Patel et Natacha Appanah. Ces écrivaines s'élèvent contre l'assujettissement de la femme mauricienne. Remarquons la diversité ethnique parmi ces auteures contemporaines. De nombreuses femmes, nonobstant leurs classes sociales ou appartenances ethniques ont bénéficié de l'accès à l'éducation gratuite après l'indépendance de l'Île Maurice en 1968. Pour cette raison, elles sont de plus en plus nombreuses à utiliser la plateforme littéraire pour défier les systèmes opprimant la femme et accorder une visibilité à celles évoluant dans l'ombre de la société.

L'univers littéraire comorien connaît lui aussi de profonds changements. En effet, les auteurs qui choisissent aujourd'hui de parler au nom de la femme sont de plus en plus nombreux. Les écrivains se positionnent désormais du côté de la femme pour mettre en exergue leur souffrance. Ainsi, Nassour Attoumani, Ali Zamir et Salim Hatubou se rallient à la cause féminine à travers leurs écrits pour briser les tabous. Néanmoins, le chemin à parcourir pour que la femme puisse s'écrire elle-même demeure toujours un parcours difficile. Plusieurs facteurs, tels que les tabous, la culture ou même la religion freinent l'avancée de la femme vers l'écriture aux Comores. De plus, les maisons d'édition qui publient les ouvrages comoriens se

trouvent principalement en France, ce qui ne facilite guère l'accès à la publication aux femmes.[89]

Un premier survol du corpus à l'étude révèle que la femme insulaire indianocéanique reste dans un état de soumission et de subordination dans le système patriarcal actuel. Mais, au fur et à mesure que les récits progressent, cette soumission, que nous révélons sous différentes formes dans les chapitres analytiques, se transforme ultimement en agentivité. Dans la partie qui suit, nous abordons la domination et la soumission imposées à la femme. Ensuite, nous nous penchons sur l'agentivité féminine qui dévoile le désir d'émancipation chez le sujet féminin insulaire de l'océan Indien.

1.7 La domination et la soumission

Intrinsèquement liées, la domination et la soumission ont toujours fait partie de l'ordre social afin d'établir une ligne de démarcation entre les dirigeants et les dirigés. Ceux qui détiennent l'autorité font partie de la structure dirigeante du groupe ou de la communauté. De ce fait, ils exercent toujours un pouvoir dont l'objectif est de réduire les autres membres à l'obéissance et à la soumission. Ainsi, nous pouvons d'ores et déjà constater que le dilemme dans lequel se retrouve tout être humain face à l'obéissance que lui impose une autorité ne date pas d'hier. Au 16e siècle, Estienne de La Boëtie aborde la question de l'obéissance dans son texte anti-royaliste intitulé *De la servitude volontaire ou le contr'un.* Témoin de la tyrannie royale, La

[89] Selon Christophe Cassiau-Haurie, la plupart des maisons d'édition publiant les ouvrages comoriens se trouvent en France. Même les trois auteurs du corpus à l'étude ont publié leurs ouvrages en France, notamment chez L'Harmattan, Naïve et Le Tripode. Voir à cet effet, Christophe Cassiau-Haurie. « L'édition dans l'archipel des Comores ». *Africultures*, 14 novembre 2011, http://africultures.com/ledition-dans-larchipel-des-comores-10477/.

Boëtie cherche à comprendre pourquoi le peuple demeure dans un état d'asservissement malgré l'oppression qu'il subit de la monarchie. Il arrive à la conclusion que les dominés contribuent à leur asservissement par l'obéissance dont ils font preuve face à l'autorité. Selon lui, pour pouvoir s'affranchir de cette autorité pernicieuse, le peuple devrait se soulever contre toute forme de domination. Au 18e siècle, Rousseau se penche sur ce qu'il considère la supériorité de l'homme et la soumission de la femme dans *Émile ou De l'éducation* (1969 [1762]). Selon lui, l'éducation de l'homme et de la femme devrait être différente, même s'il clame être un fervent défenseur de la complémentarité entre les deux sexes (253). En effet, il affirme que « la femme et l'homme sont faits l'un pour l'autre, mais leur mutuelle dépendance n'est pas égale » (253). Il perçoit donc les femmes comme étant des êtres de soumission n'ayant aucun droit de liberté. La soumission féminine, l'élément déterminant du succès de l'homme selon lui, réside dans le fait que la femme est sa compagne. Affublée de caractéristiques féminines, dont la soumission en fait partie, la femme devrait se laisser guider par les codes de la société patriarcale. En rattachant la soumission à la nature féminine, les hommes peuvent donc s'arroger le pouvoir et réduire les femmes au statut d'objet. Pourtant, Rousseau affirme dans *Du contrat social* (1964) que la soumission est contraire à la nature humaine :

> renoncer à la liberté, c'est renoncer à sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs. Il n'y a nul dédommagement possible pour quiconque renonce à tout. Une telle renonciation est incompatible avec la nature de l'homme ; et c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté (Rousseau 117).

Ainsi, selon lui aussi, la soumission rend toutes les actions qui en découlent immorales. Toutefois, même s'il ne précise pas que l'homme représente le genre masculin, il est clair pour

lui que si la soumission est une caractéristique féminine louable, elle n'en demeure pas moins un attribut dévalorisant pour l'homme.

Au 20e siècle, le psychologue américain Stanley Milgram tente de déterminer le poids de la soumission à l'autorité. Dans *Soumission à l'autorité* (1974), il confirme que « toute communauté humaine nécessite un système d'autorité quelconque : seul un individu qui vit dans un isolement total n'a pas à réagir soit par la révolte, soit par la soumission, aux exigences d'autrui » (17). Autrement dit, aucune société ne pourrait exister sans un système hiérarchique, où l'autorité est investie à un point stratégique dans le but d'assurer le maintien de l'ordre social. Donc, en choisissant de vivre en communauté, tout individu accepte implicitement de se soumettre à une forme d'autorité.

Toutefois, lorsque la soumission aux ordres engendre des abominations, comme on en voit l'exemple chez Adolf Eichman[90] lors de la Deuxième Guerre mondiale, cela suscite d'emblée des questionnements sur les facteurs pouvant pousser un individu à se soumettre à l'autorité, même si par moments il est moralement capable de percevoir l'irrationalité de certaines manœuvres ou d'ordres reçus. Criminel de guerre Nazi, Adolf Eichmann a été exécuté dans la prison de Ramla à Tel-Aviv en 1962. Il a clamé jusqu'à la dernière minute n'avoir pas été l'auteur des crimes dont on l'accusait, mais d'avoir obéi aux ordres. Jugé coupable et condamné à la peine de mort en 1962, Eichmann s'est toujours défendu, lors de son procès, d'avoir été une victime de ses supérieurs parce que selon lui, sa culpabilité résidait dans son

[90] La philosophe allemande Hannah Arendt démontre dans *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal* (1966) que le nazi a abandonné son « pouvoir de penser » pour n'obéir qu'aux ordres.

obéissance aux ordres reçus. Il est toutefois coupable de ne pas avoir voulu se rendre à l'évidence de l'abomination de ses actes, puisque même s'il affirme n'avoir pas pris part directement aux meurtres des millions de Juifs, il a néanmoins collaboré à la mise en place des stratégies d'extermination. Durant l'Holocauste, Eichmann a refusé d'utiliser sa conscience humaine et s'est appuyé sur l'idéologie antisémite pour exécuter les instructions qui lui étaient données. Le point que soulève le cas d'Eichmann réside dans la soumission totale dont fait preuve l'être humain quand il se retrouve dans des situations contraires à sa conscience personnelle et à sa morale. Dans une tentative de cerner les raisons obscures qui poussent un individu à obéir aveuglément aux ordres, Stanley Milgram effectue des expériences visant à faire la lumière sur les raisons latentes de la soumission en 1963.[91] Durant ses expériences, Milgram se concentre sur l'obéissance chez ceux qui se soumettent à une autorité de leur plein gré. Ainsi, il prend en compte les raisons pour lesquelles un sujet choisit de poursuivre sa tâche, même si dans de nombreuses circonstances son acte est contraire à ses valeurs. Alors que les expériences de Milgram tiennent compte de la soumission du point du vue du bourreau et non de la victime, cela permet d'indiquer que « l'autorité de l'oppresseur n'est pas incarnée dans un seul individu, mais dans un système de relations complexes » (10). En d'autres mots, l'oppression d'une classe par une autre s'effectue non par le biais d'une seule personne, mais à travers plusieurs personnes agissant sur plusieurs niveaux. Nonobstant les circonstances dans lesquelles a lieu la soumission, Milgram trouve inquiétante « la facilité avec laquelle l'individu peut devenir un instrument aux mains de l'autorité et, une fois cette définition de lui-même

[91] Consulter Stanley, Milgram. « Behavioral Study of Obedience ». *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 1963, no. 67, pp.371-378.

admise, l'incapacité où il se trouve de se libérer de son emprise » (12). Ainsi, tout système qui repose sur l'autorité comporte un degré de soumission et devient la cause de tensions à différents niveaux. La présente étude porte principalement sur la soumission du sujet qui ne parvient pas à se soustraire à l'autorité par crainte de représailles. À cet effet, Nicolas Guéguen affirme dans *Psychologie de la manipulation et de la soumission* (2011) que « l'on peut faire produire à un individu quelconque un acte grave, hautement problématique, contraire à sa morale, simplement parce qu'une autorité légitime l'exhorte verbalement à accomplir cet acte » (69). Donc, lorsque le sujet se retrouve dans un état de soumission, il obéit aveuglément aux ordres en occultant sa capacité de raisonner objectivement. Se soumettre à quelqu'un d'autre, c'est avant tout renoncer au droit le plus fondamental de l'être humain, c'est-à-dire à la liberté. En effet, le désir de liberté est inné à l'être humain, et se soumettre, volontairement ou involontairement à autrui, symboliserait la dénégation de ce droit fondamental, un tort moral contraire à la nature humaine.

1.7.1 Les deux versants de la soumission : l'état autonome et l'état agentique

Stanley Milgram a divisé l'état de soumission en deux catégories : l'état autonome et l'état agentique (167). L'état autonome désigne un sujet qui se perçoit comme l'auteur de ses actes et en prend la responsabilité. En revanche, celui qui se retrouve dans l'état agentique se dissocie complètement de ses actes. Dans une telle situation, le sujet occulte sa capacité de réfléchir en se limitant à obéir aux ordres provenant de « l'autorité supérieure qui est là pour le juger » (Guéguen 79), voire le surveiller et le punir si besoin est. Derrière les nombreuses raisons, qui incitent tout sujet à se soumettre à une quelconque autorité, se cachent

implicitement la peur des représailles, et par extension celle de la punition. L'acte punitif en tant que mode de contrôle et de châtiment a toujours occupé une place prépondérante dans différentes sociétés. Même si les supplices comme l'écartèlement ou la crucifixion ont certes disparu aujourd'hui, des pratiques telles que la mort par pendaison ou encore la lapidation existent toujours dans certains pays. Si au fil des siècles, « l'effacement du spectacle punitif » a certes cédé la place à un système de punition plus règlementé, ces pratiques, qui « cherch[ent] à corriger, redresser »[92] celui ou celle qui a fauté, sont tout aussi inhumaines par moments. Très souvent, la surveillance hiérarchique, comme le démontre Foucault dans *Surveiller et punir* (1975), s'exerce à travers « un dispositif qui contrai[nt] par le jeu du regard » (201). Autrement dit, c'est par le biais du regard que la surveillance des subordonnés s'effectue pour mesurer leur obéissance aux ordres. Soumis à une surveillance constante, les subordonnés sont condamnés à se conformer aux ordres. À cet égard, le sujet qui se trouve dans un état agentique se dissocie complètement de ses actes et impute la responsabilité des torts commis à celui qui se trouve en position de supériorité hiérarchique.

Comme le démontrent les expériences successives de Stanley Milgram et plus tard celles de Nicholas Guéguen, la soumission du sujet est en fait acquise dans une situation de coercition. Si les travaux abondent sur la soumission du bourreau se soumettant à une autorité hiérarchique dans le but de persécuter sa victime,[93] cette étude s'aventure hors des sentiers battus et aborde la soumission non pas dans la perspective du tortionnaire, mais dans celle de la victime

[92] Consulter Michel Foucault. *Surveiller et punir*. Gallimard, 1975, pp. 15-17.
[93] Nous pensons ici aux ouvrages suivants : *Soumission à l'autorité* (1974) de Stanley Milgram, *Autorité et soumission* (2010) et *Psychologie de la manipulation* (2011) de Nicolas Guéguen, entre autres.

incarnée par l'image de la mère (*Le voile*, *Mon mari*), de l'épouse (*Le voile*, *Pagli*, *Le sari vert*, *Mon mari*), de la fille (*Sensitive*, *Pagli*, *Mon mari*, *Anguille)*, de la sœur (*Anguille*, *Mon mari*), de la tante (*Anguille*), de la fiancée (*Blue Bay Palace*), ou de toute autre figure féminine dans les romans du corpus à l'étude.

1.7.2 Appréhender la soumission sous le prisme de la victime

La soumission en tant que sujet philosophique ou psychologique a toujours été perçue comme objet d'étude sous le prisme des études sur la domination. Le terme « soumission » peut être tributaire de trois significations : 1) il désigne une « disposition à obéir », 2) il se résume « au fait de se soumettre et d'obéir » et 3) il fait référence à « l'action de se rendre après avoir combattu » (Garcia 29).

Puisque la domination et la soumission sont étroitement liées, nous aimerions établir une distinction entre les verbes « dominer » et « soumettre ». Utilisé comme verbe transitif, le verbe « dominer » implique qu'il existe un rapport de pouvoir où le dominant réduit le dominé à sa merci. La forme pronominale du verbe « se dominer » fait référence à la capacité d'exercer le contrôle de soi ou à être maître de soi. Cependant, le verbe transitif « soumettre » peut aussi être considéré sous l'angle d'une action qui contraint autrui tout en imposant une limite à son champ d'action. Dans des situations de guerre, par exemple, soumettre un ennemi c'est le forcer, par le biais de la domination, à rendre les armes, et aussi à s'incliner devant le vainqueur. De ce fait, la soumission ne peut être imposée que par la force et la contrainte. Toutefois, la problématique de la soumission ne s'arrête pas ici, puisque, paradoxalement, elle demeure une « activité dans la passivité » (Manon Garcia 31). En effet, quand un sujet se

retrouve dans un état de soumission, il choisit de placer le pouvoir de décision entre les mains d'autrui, ce que suggère d'ailleurs le verbe « se soumettre ». Dès lors, au lieu de se distinguer comme un sujet ayant la capacité de prendre des décisions de manière indépendante, ce dernier va effectuer le choix de ne pas aller à l'encontre du pouvoir exercé sur lui et en subir la domination, démontrant ainsi le lien entre domination et soumission.

Le sociologue Pierre Bourdieu s'est longuement penché sur ce sujet dans son ouvrage *La domination masculine* (1998). Pour Bourdieu, le monde est organisé de telle sorte que les rapports de domination sont toujours présents dans tous les interstices de la société en dépit des injustices que cela engendre. Il n'est pas étonnant de voir que certaines conditions pouvant sembler intolérables prennent l'apparence de la normalité. Nous pensons ici à quelques exemples parmi tant d'autres dans le corpus à l'étude où la violence domestique répétitive n'est pas dénoncée : Daya qui subit la brutalité de son mari et de sa belle-famille dans *Pagli*, la mère de Kitty qui est victime d'abus physiques dans *Le sari* ou la narratrice de *Mon mari* qui doit fuir le toit conjugal pour ne pas perdre la vie. En s'infiltrant de manière subtile dans le tissu social, la domination masculine entraîne dans son sillage la soumission de la femme. Selon Bourdieu, pour que la soumission puisse se concrétiser, il existerait un lien par lequel le dominant exerce ultimement son pouvoir sur le dominé:

> [Cette] violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, […] s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou, plus précisément, de la méconnaissance, de la reconnaissance ou, à la limite du sentiment. Cette relation sociale extraordinairement ordinaire offre ainsi une occasion privilégiée de saisir la logique de la domination exercée au nom d'un principe symbolique, connu et reconnu par le dominant comme par le dominé, une langue (ou une prononciation), un style de vie (ou une manière de penser, de parler

> ou d'agir) et plus généralement, une propriété distinctive, emblème ou stigmate (Bourdieu 7-8).

Face à ce rapport de pouvoir, le dominé est contraint de se soumettre à l'autorité du dominant. Il demeure toutefois une grande question qui découle de cette situation : comment s'exerce cette domination ? Pour Bourdieu, le lien entre le dominant et le dominé a pour origine une forme de violence située à différents niveaux : l'énoncé, les actes ou les comportements. Il affirme qu'il existe aussi un système de codes entre dominant et dominé pouvant se transformer ultimement en un mode de communication perceptible entre les deux, de sorte que la soumission s'effectue sans que la violence physique ne soit nécessairement impliquée.

Les sociétés patriarcales établissent une différence sexuelle entre l'homme et la femme pour créer une division et ainsi établir une distinction entre le camp des dominants et celui des dominés. Pour Bourdieu, c'est à « un long travail collectif de socialisation » (9) que nous devons la division arbitraire entre les deux sexes. Même si cette division est apparente dans d'innombrables pays aujourd'hui, il faut reconnaître que le processus de différenciation sexuelle existe depuis des millénaires et perdure. Selon Bourdieu, plusieurs sociétés méditerranéennes appliquent une politique favorisant l'homme au détriment de la femme. Pour consolider les différences entre les deux sexes, la construction sociale des corps est structurée de telle manière à faire ressortir « l'ensemble des oppositions qui organisent tout le cosmos » (13). Par exemple, le masculin et le féminin n'évoluent jamais en parallèle, mais toujours dans un rapport antagonique. En outre, la division établie pour les choses ou les activités (sexuelles entre autres) demeure fortement marquée par l'opposition entre le masculin et le féminin.

De plus, Bourdieu affirme qu'il existe des qualificatifs attribués à l'homme et la femme pour démontrer clairement la position attribuée aux deux sexes (17). Par exemple, les référents de supériorité et de force sont généralement attribués à l'homme, alors que ceux associés à la femme s'attèlent à prouver et consolider son infériorité. Par ailleurs, cette manifestation de la supériorité de l'homme par rapport à la femme est aussi mise en évidence à travers des schèmes qui tendent à affirmer la virilité physique de l'homme. Rarement nommé, que ce soit à l'écrit ou à l'oral, mais dont il est toujours question, le phallus se pare d'attributs tels que gonflement, érection ou dureté pour valoriser la puissance de l'homme à déflorer sa fiancée ou à féconder sa femme pour avoir une progéniture nombreuse, de préférence masculine. Par conséquent, toutes ces associations de l'érection phallique à la puissance contribuent ultimement à créer un monde chargé de schèmes dont le but est de définir clairement le rôle de l'homme et la place de la femme dans la société. Si la puissance et la vigueur sont indéniablement associées au masculin, la faiblesse se rattache au féminin :

> les dominés appliquent à ce qui les domine des schèmes qui sont le produit de la domination, ou, en d'autres termes lorsque leurs pensées et leurs perceptions sont structurées conformément aux structures mêmes de la relation de domination qui leur est imposée, leurs actes de connaissance sont, inévitablement des actes de reconnaissance, de soumission (Bourdieu 19).

Les schèmes répétitifs et renforcés agissent directement sur les dominés. Pour cette raison, dans cette étude nous mettons en exergue la manière dont les sujets féminins sont conditionnés à voir dans ces exemples toute la puissance masculine. Ce faisant, elles n'ont aucun autre choix à part celui de se soumettre à la domination de l'homme. L'acte sexuel, à la base même de toute relation hétérosexuelle « est pensé en fonction du principe du primat de la masculinité »

(26). Alors que, la position de l'homme le place en position de force, celle de la femme est généralement décrite comme étant passive. L'acte sexuel se pose comme l'ultime acte de domination, d'appropriation et de possession servant à soumettre la femme à l'homme. Pour cette raison, le viol, thématique récurrente dans plusieurs des romans à l'étude, est employé comme un acte de domination sur les personnages féminins. Utilisée comme arme, l'agression sexuelle fonctionne comme méthode d'assujettissement et de contrainte féminine.

1.7.3 Institutionnaliser la domination masculine

La construction du corps social est primordialement ancrée dans la « différence entre les sexes, au sens de genres construits comme deux essences sociales hiérarchisées » (Bourdieu 29). Les différences biologiques et sexuelles entre l'homme et la femme servent à instaurer un classement duquel découle une relation dichotomique de supériorité et d'infériorité entre l'homme et la femme. Ainsi, chacun se cantonne dans le rôle qui lui est assigné où la virilité est associée à l'homme, alors que la femme est affublée des caractéristiques féminines (Bourdieu 31), comme garder le silence en toute circonstance, demeurer fidèle à son mari et se dévouer corps et âme à ses enfants. Toutes ces opérations de différenciation sexuelle sont ainsi accentuées pour que chacun adopte des conduites propres à son genre. Il convient toutefois de mentionner que la production et reproduction des structures permettant de préserver ce système de domination contribue non seulement à confiner la femme dans sa position d'exclue, mais aussi à lui attribuer une valeur marchande sanctionnée par les liens matrimoniaux. Partant de ce principe, les femmes se retrouvent ainsi réduites à « l'état d'objets ou, mieux, d'instruments symboliques de la politique masculine » (49). À travers les relations de parenté et du mariage,

le statut social d'objet est conféré à la femme et son corps symbolise « le vecteur d'une inclusion, non le motif d'une exclusion » (David Le Breton 52) puisqu'il a une fonction à remplir dans la société. Les femmes se retrouvent d'abord sous la charge parentale. Elles sont ensuite échangées à travers le mariage, une institution légitimant le marchandage du corps féminin. Reléguée au statut de subalterne, la femme-objet est aussi dépourvue de voix puisque les transactions concernant son corps ou son avenir se font sans son consentement. Ainsi assujettie, la femme est diminuée et niée dans son existence, un état où elle demeure enfermée dans « l'apprentissage des vertus négatives, d'abnégation, de résignation et de silence » (Bourdieu 55) afin que sa soumission à l'homme consolide les bases de la société.

Remarquons toutefois que la soumission est un sujet épineux dont le traitement par rapport à l'homme et la femme diffère. Lorsque l'homme se soumet à une quelconque autorité, la société considère cette soumission comme étant contraire à la morale, dégradante et déshonorante. Mais, tel n'est pas le cas pour la femme puisque le patriarcat valorise celle qui se soumet à son ordre. Nous devons donc nous demander si les femmes qui se soumettent sont en fait « des victimes passives ou des soumises coupables de ne pas chérir leur liberté » (Garcia 17)? La réponse reste évanescente puisqu'il n'est guère aisé de cerner les paramètres du concept de soumission et sa relation par rapport à la femme. En pensant la soumission sous le prisme de la domination masculine pour mieux en cerner les contours, il nous faut inexorablement remonter vers le féminisme dont la politique cherche à promouvoir l'égalité entre l'homme et la femme. Les hommes et les femmes devraient en théorie disposer légalement et socialement des mêmes droits fondamentaux devant dicter leurs actions ou choix

quotidiens. En nous basant sur ce constat, il apparaît donc que la soumission, vue comme une absence de liberté de choix, se révèle un sujet problématique, pour ne pas dire contradictoire, surtout pour la femme indianocéanique qui évolue toujours sous le système patriarcal.

En effet, la femme soumise est valorisée et passe pour un idéal féminin selon la doxa patriarcale. Elle incarne une image qui est perpétuée par les hommes et encouragée par la mère patriarcale. Selon Barbara Havercroft « la mère patriarcale [est] celle qui utilise son statut de sujet d'énonciation pour répéter les vieux clichés de l'idéologie patriarcale, afin d'inculquer le statu quo paternel aux filles, histoire de les rendre plus 'sages' » (95). Ce faisant, elle assure le maintien de l'ordre patriarcal à travers le comportement de sa fille. En lui inculquant la soumission, la mère patriarcale perpétue les valeurs du patriarcat. La réflexion de Manon Garcia rejoint les propos de Havercroft lorsqu'elle affirme que « la théologie, la philosophie morale, la littérature consacrent à prescrire aux femmes la soumission et à indiquer aux hommes comment l'obtenir » (43). Toutefois, il appert que le débat sur la soumission s'articule principalement autour de la notion de féminité au lieu de s'adresser directement à la femme. La parole a toujours appartenu à ceux qui ont occupé une position de supériorité en opposition à ceux qui sont infériorisés. En d'autres mots, dans les cas de soumission, ce sont toujours les hommes qui s'expriment au détriment des femmes.

1.8 L'agentivité

Les femmes ont pris plusieurs siècles avant de se rendre compte de leur exploitation. Au départ, elles étaient rares à évoquer leur situation par rapport aux hommes. Christine de Pizan, philosophe et poétesse française du 14e siècle, se retrouve parmi les quelques-unes qui

n'hésitent pas à dénoncer la misogynie en vogue à l'époque. Elle démontre que « l'effacement du rôle de la femme [provoque] la montée progressive, et sans équilibre de la force » (Régine Pernoud 112). Par la suite, le siècle des Lumières témoigne non seulement du rayonnement de l'Europe dans les domaines philosophique, intellectuel, culturel et littéraire, mais provoque aussi de profonds changements sociaux dans de nombreux pays. Dans son essai *Kritik der reinen Vernunft* ou *La critique de la raison pure*, Emmanuel Kant décrit Les Lumières comme une période charnière attestant « la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable » (317), c'est-à-dire l'homme se libère de son propre asservissement. En France le contrat social de Jean-Jacques Rousseau prône la relation de réciprocité entre les hommes. Ainsi, au siècle des Lumières la liberté individuelle commence à prendre le dessus sur les us et les coutumes en vigueur en dépit du pouvoir de la monarchie et de l'Église. Eu égard à cela, le sujet pensant émerge et tente de se libérer des contraintes sociales. Il détient désormais la capacité de prendre ses décisions et d'agir conformément à sa conscience morale, ce qui dans certains cas peut aussi provoquer des changements, tant sur les plans social, politique ou économique. Or, pendant de nombreux siècles, cette capacité d'agir ne s'étend pas à la femme. Il faut alors attendre la seconde moitié du 19e siècle pour voir se profiler à l'horizon le premier mouvement de ce que l'on peut qualifier de naissance du féminisme. En effet, la Convention de Seneca Falls de 1848 a lieu aux États-Unis. Elle symbolise le point de départ du féminisme.[94] Ce mouvement militant sera progressivement suivi par d'autres soulèvements similaires en Europe, notamment en France, en Allemagne, en Grande-Bretagne ainsi que dans

[94] La Convention de Seneca Falls de 1848 fut la première convention à soulever la question des droits de la femme aux États-Unis.

d'autres pays européens. Faisant suite à ces soulèvements, les efforts des femmes sont couronnés de succès, car elles obtiennent le droit de vote dans les années 1910-1940. La deuxième vague féministe située vers 1960 –1970, cherche à bâtir sur la première vague en s'intéressant de plus près aux questions touchant à l'égalité entre hommes et femmes, et en continuant à militer pour que la femme puisse avoir accès à l'éducation, au travail, aux droits civils, mais aussi, et surtout de pouvoir exercer son droit sur la procréation et sur son corps. Les études socioféministes de ces années font appel au concept de « agency » un terme anglais qui est initialement utilisé dans les domaines des « services administratifs ou associatifs » (Albert Bandura 14), pour exhorter les femmes à s'approprier leur capacité d'agir. Les travaux de l'écrivaine américaine bell hooks, militante pour les droits de la femme, s'inscrivent dans cette veine et convoquent cette théorie afin que la femme puisse avoir les mêmes chances que l'homme, surtout dans le domaine économique et sur le marché du travail. Par la suite, nombreuses sont les théoriciennes, à l'instar de Helga Druxes, Judith Butler, Susan Hekman et Barbara Havercroft, pour ne citer que quelques-unes, qui font appel au concept d'agentivité pour aborder la subjectivité et la performativité féminine. L'utilisation du terme « agency » s'ancre fermement dans les études socioféminstes anglophones, et Patricia Mann remarque avec justesse que « le féminisme a toujours implicitement abordé les questions liées à l'agentivité »[95] rendant ainsi l'application de ce concept crucial dans les luttes féministes (14). Cependant, la venue de l'« agency » dans le monde francophone accuse un certain retard. Son application au monde littéraire francophone pose un problème puisqu'il n'y a pas d'équivalent

[95] Nous traduisons : « feminism has always addressed issues of agency implicitly » (Patricia Mann 14).

français pour ce terme. Au début, plusieurs traductions sont proposées, à l'instar « d'agence » par Christine Delphy ou « d'agencéité » par Marie-France Labrecque (Butler 8-9). Cependant, « l'agentivité », traduction que nous devons à Barbara Havercroft, est le terme présentement utilisé dans le contexte littéraire francophone. Le terme de l'agentivité est assez récent, même si, comme nous l'avons précédemment démontré, le concept d' « agency » existait déjà dans le monde des affaires et dans les luttes féministes à ses débuts. Le mot « agent » en français prend sa racine du latin « agens » qui signifie « qui agit et produit quelque effet ».[96] Toutefois, même si la définition étymologique du substantif « agent » est relativement explicite, il faut se rendre à l'évidence que l'agentivité, un concept en lui-même, demeure hautement problématique et problématisé et continue toujours d'évoluer par son association avec d'autres concepts tels que la révolte, l'insoumission, la sororité ou encore la théorie du « care ».

1.8.1 L'agentivité : une intentionnalité subjective

Helga Druxes affirme qu'il existe un lien inextricable entre l'agentivité et la subjectivité. En effet, dans *Resisting Bodies : The Negotiation of Female Agency in Twentieth-Century Women's Fiction* (1996), elle analyse les écrits de quatre auteures, notamment, Jean Rhys, Marguerite Duras, Margaret Drabble et Monika Maron, et elle démontre que le sujet se perçoit comme autonome lorsqu'il réalise qu'il possède la capacité d'agir. Selon Druxes, l'agentivité devient alors le *modus operandi* du sujet. En effet, en abordant l'objectification de la femme dans le milieu urbain, Druxes postule que cette dernière a la capacité de subvertir la

[96] Définition selon le Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, https://www.cnrtl.fr/etymologie/agent.

« commodification » (12) de son corps, de provoquer des changements et de se poser comme agente. Elle remarque cependant qu'il n'est pas nécessaire que le sujet agisse seul. Au contraire, en s'alliant à d'autres personnes, le sujet agent a plus de chances de faire aboutir son agentivité. En effet, Druxes affirme que «[l']agentivité […] pourrait permettre la formation d'alliances entre les classes sociales ».[97] Lorsque l'agentivité se mue en mouvement collectif, plusieurs personnes peuvent s'allier pour s'opposer aux dominants. Cependant, Barbara Havercroft pousse plus loin la réflexion sur l'agentivité en l'associant à des actes, et en la définissant comme « le pouvoir et les moyens nécessaires [que possède le sujet] pour effectuer des changements sociaux » (96). Pour Havercroft, il ne suffit plus de s'opposer à la domination. En agissant indépendamment et audacieusement, le sujet devrait provoquer des changements non seulement dans sa vie, mais par moments dans celle des autres en donnant l'exemple. Il n'est pas nécessaire qu'il y ait une alliance entre le sujet et son entourage.

Remarquons, toutefois, que l'agentivité est toujours entreprise lorsqu'il subsiste une relation de pouvoir entre dominant et dominé. Si, pour Charlotte Nordman, « agency » se traduit par la « puissance d'agir » du sujet, Judith Butler la définit non seulement par « la capacité d'agir », mais aussi par « [le] pouvoir de résister au pouvoir » (21). Toutes les variances des définitions que nous venons de mentionner ci-dessus mettent en évidence les difficultés liées à la traduction du terme « agency » en français puisque le terme englobe non seulement le pouvoir d'agir du sujet, mais aussi son intentionnalité. Pour cette raison, nous allons articuler notre

[97] Nous traduisons : « agency […] might allow for the formation of alliances across social classes » (Druxes 11).

étude autour du terme de l'« agentivité » en nous appuyant non seulement sur la capacité d'agir du sujet, mais en faisant aussi appel à son intentionnalité.

1.8.2 Fluidité d'une théorie en construction

Comme nous venons de le voir plus haut, le concept de l'agentivité est basé principalement sur la philosophie, la sociologie ou même la théorie politique. Appliquée au monde littéraire, l'agentivité demeure toujours un champ vaste qui demande à être exploité. Face à la fluidité de cette théorie, nous nous trouvons dans l'incapacité de lui imposer des paramètres dans notre tentative de la cerner. Cependant, l'application de l'agentivité au domaine littéraire démontre que le concept a la capacité de s'adapter aux situations dans lesquelles il est invoqué. Pour Ellen Messer-Davidow, l'agentivité « défini comme la capacité de determiner et d'agir, […] est un peu comme un caméléon prenant la coloration de l'entité à laquelle il se trouve être attaché ».[98] En d'autres termes, l'agentivité peut exister sous autant de formes que de situations ayant provoqué son émergence. Cependant, quand l'agentivité est rattachée au sujet, la capacité d'agir se limite à l'individu. En revanche, quand elle se rattache à plusieurs personnes, c'est une agentivité collective qui se met en place et les sujets détiennent « [la] capacité d'influence sociale and d'intervention. »[99] Par ailleurs, nous nous intéressons aussi aux différentes situations forçant les personnages féminins du corpus à l'étude à avoir recours à l'agentivité. Ces situations, qui sont plus diverses les unes que les autres, font appel à une panoplie de stratégies d'agentivité dont l'objectif primaire est de protéger le sujet féminin ou d'assurer son

[98] Nous traduisons : « defined as the capacity to determine and act, […] is rather like a chameleon, taking on the coloration of the entity to which it happens to be attached » (Ellen Messer-Davidow 25).
[99] Nous traduisons : « [the] capacity for social influence and intervention » (Messer- Davidow 25).

bien-être et sa survie. Par exemple, chez Attoumani, la protagoniste choisit de s'enfuir du toit conjugal pour assurer sa survie et celle de son enfant. Cet acte transgressif va à l'encontre de l'ordre social aux Comores, puisque la femme n'a pas le droit de déserter le toit conjugal, mais se doit au contraire d'être soumise au mari. Henri Laborit affirme que même si l'espace que nous occupons est aussi investi par les autres, il est primordial pour l'être humain de « rester normal par rapport à soi-même [et de] conserver la possibilité d'agir conformément aux pulsions » (17). Ce faisant, il est impossible d'empêcher la survenue de frictions qui peuvent dégénérer en affrontement. Laborit observe que « confronté à une épreuve, l'homme ne dispose que de trois choix : combattre, ne rien faire ou fuir » (4). Cependant, si selon lui l'affrontement est à éviter, « à l'inverse, se soumettre c'est accepter, avec la soumission, la pathologie psychosomatique qui découle forcément de l'impossibilité d'agir suivant les pulsions » (17). Ainsi, même si l'affrontement s'avère une menace, ce n'est pas une raison suffisante pour se soumettre inconditionnellement à l'autorité. Dès lors, la fuite s'apparente à une fugue, un départ ou un exil qui est salutaire dans la survie même des personnages romanesques du corpus à l'étude. Par conséquent, la seule option qu'il reste à ces femmes demeure la fuite, une autre forme d'agentivité.

Même s'il serait tentant d'envisager l'agentivité comme ayant forcément des « effets positifs et libérateurs » (Joëlle Papillon 20), tel n'est pas toujours le cas et Havercroft le démontre avec justesse dans son article sur *Petite* de Geneviève Brissac, dans lequel elle fait une différence entre ce qui constitue l'agentivité positive et l'agentivité négative. L'agentivité positive est une entreprise normalement couronnée de succès, puisqu'à travers sa capacité d'agir, le sujet

parvient à ses fins et atteint l'effet escompté de ses actes. En effet, dans le corpus étudié, nous avons plusieurs exemples où les sujets féminins prennent leur destin en main, assument la responsabilité de leurs actes qui culminent sur une note positive, comme dans *Mon mari* où la narratrice parvient à se débarrasser de son mari ou encore Anjali qui se libère de l'emprise maritale dans *Le voile*.

Cependant, tout en traduisant la capacité d'agir du sujet, l'agentivité négative peut s'avérer néfaste. C'est le cas, comme le montre Havercroft, lorsque l'agir du sujet s'effectue dans des circonstances qui souvent s'avèrent dangereuses et mettent sa vie en danger. Dans ce cas précis, nous ne pouvons occulter la capacité d'agir du sujet, mais les actes qui sont entrepris sont dès le départ périlleux. Dans *Petite*, l'anorexie de la protagoniste Nouk est une forme d'agentivité puisqu'elle exerce le contrôle sur son corps en refusant de manger. Selon Joëlle Papillon, « l'agentivité négative peut être utilisée pour établir un sujet fort, puisqu'il est prêt à risquer la marginalité et la mort afin d'atteindre l'autodétermination » (20). Ainsi, dans le cas de l'agentivité négative, le sujet est conscient de se mettre en danger. Dans le corpus à l'étude, l'agentivité négative s'accomplit à travers des actes de résistance et de révolte contre la structure sociale. Ces actes d'opposition se révèlent périlleux, voire dangereux, pour les protagonistes féminins dans les romans à l'étude, surtout quand elles agissent en solitaire. En effet, Stanley Milgram affirme que « dans son opposition solitaire à l'autorité, l'individu est faible ».[100]

[100] Stanley Milgram. *Soumission à l'autorité, op. cit.,* p. 144.

Les études réalisées sur l'agentivité dans le domaine littéraire s'appuient principalement sur des ouvrages provenant de l'Occident. S'il est vrai que dans certains pays, la femme possède la capacité d'apporter des changements au niveau personnel ou social parce qu'elle est protégée par un système qui lui reconnaît ses droits, tant économiques que légaux, tel n'est pas toujours le cas dans plusieurs régions du monde, comme dans l'espace indianocéanique. Ainsi, dans le contexte islamique comorien des romans à l'étude, la loi du père domine jusqu'au jour du mariage où celle du mari prend la relève en dépit du régime matrilinéaire qui octroie d'innombrables avantages aux femmes. Les hommes disposent comme bon leur semble de leur fille ou de leur femme, tout en se posant comme des juges qui punissent et cherchent à corriger ou redresser les torts lorsqu'une faute est commise. La domination des hommes dans la société comorienne est visible dans les romans *Le sang*, *Mon mari* et *Anguille*. Tenant compte de la précarité dans laquelle vivent les sujets féminins dans les romans à l'étude, la théorie de l'agentivité devrait alors s'adapter aux différents contextes ou situations étant donné qu'elle comporte des limites par rapport aux agissements de ces personnages romanesques. Remarquons que la vie du sujet féminin insulaire romanesque est dominée par le patriarcat tout autant que par des conjonctures socio-économiques défavorables. Dans cette optique, notre application de l'agentivité dans nos analyses s'articulera de manière à prendre en considération des limitations (économique, sociale, religieuse, raciale ou culturelle, entre autres) du contexte insulaire indianocéanique. Pour ce faire, nous nous appuyons largement sur les définitions de Bandura qui affirme que « l'agentivité concerne les actes réalisés intentionnellement » (13). Cette affirmation, qui rejoint certes celle de Havercroft sur l'intentionalité du sujet-agent, nous permet de nous concentrer sur les actes initiés en toute connaissance de cause. Conformément

à ce que préconise Bandura, nous tenons compte de « l'exercice de l'agentivité humaine par l'intermédiaire des croyances qu'ont les individus de pouvoir produire des effets souhaités grâce à leur actions » (9). La raison pour laquelle cette définition s'applique à notre étude réside aussi dans le fait que cette interprétation de l'agentivité laisse la voie libre quant au contrôle que peut exercer l'individu sur les conséquences de ses actes. En effet, comme le suggère cette définition, l'agentivité se traduit par la capacité de tout individu à, non seulement pouvoir réfléchir sur soi et agir conséquemment, mais aussi à avoir la capacité de croire dans le bien-fondé de ses actes. Toutefois ce qui retient l'attention dans cette définition, c'est le terme « souhaités », puisque cela implique qu'il existe un désir de provoquer certains évènement ou situation, sans toutefois avoir la certitude de l'accomplissement de ce vœu. Selon Bandura, « de nombreux actes, effectués en croyant qu'ils amèneront tel résultat désiré, en produisent en fait d'autres qui ne sont attendus ni souhaités » (13). Une application de ce postulat au contexte littéraire suppose qu'en devenant agent, la femme romanesque passe à l'acte en anticipant des résultats qui pourraient la délivrer de son enfermement ou la libérer de son oppression. Mais contre toute attente, c'est parfois l'effet inverse qui se produit. Au lieu d'échapper aux conditions qui l'entravent, elle s'y enlise un peu plus. Le corpus à l'étude est jonché d'exemples où les personnages féminins se posent en tant qu'agents en faisant preuve de courage afin d'initier des actes perçus comme transgressifs ou rebelles dans les sociétés où elles évoluent. Mais, il n'y a aucune garantie à l'aboutissement de leur agentivité.

1.8.3 L'agentivité inassouvie : une agentivité ni positive ni négative

Les échecs dont nous faisons état précédemment n'annihilent aucunement le désir d'agentivité des personnages féminins. Pour cette raison, nous postulons que les femmes romanesques du corpus à l'étude font appel à une nouvelle forme d'agentivité. Nous proposons le terme d'agentivité inassouvie pour qualifier ce type d'agentivité que nous comptons développer. Pour Havercroft, il existe deux pôles distincts de l'agentivité, c'est-à-dire l'agentivité positive et l'agentivité négative. Ainsi, l'agentivité positive culmine sur un aboutissement positif des actes entrepris sur une note positive. Les agents parviennent à atteindre leurs buts ayant des retombées bénéfiques à travers leurs actions. Toutefois, l'agentivité négative peut être interprétée comme une action qui, dès le départ, comporte un élément négatif et menace la survie ou le bien-être du sujet féminin. Ce genre d'action ne peut aboutir à un résultat positif étant dès le départ compromis par une forme de négativité. Ainsi, dans le corpus à l'étude, parfois l'agentivité des personnages féminins débute par des actions entreprises avec des intentions positives, comme fuir pour se protéger. Mais, vu les circonstances sociales et familiales contraignantes, les résultats finaux prohibent l'aboutissement positif de leur agentivité. Donc, au lieu d'atteindre leurs buts, les personnages féminins doivent affronter la mort, comme dans *Anguille* où la protagoniste périt noyée en mer.

Ainsi, dans le cadre de notre analyse, nous mettons en évidence le désir d'agentivité de nos personnages féminins. Alors que certains actes aboutissent à des retombées positives, d'autres ont des répercussions négatives. Soulignons toutefois que l'agentivité inassouvie dont nous faisons état plus tôt débute par une intention positive mais culmine sur un aboutissement négatif. Contrairement à l'agentivité négative qui peut comporter dès le départ des éléments

menaçant la survie du sujet, comme l'anorexie, l'agentivité inassouvie réunit des conditions favorables à son aboutissement et contient l'espoir d'un nouveau départ ou d'une nouvelle vie remplie de promesses, comme dans le cas d'Anguille qui veut refaire sa vie avec son enfant à Mayotte. Toutefois, parce que la vie est incertaine et imprévisible, et comporte de nombreux aléas, le malheur peut frapper à n'importe quel moment et briser le rêve du sujet. Le rêve brisé représente alors l'inassouvissement de l'agentivité, car en dépit de toutes les conditions réunies, elle ne parvient pas à terme. Cette forme d'agentivité demeure adaptée aux différents contextes sociaux qui régissent l'Île Maurice et les Comores, car la femme romanesque insulaire de cet espace géographique demeure par moments soumise à des conditions socio-économiques défavorables si ce n'est pas la religion qui influence son avenir. Comme elle reste toujours à la merci de l'homme, son agentivité est souvent compromise surtout quand elle agit en solitaire. En revanche, lorsqu'une chaîne de solidarité féminine se forme autour d'elle, elle a plus de chance d'assouvir son agentivité et de se libérer du joug patriarcal. Toutefois, en dépit des bonnes intentions du sujet féminin, de sa croyance en son « auto-efficacité » (Bandura vii), il s'avère par moments que les circonstances sociales ou même le destin lui sont défavorables et l'empêchent de mener à terme son projet. Si ce n'est pas la défaite qui l'attend, la mort est au rendez-vous. Dès lors, il n'y a aucune possibilité pour le sujet féminin de faire un retour en arrière et son agentivité demeure à jamais au stade de l'inassouvissement.

***

Aborder la condition de la femme dans le monde est un sujet important, mais délicat; chaque continent, pays, état ou île demeure un microcosme possédant des spécificités traditionnelles,

culturelles, sociales, religieuses et même géographiques uniques. Si les conditions socio-économiques dans les pays occidentaux ont beaucoup progressé pour accorder plus de visibilité à la femme et favoriser son épanouissement, tel n'est pas toujours le cas dans d'autres parties du monde. Pourtant, comme nous le démontrons dans cette étude, le sujet féminin insulaire ne baisse pas les bras dans sa tentative de se libérer des jougs patriarcal, religieux et culturel. En nous appuyant sur les écrits occidentaux abordant la domination et la soumission, et ceux de l'agentivité, nous nous efforçons de les adapter au contexte insulaire de l'océan Indien afin de déconstruire l'image stéréotypée du sujet féminin dans cette région. Dans les parties qui suivent, nous présentons la femme de l'océan Indien sous un autre jour, c'est-à-dire que nous mettons en exergue celle qui après avoir subi l'oppression et la domination masculine va désormais s'affranchir de ses entraves pour prendre le contrôle de sa vie entre ses mains, quitte à perdre la vie.

PARTIE 2 : LA SOUMISSION

Être une femme, c'est donc être dans une certaine situation économique, sociale, politique. Cette situation implique un ensemble de normes selon lesquelles les femmes doivent se comporter et à l'aune desquelles elles sont jugées. Être une femme, une « vraie », implique de se conformer à ces normes et, de même que l'on se questionne sur la nature d'un outil lorsqu'il ne remplit pas son office, on s'interroge sur la féminité d'une femme lorsqu'une distance apparaît entre son comportement et le comportement qui lui est socialement prescrit. Or quel est le comportement prescrit à la femme dans la société ? La soumission (Manon Garcia 89).

Chapitre 1 : Soumission à la violence

Introduction

La seconde partie de cette étude aborde différentes formes de mauvais traitements et de violence à l'encontre du sujet féminin dans l'espace insulaire de l'océan Indien. Si d'une part la violence se manifeste dans le cercle privé de la famille sous forme de maltraitance infantile ou conjugale, d'autre part la violence communautaire commise sur le sujet féminin hors de l'enceinte familiale est une réalité vivante dans cette région.[101] Tout en nous concentrant sur la violence vécue par le sujet féminin à l'intérieur du foyer, dans ce premier chapitre nous démontrons aussi comment la maltraitance est parfois commise par d'autres membres de la famille proche du sujet féminin. À cet effet, Ceri Morgan affirme que « tous les espaces domestiques sont dangereux pour les filles et les femmes ».[102] Pourtant, ce n'est pas juste à l'intérieur de la cellule familiale que le sujet féminin fait l'expérience de la violence. Par moment, le sujet féminin subit aussi des formes d'abus par des personnes qui n'ont aucun lien de parenté avec lui. Ces types de violence sont plus courants dans la communauté, le milieu hospitalier, les lieux de culte ou même en milieu scolaire. En d'autres mots, la violence à l'encontre du sujet féminin se manifeste dans des lieux où livrée à elle-même, la petite fille ou la femme se retrouve dépourvue de protection.

[101] Nous tenons à faire ressortir que nous n'occultons aucunement la violence contre la femme dans les autres parties du monde. Mais, cette étude se concentre exclusivement sur les violences faites aux femmes dans les romans francophones de l'Île Maurice et de l'archipel des Comores.

[102] Nous traduisons : « all domestic spaces are unsafe for girls and women » (96). Soulignons qu'en dépit de l'affirmation de Ceri Morgan, il existe des familles où la femme est protégée dans l'espace insulaire indianocéanique. Ainsi, la cellule familiale dont nous faisons état dans le cadre de notre thèse est celle représentée dans les romans à l'étude.

Du reste, Valérie Magdelaine remarque que la femme îlienne est souvent représentée comme « victimisée, battue, exploitée » (6). La région de l'océan Indien dont il est question dans cette étude, notamment l'Île Maurice et les Comores, ne fait pas exception. Il appert que le statut de la femme demeure, par moments, entravé par des facteurs sociaux, religieux, économiques ou juridiques. Remarquons toutefois que, depuis l'accession de l'Île Maurice et des Comores à l'indépendance, de nombreuses lois y sont promulguées régulièrement pour améliorer le statut de la femme.[103] Mais, puisque les changements prennent du temps pour se mettre en place, le sujet féminin, tel qu'il est décrit dans les romans du corpus, est parfois obligé de se soumettre à la condition qui lui est imposée par le système patriarcal, parce qu'en fin de compte aucune autre issue n'est envisageable pour le moment.

Par conséquent, pour maintenir son pouvoir et sa domination sur la femme, le patriarcat a d'abord recours à la violence, puisque c'est l'arme du vainqueur sur le vaincu. Selon Friedrich Hacker, la violence :

> menace, maltraite et détruit notre prochain qui présente les mêmes caractéristiques que nous-mêmes, et possède donc par principe les mêmes droits […] La violence fait de celui-ci un objet et un moyen, elle l'offense et le rabaisse, le soumet à toutes les formes de la déshumanisation, pour aboutir finalement à sa réification et son anéantissement irréversibles. Elle le réduit pour finir à ce pur objet qu'est le cadavre (20).

Autrement dit, le recours à la violence contribue à l'objectification et au dénigrement de toute personne maltraitée. À plus long terme, la violence commet des dégâts irréparables, autant

[103] Pour plus de détails sur les réformes légales touchant la femme mauricienne, consulter Sabir Kadel. « L'émancipation de la femme à l'aune du droit mauricien », Présentation au Colloque OSOI [Observatoire des Sociétés de l'océan Indien] de l'Université de la Réunion - "Dire l'océan indien" (5 & 6 novembre 2015), pp.1-18, https://lrc.govmu.org/lrc/?p=2939.

physique que psychologique, sur la personne persécutée. Lors du processus de maltraitance, la victime est réduite à une position subalterne et se transforme en un corps sans substance, maniable et soumis au gré de son bourreau.

Par ailleurs, même bell hooks, professeure, écrivaine, activiste et surtout figure de proue du féminisme moderne aux États-Unis convient que la violence est présente aussitôt qu'il existe une relation de pouvoir entre l'homme et la femme. Selon elle, « la violence masculine à l'égard des femmes dans les relations personnelles est l'une des expressions les plus flagrantes de l'usage abusif de la force pour maintenir la domination et le contrôle ».[104] Ainsi, même si un homme et une femme sont proches ou intimes, la relation qui existe entre eux repose souvent sur l'usage de la force par l'homme pour affirmer sa domination. Comme le témoignent les romans du corpus à l'étude, la violence de l'homme contre la femme se manifeste sous plusieurs formes, à l'instar de la violence physique, la violence psychologique, et même la violence langagière.

Premièrement, comme la violence à l'encontre du sujet féminin indianocéanique se révèle au sein de la famille, l'enfant de sexe féminin apprend très tôt à se courber devant l'autorité masculine qui représente une menace. Deuxièmement, la violence conjugale est souvent présente dans le noyau familial et les victimes font partie de toutes les classes sociales confondues, comme nous allons le voir plus bas. Finalement, lorsque la jeune fille ou la femme s'aventure hors des confins de l'enceinte familiale, elle s'expose à la violence en milieu

[104] Nous traduisons : « male violence against women in personal relationships is one of the most blatant expressions of the use of abusive force to maintain domination and control » (bell hooks 120).

hospitalier et aussi dans la communauté, puisque son contact ne se limite plus exclusivement aux membres de sa famille, mais s'étend aux autres hommes et femmes de son entourage pouvant lui dicter sa place et son rôle. Dans le même sillage, le poids de la religion se fait sentir et des restrictions sont imposées sur la femme par le truchement de la violence. En imbriquant la peur du péché à la rétribution divine, la religion sert de tremplin pour contrôler la femme. Finalement, la victimisation en milieu scolaire révèle un autre visage de harcèlement au fur et à mesure que le sujet féminin quitte le giron familial.

La soumission imposée à la femme à travers les formes de violence mentionnées ci-dessus se dévoile par d'innombrables stratégies mises en place dans les romans de notre corpus. Dans un premier temps, nous nous appuyons sur les procédés narratifs et stylistiques qui reflètent la valorisation de la domination masculine. Ensuite, nous analysons les stratégies discursives des personnages féminins pour dévoiler leur intériorité. Les pensées intimes de nos protagonistes révèlent le poids de la soumission dans leur existence.

1.1 Une enfance bafouée par la maltraitance

La période de l'enfance marque une étape importante dans la vie de tout être humain. En effet, c'est durant cette période que se forge le caractère d'un individu. Les évènements que vit une personne durant l'enfance sont déterminants dans la mesure où ils peuvent avoir des répercussions positives ou négatives sur le bien-être de chaque individu dans l'avenir. En effet, si la vulnérabilité infantile expose les enfants aux aléas de la vie, parfois les membres de leur entourage proche qui ont la responsabilité de les protéger n'assument pas toujours leurs rôles.

Au contraire, dans les romans à l'étude, les adultes censés s'occuper du bien-être des enfants sont parfois ceux qui leur infligent plus de souffrance.

Véritable fléau, la maltraitance infantile s'immisce dans les interstices de la société et passe souvent inaperçue. À cet égard, la professeure Valérie Dusaillant-Fernandes avance que même si nous vivons aujourd'hui sous « le règne de l'enfant-roi », « la maltraitance a toujours sa place » (59) dans notre société contemporaine. Remarquons que ce n'est qu'en 1962 que le groupe de chercheurs composé des médecins C. Henry Kempe, Frederic N. Silverman, Brandt F. Steele, William Droegemueller et Henry K. Silver aborde le problème de la maltraitance infantile dans leur article intitulé "The Battered-Child Syndrome". La problématique de la maltraitance infantile dépasse alors les confins du domaine privé de la famille pour rejoindre celui du monde médical. Mais, il faut se rendre à l'évidence que les traces de violence à l'encontre de l'enfant ne sont pas toujours repérables et passent parfois inaperçues dans la société. Pour cette raison, les auteurs contemporains font appel au cadre romanesque pour directement ou subtilement dénoncer ce fléau qui mine la société insulaire. D'après Dusaillant-Fernandes, « les romans ou textes autobiographiques possèdent […] des scènes de maltraitance de plus en plus explicites, levant ainsi le voile sur de punitions corporelles et psychiques longtemps cachés au public » (59). Même si les analyses de Dusaillant-Fernandes portent sur des romans autobiographiques d'auteurs français, sa réflexion s'applique autant dans le contexte insulaire indianocéanique, car les romans fictionnels du corpus à l'étude reflètent la société dans les îles telle que les auteurs la conçoivent respectivement. Donc, peu importe la région étudiée, la maltraitance infantile cause les mêmes dégâts partout dans le monde.

À cet effet, Mélanie Doutaz et Johannes Spalinger rappellent que la « maltraitance infantile [est] un dommage corporel et/ou spirituel infligé à un enfant de manière non fortuite, consciemment ou inconsciemment, qui entraîne des blessures, des retards de développement ou même la mort » (469).[105] Alors que les coups et blessures physiques sont la plupart du temps visibles sur le corps de l'enfant, les blessures psychologiques ou psychiques ne sont guère apparentes à l'œil nu. Néanmoins, selon les deux chercheuses, les conséquences découlant de toute forme de torture peuvent handicaper un enfant à vie que ce soit physiquement ou psychologiquement. Donc, pour poursuivre le débat sur le sujet, nous allons maintenant aborder la soumission de l'enfant de sexe féminin dans sa vulnérabilité face aux diverses formes de violence dans les romans du corpus à l'étude.

1.1.1 L'enfant soumis

Le roman *Le sari* d'Ananda Devi aborde la thématique de la maltraitance infantile de front. Ananda Devi nous présente la relation entre un père, en l'occurrence le Dr Bissam, et sa fille Kitty. Après le décès de sa mère, Kitty se retrouve complètement à la charge de son père. Ce dernier ne cesse de se lamenter de la disparition de son fils décédé. Son chagrin est si immense, qu'il ne cache pas son amertume de voir sa fille toujours vivante alors que son fils est mort : « un garçon mort peu de temps après la naissance. J'ai toujours regretté que ce ne fût pas le contraire » (56). Les sentiments du médecin révèlent clairement sa préférence pour l'enfant de sexe masculin, même s'il a trépassé. Le verbe « regretter » traduit la douleur et la désolation

[105] Pour plus sur le sujet de la maltraitance et les différentes formes d'abus sur les enfants, consulter aussi Mary Edna Helfer, Ruth S. Kempe et Richard D. Krugman. *The Battered Child* [1968]. University Chicago Press, 1997.

occasionnées par cette perte. En fait, l'attitude du médecin est conforme aux sociétés patriarcales de l'océan Indien où la différence entre les enfants appartenant aux deux sexes s'établit depuis le berceau. Alors que la naissance d'un enfant mâle représente la stabilité et le maillon de continuité dans la chaîne familiale, la petite fille, au contraire, porte en elle le sceau du départ et de la séparation. Refusant de s'attacher à Kitty, Dr Bissam la considère comme une « chose » (56). Pour cette raison, il ne se gêne pas pour la traiter comme un objet sans importance. : « j'ai pris Kitty par le bras, je l'ai traînée tel un ballot de charbon » (44). Le mauvais traitement que subit Kitty se voit par l'usage du verbe « traîner » qui suppose l'action de tirer l'enfant avec force par la main. De plus, en établissant une comparaison entre « un ballot de charbon » et Kitty, Dr Bissam révèle le peu d'importance qu'il accorde à sa fille. Pour lui, elle représente un objet dépourvu d'émotions ou de sentiments qu'il peut malmener à sa guise. En fait, l'attitude abusive du père démontre l'emprise du patriarcat sur lui. Il considère que « chaque homme doit être maître dans sa maison et si sa famille ne comprend pas ça il faut le lui apprendre » (161). Sa vision sur la hiérarchie dans la famille est radicale : l'homme se trouve au sommet de la structure familiale alors que la femme et les enfants sont relégués au bas. Se percevant comme chef de famille, il peut donc disposer de sa fille comme il l'entend.

De plus, il préfère comparer Kitty à un animal qu'à un enfant : elle le « sui[t] partout comme un chien » (42). Tantôt, il la compare à un chien, tantôt à un chat (15, 17), ou associe même son regard à « un regard bovin » (43). Par conséquent, si sa fille est comparable à un animal, il s'octroie le droit de l'humilier ou de l'agresser. À ses yeux, Kitty représente un être dépourvu de valeur. Ainsi, lorsqu'un jour Kitty renverse du lait chez l'un de ses patients, son père se

révèle sous sa dimension la plus monstrueuse. Se sentant humilié par la faute de Kitty, il lui assène une gifle d'une violence inouïe pour la punir : « ce regard bovin m'a tellement énervé que la gifle est partie » (43). Ne pouvant se protéger contre cette violence paternelle, Kitty « bascule comme un mannequin de bois » (43). Il n'est guère difficile d'imaginer la violence de cette gifle sur l'enfant à travers l'usage de l'adjectif « forte » et l'image du mannequin de bois qui ne peut contrôler ses mouvements. Il convient de souligner qu'un pantin n'a aucune existence et que c'est son maître qui tire les ficelles pour contrôler ses mouvements. Réduite à n'être qu'un pantin aux mains de son père et impuissante dans sa fragilité infantile, Kitty ne peut que subir sa violence. Paralysée par la peur, sa bouche reste « à moitié ouverte » et sa lèvre est « réduite à un pleur figé » (44). La réaction de Kitty démontre un blocage au niveau de son comportement. Apeurée, ses mouvements restent en suspens parce qu'elle craint de bouger et d'attirer la colère de son père encore plus sur elle. Sa vigilance accrue suppose que ce n'est pas la première fois que Kitty est victime de coups venant de son père. Pour cette raison, elle anticipe un autre déchaînement au cas où elle fait un autre geste. Donc, pour se protéger elle n'ose plus bouger. Pourtant, le médecin met en avant un raisonnement qui défie toute logique pour expliquer son acte dans sa tentative de se disculper. Conscient de la place qu'il détient dans la société, il se sent comme un « demi-dieu » (44) et ne peut tolérer aucun comportement qui pourrait ternir son image, même si cela émane de son enfant. Dès lors, la maladresse de Kitty équivaut à un manquement inacceptable et il a l'impression que cette faiblesse se répercute directement sur son image. La gifle sert de moyen pour punir Kitty de ne pas être à la hauteur de son père qui se prend même pour un « héros » (35), non seulement

parce qu'il est médecin, mais plus parce qu'il est un homme comme les autres et donc possède « la sagesse de [son] sexe » (161) comme il le clame.

Par ailleurs, les épisodes de punitions sont récurrents dans le roman. À titre d'exemple, quand la petite fille se met à crier « de terreur » à cause des fourmis parce que son père « [l'oblige] à aller au lit avec ses vêtements collants de lait sucré » (44), ce dernier se sent heureux de la voir souffrir : « cela m'a rendu ma bonne humeur et je l'ai laissée danser et sautiller sur place pendant quelques minutes pour tenter des se débarrasser des fourmis qui grouillaient sur elle, avant de l'emmener sous la douche » (44). La réaction du père contraste avec celle de l'enfant. Alors que Kitty est en proie à une frayeur intense, son père se réjouit de la voir dans cet état. Les verbes « danser » et « sautiller » traduisent les mouvements frénétiques de Kitty pour se débarrasser des fourmis. Ils mettent aussi l'accent sur son agonie, car elle ne parvient pas à enlever les insectes sur son corps. Lorsqu'un enfant se retrouve dans une situation de détresse, c'est vers l'adulte qu'il se tourne pour trouver refuge et surmonter sa peur. Symbolisant la force et la protection, l'adulte en question peut se révéler sous l'image d'un parent, d'un enseignant ou toute autre personne ayant l'enfant à sa charge et en qui il a confiance. Or, tel n'est pas le cas pour Kitty. En dépit son jeune âge, la petite fille sait déjà qu'elle ne peut se tourner vers son père. Effectivement, au lieu de voler au secours de son enfant, le père l'abandonne intentionnellement à sa souffrance et savoure sa joie de la voir agoniser. Ce manque d'égard et d'attention du parent envers son enfant démontre parfaitement la méchanceté et le sadisme du médecin. Il ne s'inquiète guère des dégâts psychologiques de ses actes et des frayeurs que cela engendre sur sa fille. Par conséquent, prise dans un tourbillon

de violence physique et psychologique, Kitty développe des troubles psychosomatiques faute de pouvoir se révolter contre son père :

> Il faut dire que les peurs de Kitty étaient si intenses qu'elles se transformaient en symptômes physiques. Aujourd'hui on appelle cela des affections psychosomatiques. À l'époque je me disais qu'elle jouait si bien la comédie qu'elle arrivait à tromper son propre corps. C'était la même chose, en fin de compte. Elle parvenait à se faire son cinéma pour se donner de l'importance, se terrassant de maladies qui l'empêchaient de grandir et de se développer. Elle menait une bataille rangée contre elle-même, mais en réalité, c'était contre moi qu'elle en avait. Eczémas, allergies, fièvres intestinales ; c'était sa manière sournoise de me défier. J'avais fini par comprendre très précisément le langage de son corps (44-45).

En tant que médecin, Dr Bissam perçoit mieux que quiconque la souffrance de sa fille. Témoin des maux qui l'affligent, il reconnaît que sa fille vit dans un état de frayeur extrême et pour évacuer le stress dont elle est victime, son corps se charge de transformer ses angoisses en souffrance physique. Pourtant, ce n'est pas pour cela qu'il essaie de remédier à la situation. Au contraire, même s'il est conscient que Kitty est toujours une enfant et qu'elle peine à verbaliser les blessures physiques et émotionnelles qu'elle ressent, cela ne l'empêche pas de continuer de la violenter (111, 199, 226). Pour Dusaillant-Fernandes, « les symptômes physiques sont le premier groupe de manifestations symptomatiques de stress » et peuvent se révéler sous forme de troubles digestifs, respiratoires ou par des éruptions cutanées (58).[106] Effectivement, le corps de Kitty devient le médium au travers duquel la petite fille essaie de communiquer son désespoir à son père. Elle souffre « d'eczémas, d'allergies [et de] fièvres intestinales ». Insensible à la douleur de Kitty, Dr Bissam pense qu'elle provoque intentionnellement sa

[106] Dominique Brunet se penche sur ces séquelles de la maltraitance dans son ouvrage intitulé *L'enfant maltraité, ou l'enfant oublié*. 2005, pp.130-133, 135-140, 150-152.

maladie pour le défier. Une telle attitude trahit le narcissisme du médecin qui est convaincu que les souffrances de sa fille ont pour but de s'opposer à lui et de le nuire. Pourtant, la juxtaposition des marqueurs temporels dans la citation ci-dessus démontrent que Dr Bissam passe beaucoup de temps à méditer sur ses actions passées et leurs conséquences sur Kitty. La variation des marqueurs temporels situe la narration dans le passé et le présent simultanément. En faisant allusion à « aujourd'hui » il se positionne dans l'immédiateté du moment. Cependant, il fait simultanément un retour dans le passé en évoquant « à l'époque ». En faisant cohabiter ces deux moments différents de sa vie, Dr Bissam parvient à établir une comparaison entre ses croyances passées et celles d'aujourd'hui. À la fin de sa vie, il réalise que les « peurs » de Kitty étaient réelles et qu'elle ne jouait pas la « comédie » (45) durant l'enfance. Cependant, il ne veut pas accepter qu'il ait eu tort dans le passé. Donc, il persiste à blâmer Kitty pour sa propre souffrance, alors que c'est lui le véritable bourreau.

De ce fait, la soumission de Kitty durant l'enfance est totale, surtout que la cellule familiale, comme nous l'avons mentionné, ne se résume qu'à son père et à elle-même après la mort de sa mère et de son petit frère. Enfermée dans sa vulnérabilité, elle est vouée à suivre la voie que lui impose son père. Donc, en dépit de la maltraitance récurrente dont elle fait l'objet (14, 31, 44, 70), elle n'ose défier l'autorité de son père et cherche refuge et protection dans l'obéissance. Ce faisant, elle parvient à survivre malgré les conditions pénibles dans lesquelles elle évolue (42, 43).

1.1.2 La cellule familiale et l'enfant opprimé

Dans *Sensitive*, Shenaz Patel aborde la thématique de la violence à l'encontre de la protagoniste, Anita, mais de manière plus subtile qu'Ananda Devi. Contrairement à Devi qui décrit dans le détail et de manière très graphique les scènes de violence dans *Le sari* (31, 70), Patel nous fait vivre la violence que subit Anita à travers ses yeux d'enfant, même si tout comme Kitty, il lui manque les mots pour s'exprimer ou nommer l'innommable (19, 32, 54, 86). Le ton sur lequel Anita raconte sa vie au quotidien trahit l'innocence de la jeune enfant. Âgée de onze ans seulement, ses phrases sont marquées par une grande simplicité : « je l'aime bien » (18), « je le vomis » (32), « elle a raison » (33). Toutefois, les phrases minimales d'Anita mettent aussi en évidence l'oppression sous laquelle elle évolue. En évitant de formuler des phrases élaborées, elle se concentre sur l'essentiel. Cette stratégie lui permet de ne pas réfléchir sur ses malheurs, mais plutôt de les occulter afin de rendre son existence plus facile à supporter. Pour cette raison, elle ne s'attarde jamais sur les épisodes de maltraitance. Or, pour mettre l'accent sur la récurrence des actes violents du conjoint de la mère d'Anita envers elle, Shenaz Patel fait usage de la répétition. À titre d'exemple, les absences répétées de l'école (14, 16, 35), les allusions aux agressions sexuelles (32, 85), les marques sur le visage d'Anita (35, 43, 54, 91) sont des signes qui se répètent tout au long du roman pour mettre en lumière la maltraitance de l'enfant.

Par ailleurs, le malaise interne d'Anita est aussi mis en évidence à travers sa relation avec sa mère et Lui. Par exemple, Anita ne fait jamais référence au conjoint de sa mère par son nom. Elle l'appelle Lui tout simplement et ne donne aucune description de son apparence

physique.[107] À sa manière, Anita tente de se dissocier de cet homme même s'il fait partie de la cellule familiale. À l'opposé, elle appelle sa mère « Mam ». Le nom « Mam », raccourci du substantif maman, traduit tout l'amour que l'enfant ressent pour sa mère. La variante onomastique dans les deux cas met en relief les sentiments antagoniques d'Anita pour les adultes qui forment partie de sa vie. D'un côté il y a l'amour qu'elle porte à sa mère, Mam, et d'un autre la haine qu'elle voue à Lui. Anita doit quotidiennement négocier entre haine et amour dans la cellule familiale, ce qui devient indéniablement une source de tension pour elle.

De plus, comme Lui se retrouve en position de domination, il est toujours en train d'affirmer son pouvoir sur Anita soit par ses mots ou ses actions. Pour Pierre Bourdieu, la relation de pouvoir entre le masculin « actif » et le féminin « passif » (27) s'exerce souvent dans le contexte de la relation sexuelle entre l'homme et la femme. Néanmoins, il est possible de démontrer que le lien entre le masculin actif et le féminin passif existe aussi dans des contextes autres que lors des rapports sexuels. En prenant le cas d'Anita, Lui impose sa volonté avec force sur Anita et celle-ci ne peut que se soumettre : « il me crie de faire attention à moi » (17). Le verbe « crier » est un verbe d'action qui renvoie directement à la parole menaçante dont le but est de subjuguer l'enfant. Ainsi, le comportement de Lui est perçu comme étant actif lorsqu'il n'hésite aucunement à « crier » après Anita, même en présence de sa mère. Anita doit se soumettre et ne peut en aucun cas se rebeller, que ce soit par la parole ou par l'action.

[107] Comme Anita fait toujours référence au conjoint de sa mère en le nommant comme « Lui », nous maintenons cette forme d'adresse à partir de maintenant pour désigner ce personnage dans cette étude.

D’autre part, Lui se révèle une fois de plus sous sa dimension « acti[ve] » (Bourdieu 27) le jour de la fête d’anniversaire d’Anita. La petite fille est atterrée en le découvrant dans les toilettes « derrière [elle] » (32) au moment où elle veut sortir. La présence de Lui dans ce lieu révèle qu’il l’épie, l’observe et la traque comme une proie. La sachant loin des regards des autres, donc sans protection, il va jusqu’à envahir l’espace intime d’Anita pour la violenter sexuellement parce qu’il sait qu’il est en position de force et peut la contraindre au silence : « il [m’appuie] contre la tôle, j’[ai] du mal à respirer, et il me [dit] de rester tranquille » (32). La dichotomie entre le masculin « actif » et le féminin « passif » est encore une fois mise en évidence dans cette longue phrase entrecoupée par des virgules. Les verbes d’action « appuyer » et « dire » démontrent que c’est Lui qui contrôle la situation. De plus, l’usage du verbe « appuyer » traduit aussi toute la force physique dont Lui fait usage pour s’imposer sur Anita. Prise au piège et angoissée, Anita éprouve des difficultés respiratoires. Elle sent qu’elle est en danger, mais en même temps elle est impuissante devant cette présence masculine envahissante qui l’étouffe. Dès lors, lorsqu’il demande à Anita de ne pas faire de bruit, cette dernière obtempère en dépit de la peur qui la tétanise parce qu’il évoque le nom de Mam, la seule personne qui compte pour elle : « il me disait de rester tranquille, que Mam ne serait pas contente si je faisais des histoires » (32). À travers ses mots, indirectement, il fait comprendre à Anita que si elle ne se soumet pas à ce qu’il lui demande, c’est elle qui finira par se faire gronder par sa mère. Anita est consciente de sa position de faiblesse et aussi du fait que sa mère ne se rangerait pas de son côté, car ce sera sa parole contre la sienne. Sidérée, elle subit l’agression sexuelle sans pouvoir se rebeller, ayant été déjà avertie des conséquences possibles en cas de désobéissance.

Pourtant, l'agression sexuelle n'est pas le seul épisode d'extrême maltraitance à l'encontre d'Anita. Ses absences récurrentes de l'école ont pour cause la présence des ecchymoses sur son corps. À travers ces marques il est évident que la violence physique qu'elle subit est intense :

> La dernière fois, j'ai dû m'absenter de l'école pendant une semaine. Le temps que les traces disparaissent complètement de ma figure. Je craignais les cris de la Miss. Mais ça n'a pas été le cas. À un moment, elle m'a regardée, et elle m'a dit si je voulais lui parler, je pouvais le faire. Ou lui écrire si je ne veux pas parler, parce que je suis très douée pour les rédactions (16).

Concernant les marques de maltraitance sur le corps des enfants, Dusaillant-Fernandes remarque que « la maltraitance physique est la plus repérable [des autres formes de maltraitance] parce qu'elle laisse des traces sur le corps de l'enfant » (57). En effet, même si à aucun moment Anita ne décrit les scènes de maltraitance dans le roman, les marques sur son visage sont très explicites et révélatrices. Quand Anita insiste sur sur cette « dernière fois » où elle se fait violenter, son discours itératif sous-entend que ses multiples absences de l'école sont directement liées à sa maltraitance (14, 35, 131). À travers ses mots, il est possible d'établir un contraste entre la demeure familiale et l'institution scolaire. Alors que la demeure familiale aurait dû être un lieu sécuritaire pour Anita, c'est l'école qui lui prodigue plus de sécurité. Effectivement, quand Lui la violente, sa mère camoufle cette maltraitance sans aider son enfant, alors que tel n'est pas le cas avec la maîtresse. Cette dernière ne peut tolérer que la vulnérabilité d'Anita devienne sa faiblesse. Elle tente de lui tendre la main pour dénoncer ses persécuteurs. Elle comprend la situation délicate dans laquelle se retrouve Anita et saisit qu'elle pourrait ne pas savoir comment s'expliquer verbalement sur sa maltraitance. Pour cette

raison, elle lui propose de lui écrire au lieu de parler : « elle m'a dit que si je voulais lui parler, je pouvais le faire. Ou lui écrire si je ne veux pas parler » (16). Il n'est pas aisé pour un enfant de dénoncer ses parents à une tierce personne. La dénonciation pourrait être perçue comme un acte de trahison envers les parents et les représailles pourraient suivre. Donc, comme Anita se retrouve piégée entre sa mère et Lui, elle choisit de la protéger et de ne pas lui causer d'ennuis parce qu'elle veut toujours avoir confiance que cette dernière trouvera une solution : « je dois la croire » (92). Toutefois, la présence du verbe « devoir » démontre qu'Anita fait d'énormes efforts pour accorder cette confiance à sa mère. Une part d'elle ne croit pas que sa mère règlera le problème. Mais, comme sa mère est la seule personne qu'elle a au monde, elle se force à la croire. Or, même si Lui abuse de son autorité pour soumettre Anita à ses humeurs, sa mère ne peut être complètement disculpée parce qu'elle est aussi complice de cette situation qu'elle tolère et où elle garde le silence.

Remarquons, que si ce type de violence impliquant les adultes et les enfants de sexe féminin est bel est bien présent à l'Île Maurice, les îles Comores ne sont pas épargnées. Dans *Tonton rends-moi ma virginité,* la protagoniste subit elle aussi des atrocités entre les mains de son oncle en l'absence de sa tante. En effet, après le décès du père de la narratrice, sa mère l'envoie vivre chez sa tante et son oncle à La Réunion sans se douter que sa fille subira les pires tortures imaginables entre les mains du patriarche. Quelque temps après son arrivée chez sa tante, la narratrice est étonnée de constater des faits troublants à son réveil :

> depuis quelque temps, à mon réveil, je trouve mon slip coincé à mi-cuisses. Parfois, mon drap est mouillé sans que je puisse m'expliquer les raisons de ce phénomène incompréhensible. Une sorte de liquide

> visqueux et nauséabond à hauteur de mon entrecuisse ou de mes fesses
> me met mal à l'aise (35).

Si au départ, la narratrice ne comprend pas ce qu'il lui arrive et la raison du liquide sur son corps, ce n'est que par la suite qu'elle découvre qu'elle se fait violer pendant son sommeil. Elle est épouvantée en découvrant l'identité de son agresseur, notamment son oncle, une nuit au moment où ce dernier s'apprête à commettre son méfait. Décontenancé par la réaction de la narratrice qui s'enfuit, ce dernier s'empare « d'un couteau à steak » qu'il place sous son « maxillaire inférieur » en la menaçant : « tu cries, tu dis un mot, un seul mot et je te tue. Je te décapite. Je te dépèce comme un hérisson et je jette tes viscères aux chiens et les restes de ta carcasse aux latrines » (47). Les mots de l'oncle envers la narratrice sont pesants et menaçants. Il lui donne une description vivide de ce qui s'ensuivra au cas où elle ose le dénoncer. En énumérant froidement les étapes qu'il suivra pour la tuer par le biais des verbes d'action tels que « décapiter », « dépecer » et « jeter ses restes aux chiens », il démontre ses connaissances et son habileté en tant que boucher. Dans la foulée, il révèle son extrême cruauté où il ne fait aucune différence entre la petite fille et un animal. Ce faisant, il ne laisse aucun doute quant à sa capacité de mettre à exécution ses menaces. Par ailleurs, comme ses mots se rapportent au champ lexical de la mort et font allusion à un cadavre déchiqueté de toute part, il n'est guère difficile pour la petite fille d'imaginer le sort que lui réservera son oncle si jamais elle ouvre la bouche pour raconter son calvaire à quiconque. Itératifs, les avertissements de l'oncle se font de plus en plus pressants au fil des jours : « un seul mot de ta bouche à qui que ce soit, à propos de cette soirée, dans cette maison ou en dehors de cette chambre, et tes viscères finiront dans l'estomac d'un chien » (53), « si tu le dis à qui que ce soit, je le saurai. Alors, je te

découperai comme des ailes de poulet et tes viscères finiront dans l'estomac d'un chien » (84). Selon John Austin « le fait de dire a une certaine valeur » (25) parce que l'énonciation a la capacité de se muer en action. Donc, à force de répéter les mêmes mots et de décrire les mêmes scènes du cadavre découpé, les menaces s'ancrent au fond de la narratrice parce qu'elle est convaincue que son oncle n'hésitera pas à passer à l'action. La répétition sert aussi à rappeler à la narratrice que son oncle est toujours dans les parages et qu'il la surveille.

Par ailleurs, en mettant l'accent à plusieurs reprises sur l'image du chien en train de dévorer des parties du corps de la narratrice, l'oncle essaie d'inspirer une grande terreur chez la petite fille. Selon certaines croyances islamiques, le chien est un animal impur condamné à se nourrir de déchets.[108] Suivant cette logique, si elle est dévorée par un chien, la narratrice sera elle aussi condamnée à demeurer impure même après la mort. Dès lors, les menaces de l'oncle s'étendent au-delà du corps physique pour mettre en péril son sort après la mort. Vivant sous l'angoisse engendrée par ces menaces liées non seulement au monde physique sur terre, mais aussi au monde spirituel après la mort, la narratrice préfère ne pas dévoiler sa situation à quiconque. Elle ne veut pas que sa souffrance présente s'étende même après la mort. Donc, elle se soumet à l'autorité de son oncle et se mure « dans un silence d'outre-tombe » (47).

---

[108] Selon Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, « l'Islam fait du chien l'image de ce que la création comporte de plus vil. Selon Shabestari, s'attacher au monde, c'est s'identifier au chien mangeur de cadavres ; le chien est le symbole de l'avidité, de la gloutonnerie ; la coexistence du chien et de l'ange est impossible. […] Les chiens sont aussi considérés comme impurs. Les Jnûn apparaissent souvent sous la forme de chiens noirs. L'aboiement des chiens près d'une maison est un présage de mort. […] Les musulmans de Syrie croient que les anges n'entrent jamais dans une maison où se trouve un chien. » (243). Pour plus sur ce sujet, consulter leur ouvrage intitulé *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*. Édition Robert Laffont/Jupiter, 1982.

De plus, en dépit de son jeune âge, elle comprend que ses révélations engendreraient un bras de fer entre son oncle et elle. Dans cette relation de pouvoir, la parole de l'adulte pèserait plus fort puisqu'elle remarque « que ce serait sa parole contre la [s]ienne » (83). Exploitée et maltraitée par son bourreau qu'elle connaît depuis son enfance, et qu'elle considère comme une figure paternelle chez qui elle vit depuis « presque deux ans déjà » (47), la jeune adolescente comprend, néanmoins, sa position de faiblesse. Même sa tante ne se rangerait pas de son côté, car elle ne fait preuve d'aucune empathie à son égard. Par exemple, lorsqu'elle constate que le ménage n'est pas fait, au lieu de se demander pourquoi sa nièce est « prostrée sur son lit » (71) la tante l'agresse « d'une façon incivile » (71). Elle lui fait des reproches en lui disant :

> Tu veux que ce soit ton oncle qui fasse la vaisselle ? On t'entretient et pour nous remercier, tu n'es même pas capable de faire la vaisselle ? Regarde ta chambre ! Regarde le salon ! Un vrai clapier ! Tu n'as pas honte ? Douze ans… une grande fille comme toi ? Manger, déféquer dormir, c'est la vie d'une musulmane, ça ? Que vont dire les voisins s'ils rentrent dans notre cuisine ? Cet œil que je viens de fermer, dès que je l'ouvre, je veux te voir nettoyer le lavabo à fond et passer la serpillière (71-72).

Les questions rhétoriques dans le discours de la tante mettent en évidence tous les manquements de la narratrice. Le ton autoritaire de la tante se dévoile à travers les points exclamatifs dans son discours. Ainsi, elle fait bien ressortir que la jeune adolescente doit payer un prix pour habiter chez elle : il lui faut s'acquitter des tâches ménagères. Les paroles qu'elle utilise visent à faire naître la culpabilité chez la narratrice. Tout d'abord, à travers l'anaphore « regarde » la tante met l'accent sur ce qu'elle insinue : il règne un grand désordre dans la maison. Elle force sa nièce à constater l'état dans lequel se trouve la maison à cause d'elle.

Elle lui fait comprendre à travers la force de ses mots qu'elle n'est plus une enfant et qu'elle a « douze ans » (71). Donc, selon sa tante, à cet âge-là elle devrait pouvoir s'occuper d'une maison sans l'aide de quiconque. Les points de suspension dans son discours dénotent toutes les accusations qu'elle veut proférer contre l'enfant, mais dont il n'est pas nécessaire de faire état, car elle devrait être au courant. Les sous-entendus sont évidents : en tant que jeune fille musulmane, la narratrice est en train de faillir à son devoir. La tante tente ainsi de lui faire endosser le poids de la culpabilité religieuse, car selon elle une bonne musulmane ne devrait pas être paresseuse comme elle. Alors qu'au départ la petite fille était venue chez sa tante pour oublier son père décédé et commencer une nouvelle étape dans sa vie, maintenant, elle est exploitée et réduite à un état de servitude. Elle doit s'occuper des corvées ménagères à la place de sa tante. En fait, elle remplace sa tante métaphoriquement et dans la vie réelle. Premièrement, en prenant charge de la maison et de la cuisine, elle assume indirectement le rôle de la maîtresse de la maison. Deuxièmement, lors des absences de sa tante, c'est vers elle que se tourne son oncle pour assouvir ses pulsions sexuelles. En conséquence, elle devient « la dernière des [ses] co-épouses » (74). Toutefois, consciente de la situation compromettante dans laquelle elle se trouve et de sa position de faiblesse, la narratrice trouve refuge dans le mutisme et arrête de communiquer avec son entourage. Pour survivre, elle préfère se soumettre à l'autorité de son oncle et de sa tante, en dépit des différentes formes de violence dont elle est victime.

1.2 Violence conjugale : une endurance des coups toutes classes confondues

Dans les sociétés patriarcales de l'océan Indien, toute transgression qui menace l'équilibre de l'organisation sociale est rapidement sanctionnée pour servir d'avertissement aux futures contrevenantes. Donc, comme le comportement féminin est étroitement lié à l'honneur familial,[109] il devient impératif de contrôler et d'assujettir le corps féminin de peur qu'il ne se mette à fouler les contrées marginales et ne s'aventure hors des zones prescrites. Gaston Bachelard affirme que « la maison est notre coin du monde. Elle est vraiment — on l'a souvent dit — notre premier univers. Elle est vraiment un cosmos. Un cosmos dans toute l'acception du terme ».[110] Pour Bachelard, la cellule familiale demeure en soi un reflet de l'univers. C'est aussi l'endroit où après sa naissance l'enfant établit son premier contact dans le monde. Les problématiques relationnelles y sont constamment en mouvance. Tout en servant de refuge à l'être humain, l'espace privé est aussi un endroit où ce dernier « n'est entouré que par des êtres et des objets familiers » (Abraham Moles et Elizabeth Rohmer 48). En outre, la sphère privée comprend un espace circonscrit où toute personne qui en revendique la propriété se réfugie afin de se protéger et d'assurer la protection des siens du monde extérieur. Lorsqu'un enfant de sexe féminin naît, des barrières sociales sont érigées autour de sa personne et un contrôle strict de son corps et de ses déplacements est effectué à travers « le phénomène de l'intériorisation de la clôture » (Armande Saint-Jean 151). Dans *Pour en finir avec le patriarcat*

[109] Par exemple, nous faisons allusion ici à la préservation de la virginité féminine avant le mariage aux Comores (*Le sang de l'obéissance*) ou encore le devoir de la femme mauricienne qui doit respecter les traditions et faire un mariage convenable selon les vœux de la famille (*Pagli, Le voile de Draupadi*).
[110] Consulter Gaston Bachelard. *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France, 1970, p. 24.

(1983), Armande Saint-Jean soutient que les femmes, considérées comme les « dominées, sont conditionnées à rester cloisonnées à l'intérieur du privé, de la famille. Chaque famille constitue une cellule qui est ceinturée d'une clôture » (151).[111] Même si la métaphore de la clôture sert à créer l'image d'une zone hermétiquement fermée, cela n'implique nullement que le sujet féminin doit demeurer cloîtré à l'intérieur de la maison. À cet égard, comme nous le montrons dans notre article cité en bibliographie, « l'idée de clôture n'implique nullement que la femme doit demeurer enfermée à l'intérieur de la maison. Néanmoins, l'image que projette la clôture nous renvoie à celle d'une délimitation frontalière mise en place pour contrôler la femme par l'imposition des limites infranchissables et des règles à suivre » (7). Cette exemplarité de la clôture est aussi évidente dans la région insulaire de l'océan Indien où, dès un jeune âge, la petite fille ou la jeune femme apprend à reconnaître les limites imposées. Comme l'affirme Saint-Jean, « chacune apprend très tôt qu'à l'intérieur de la clôture, elle peut avoir accès à des bénéfices non négligeables, à la condition d'apprendre à se plier à certains gestes, à adopter certaines attitudes » (151). De ce fait, le respect des limites assure la protection de la femme à l'intérieur de la clôture, alors que toute transgression la rend vulnérable et l'expose à divers dangers. Ainsi, en se pliant aux règles qui contraignent non seulement ses mouvements dans l'espace, mais aussi son comportement, la femme acquiert le respect dans la société et jouit des bénéfices que lui confèrent la soumission. Dans un tel cas, il n'est nul besoin d'avoir recours à la violence pour assurer la soumission féminine puisqu'elle est déjà assujettie aux normes et valeurs patriarcales. Cependant, pour celle qui fait preuve d'insoumission aux règles

[111] Nous entendons par dominées toutes celles qui font partie du genre féminin, c'est-à-dire la petite fille, l'adolescente, la jeune femme, la fiancée, l'épouse, la mère et la sœur.

sociales, ou qui n'obéit pas aux ordres régissant la cellule familiale, la violence physique devient le mode opératoire des gardiens de moralité, en d'autres mots les hommes, et par moments mêmes les femmes, telles que la « mère patriarcale » (Havercroft 95), qui se font les porte-voix du patriarcat.[112]

1.2.1 Obstination féminine : quand l'amour défie le patriarcat

Dans le roman *Pagli*, la famille de la protagoniste, Daya, tente de l'empêcher de poursuivre sa liaison extra-conjugale avec Zil, un pêcheur appartenant à la communauté créole. Ne pouvant se permettre de voir l'une des leurs jeter l'opprobre sur elle, sa famille a recours à la violence verbale et physique. Ces deux formes de violence deviennent alors un exutoire à leur colère. Daya révèle sa persécution et l'intensité de sa maltraitance par le biais de ses pensées intimes : « ils me sont tombés dessus avec leurs poings et leurs insultes » (111). Alors que le substantif « poings » met en évidence la violence physique contre Daya, celui d'« insultes » suppose la violence verbale à son encontre. Pour Sandrina Joseph, « l'insulte se porte en partie garante du pouvoir langagier qu'exerce le dominant sur le dominé » (13). À travers les insultes, la famille de Daya tente de reprendre son pouvoir sur elle. Elle est complètement aliénée parce que même son mari faillit à son devoir de la protéger contre les autres. Au contraire, il se range d'emblée du côté de son clan familial, « joint sa voix à celle des autres » (111) et se met de la partie pour l'agresser. En choisissant de rejoindre le camp de sa famille, l'époux de Daya signifie

[112] Selon Barbara Havercroft la mère patriarcale est « celle qui utilise son statut de sujet d'énonciation pour répéter les vieux clichés de l'idéologie patriarcale, afin d'inculquer le statu quo paternel aux filles, histoire de les rendre plus "sages", d'assurer qu'elles rentrent dans le moule établi » (95). Voir plus à ce sujet dans « Quand écrire c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire* de France Théoret ». *Dalhousie French Studies*, vol. 47, 1999, pp. 93-113.

clairement son intention : désormais il n'y a rien en commun entre lui et sa femme. De ce fait, il l'exclut de la clôture de protection dont une femme bénéficie à l'intérieur de la cellule familiale. Abandonnée par tous, Daya comprend qu'elle ne fait désormais plus partie de cette famille. Dès lors, sa parole ne fait aucun poids dans le microcosme familial :

> Tu ne fais que répéter ton acte, lui ai-je dit.
>
> Et aux autres, j'ai dit : Demandez-lui pourquoi il ne peut pas me regarder dans les yeux. Pourquoi je me suis refusée à lui depuis toujours, pourquoi sa main tremble lorsqu'il me frappe, pourquoi sa voix s'éteint lorsqu'il me parle. Demandez-lui d'où lui vient cette sueur malsaine qui le trempe en ce moment (111).

Dans cette extrait, Daya tente de justifier son comportement et la raison derrière la distance entre elle et son mari. Vainement, elle essaie de s'appuyer sur les autres membres de la famille pour révéler la vraie nature de la relation entre eux. À travers la répétition de « pourquoi », Daya exhorte les autres membres de la famille à demander des comptes à son mari, celui qui l'a violée alors qu'elle avait « treize ans » (51). Elle s'efforce de lui faire prendre la responsabilité de son acte passé et d'avouer son méfait devant sa famille. Rappelons qu'après le viol, le cousin qui devient son mari par la suite ne s'excuse jamais de son acte. En se mariant avec Daya, il tente d'effacer la culpabilité du viol dans sa vie en lui donnant le statut et la légitimité d'épouse. Ce faisant, il occulte complètement la souffrance provoquée chez Daya pendant les cinq années suivant le viol jusqu'au mariage. Toutefois, pour la jeune femme, il est impératif que son mari reconnaisse ses torts afin que justice soit faite. Elle cherche à mettre en évidence les signes révélateurs de la culpabilité de son mari en faisant allusion à « sa main qui tremble » et la coulée de « sueur » (111) qui l'envahit. Sa sudation excessive et son tremblement révèlent l'état d'anxiété dans lequel il se trouve parce qu'à part lui et Daya, nul

n'est au courant de ce viol. De plus, c'est la première fois que la jeune femme dénonce indirectement son mari. Toutefois, personne ne se range de son côté parce qu'elle est une femme. Au contraire, nous assistons à une subversion des rôles où la violence se déchaîne non pas contre le bourreau, mais contre la victime, en l'occurrence Daya. Son mari est protégé par la structure familiale parce qu'il est un homme. Donc, même si Daya a raison, son devoir d'épouse la condamne à la soumission et à ses responsabilités envers son mari et sa nouvelle famille.

Isolée, Daya ne peut s'appuyer même sur ses parents dans ses moments de détresse. Ses parents ont accompli leur devoir « en [la] naissant, en [la] grandissant et en [la] perdant » (28). La juxtaposition des verbes « naître », « grandir » et « perdre » décrit les étapes successifs et inévitables dans la vie du sujet féminin de la naissance jusqu'au mariage. Lorsqu'un enfant de sexe féminin vient au monde, ses parents ont un devoir à accomplir. Le jour du mariage représente le moment fatidique où ils se déchargent de leur fardeau et ne sont désormais plus impliqués dans la vie de leur fille. Pour cette raison, il n'y aucune trace de la présence des parents de Daya dans la narration après son mariage parce qu'ils n'ont désormais plus aucun droit sur elle. En tant que femme mariée, elle symbolise un objet qui appartient maintenant à sa belle-famille : « je suis leur propriété, leur bien » (65). Pourtant, ce n'est pas pour cela qu'elle devient un membre à part entière dans sa belle-famille. En effet, si, telle une « marchandise » (Shakuntala Boolell et Bruno Cunniah 53), elle change de famille après le mariage, il y a un prix attaché à son acceptation dans cette nouvelle vie. Elle doit accomplir certains devoirs pour maintenir son statut et sa place dans la famille. Son devoir d'épouse lui

intime évidemment d'être au service de son mari, « de le servir, de le garder en bonne santé et de lui donner beaucoup d'enfants » (75). Toutefois, contrairement à cette obligation envers son mari, sa famille et sa communauté, elle ne s'occupe guère de son ménage et refuse toute relation intime avec son mari. Par conséquent, elle s'oppose à l'image archétypale de la femme vertueuse selon la doxa patriarcale et ne contribue aucunement à l'avancement de la famille et de la descendance.

Pourtant, le refus de Daya de se soumettre à la maternité, l'un des piliers de sa condition de femme mariée, est temporaire. En effet, maintenant qu'elle vit le bonheur avec Zil, son amant, elle espère ardemment donner naissance à leur enfant : « pour la première fois, je m'ouvre à la possibilité d'une continuité. Un autre, jailli de moi. Moi qui l'ai refusé si longtemps, à présent, je l'appelle et je le cherche et je l'attends » (91). Daya se réveille à l'amour et entrevoit une lueur de bonheur dans sa vie. Les verbes « appeler », « chercher » et « attendre » traduisent l'espoir et l'anticipation de Daya par rapport à une grossesse éventuelle qui témoignera de l'amour entre elle et Zil. Pour elle, l'enfant qui naîtra de sa liaison avec Zil symbolise l'avenir qu'elle projette avec son amant. Si d'un côté sa relation avec son mari est vouée à l'échec et appartient au passé, celle avec Zil contient toutes les promesses d'une nouvelle possibilité et d'un avenir prometteur. Prête à se battre pour son bonheur, la bataille de force qui s'engage entre Pagli et sa famille révèle non seulement l'insoumission de la protagoniste, mais aussi la faiblesse des autres devant l'obstination de la jeune femme à poursuivre sa liaison avec Zil. Encore une fois, elle refuse fermement de se plier aux exigences familiales et communautaires. En franchissant la barrière ethnique qui établit une division invisible, mais palpable entre les

différentes communautés de l'île, Daya rejoint le camp des marginalisés en s'amourachant de Zil. Pour cette raison, la transgression de Daya s'avère impardonnable. Toutefois, faisant fi des interdictions imposées par le patriarcat, Daya n'a aucune intention de mettre un terme à sa liaison.

1.2.2 L'adultère et ses conséquences

Le roman *Pagli* met en évidence le traitement inégal entre l'homme et la femme dans les cas d'adultère. En effet, la loi réprobatrice contre l'adultère ne s'applique pas aux hommes dans les romans de la région insulaire indianocéanique. Dans le cadre romanesque, les hommes du village de Terre-Rouge sont nombreux à chercher du plaisir dans les bras de Mitsy, la prostituée créole. Sans tenir compte de ses origines, les hommes s'octroient le droit de disposer du corps de Mitsy en l'absence de son mari. Contrainte par la misère, Mitsy se laisse exploiter pour compenser le vide dans sa vie, tout en subvenant à ses besoins financiers. Notons une disparité dans le traitement subi par l'homme et la femme. Si la femme adultère est hautement condamnée pour son acte considéré comme déshonorant et transgressif, tel n'est pas le cas pour l'homme. En effet, il ne se fait nullement importuner par la communauté pour ses dévergondages. À cet égard, au moment où Mitsy dévoile au grand jour l'infidélité des uns et des autres (102), nul ne retient l'immoralité des actes de ceux cités, c'est-à-dire des maris infidèles, même si « les femmes étaient pâles, les hommes penchaient la tête en mâchonnant leur rage et leur inquiétude » (102). La colère que ressentent les villageois n'est pas en rapport avec l'infidélité des maris, mais plutôt liée au dévoilement du secret de leur acte. Aucun jugement n'est porté sur le côté libertin des hommes. En revanche, tous les villageois sont

frappés d'horreur par la révélation de la relation adultère qu'entretiennent Daya et Zil, la femme hindoue mariée et le pêcheur créole : « finalement j'ai été obligée de l'entendre parler de toi, de nous, et de révéler au monde que nous étions deux » (102-103). Ainsi, lorsque la rumeur de la liaison de Daya et Zil commence à grandir dans le village, la médisance prend une ampleur disproportionnée, parce que Daya est « une femme mariée » (105) :

> On oublie les autres choses. Quelqu'un frappe sa femme tous les soirs en rentrant de la buvette abruti de violence. Qu'un père viole sa fille depuis qu'elle a cinq ans. Qu'un enfant est martyrisé sous les yeux de sa mère. Qu'une femme infecte les gens de sa médisance comme une maladie qu'elle sème dans le vent. Non, une seule chose compte : la Pagli et Zil. L'entrave. La transgression. La petite faille qui risque de grandir. La petite faute qui deviendra grande et qui fera des enfants et qui menacera l'harmonie bien dressée comme un chien qui fait le beau malgré ses puces et son corps émacié et la tristesse de ses yeux. Le mauvais exemple. Il faut l'arrêter (106).

Pour les villageois, les problèmes existant dans la communauté sont amoindris devant la monstruosité de la révélation de Mitsy sur Daya et Zil. De nombreuses tares sociales, notamment l'alcoolisme, l'inceste, la maltraitance infantile et la médisance sont révélées dans le discours de Mitsy. Ces révélations dépeignent le village comme une communauté rongée de tous les côtés. Les effets de l'effritement social se répercutent autant sur les adultes que sur les enfants. Mais, nul ne s'attarde sur ces fléaux qui dévastent la vie des villageois. En revanche, la liaison entre Daya et Zil est perçue comme une gangrène qui s'attaque à la base même de la communauté du village. Il devient alors impératif de mettre fin à cette relation, car la menace qu'elle représente affecte non seulement le moment présent, mais aussi l'avenir. L'exemple que donne le couple Daya et Zil met en péril la structure hiérarchique de la communauté surtout si un enfant métissé venait à naître de cette union. Comme l'affirme Mathieu Claveyrolas « la

créolité centrée sur le métissage représente le cauchemar le plus abouti » (195) pour les communautés qui pratiquent la ségrégation à l'Île Maurice. Pour pallier ce danger, Daya fait l'objet de plusieurs formes de punitions : « ils ont tout essayé : m'enfermer, me museler, me noyer dans leur salive amère et empoisonnée » (111). La métaphore de la « salive amère » nous renvoie l'image de tous les mots blessants et injurieux utilisés pour ramener Daya sur la voie tracée pour elle par le patriarcat. Mais, comme rien ne vient à bout de son entêtement, parce que Daya « rag[e] » et « rong[e] les liens invisibles qui [l']attach[ent] » (111) pour continuer à rencontrer son amant, les instincts primitifs de la famille se réveillent. Tout comme la meute qui se déchaîne sur le plus faible, la famille se jette sur Daya et l'agresse physiquement pour la soumettre à leurs lois et leurs exigences parce que l'honneur familial a été sali en public.

1.2.3 L'institution du mariage : lieu d'oppression féminine

Le mariage est un « acte par lequel un homme et une femme (et dans certains pays des personnes de même sexe) établissent entre eux une union dont les conditions, les effets et la dissolution sont régis par le Code civil (mariage civil) ou par les lois religieuses (mariage religieux) ; union ainsi établie ».[113] Par définition, le mariage établit un contrat codifié par la loi entre deux personnes en leur imputant des obligations l'un envers l'autre. Tout manquement à ces obligations, légales ou religieuses, peut conduire à l'annulation du mariage. Or, il ne serait toutefois pas exagéré de dire que le mariage n'a pas toujours existé dans l'histoire de l'humanité. Selon Auguste Bebel :

[113] Larousse.fr : encyclopédie et dictionnaires gratuits en ligne, https://www.larousse.fr.

> à l'origine et pendant longtemps, on ne connut pas l'union durable entre tel homme et telle femme. Le croisement brutal (promiscuité) était la règle. Les femmes étaient la propriété de la horde, du clan ; elles n'avaient vis-à-vis des hommes, ni le droit de choisir ni celui de vouloir. On se servait d'elle comme n'importe quel autre bien commun (13).

La soumission de la femme remonte aussi loin que l'existence de l'être humain sur terre, où sa présence se résumait à une commodité, dont disposaient les hommes de la horde ou du clan. Pourtant, même si l'avènement du mariage confère un statut distinct à la femme, il ne faut pas oublier qu'elle fournit aussi « à l'homme la meilleure des mains-d'œuvre » (Auguste Bebel 16). La tâche d'élever les enfants, de s'occuper du ménage et de perpétuer le nom d'un seul homme en lui donnant des héritiers lui incombe. Dès lors, se revendiquant le propriétaire de sa famille, l'homme, aussi perçu comme chef de famille, garde sous son joug sa femme ainsi que ses enfants. Ce paradigme du mariage existe toujours dans les vestiges des sociétés patriarcales où l'homme détient le pouvoir. Commun aux Comores et à l'Île Maurice, ce modèle de mariage confère à l'homme une certaine autorité lui permettant de disposer des membres de sa famille selon sa volonté, en les protégeant ou les maltraitant. Vivant perpétuellement sous l'autorité masculine, la vie de la jeune fille insulaire de l'océan Indien est divisée en deux parties : sa vie d'avant le mariage où elle demeure sous la tutelle de son père, et celle d'après où elle passe sous l'autorité de son mari. Dans cette partie, nous mettons en évidence la violence assujettissante telle qu'elle est toujours vécue par la femme dans sa vie conjugale dans la région de l'océan Indien.

Le roman *Le voile* révèle l'envers de la façade derrière laquelle se réfugient les époux Anjali et Dev dans le couple pour sauvegarder les apparences. Au départ ils projettent l'image d'un

jeune couple qui vit momentanément une période de crise causée par la maladie de leur fils. Mais au fur et à mesure que progresse la narration du roman, nous remarquons la présence d'une certaine tension qui trahit la gravité du moment. Le champ lexical de la mort est visible dans l'incipit et se ressent à travers le discours intérieur d'Anjali où elle constate la vulnérabilité de son fils et son impuissance devant cette épreuve (5). En le contemplant, Anjali remarque la couleur « bleu-nuit » (5) du visage de Wynn. Foncée, cette couleur nous renvoie à l'image de l'obscurité qui commence à envelopper l'enfant, signe précurseur d'une mort imminente. Anjali regarde impuissante « les dernières lumières rescapées du jour » qui « viennent mourir » sur le visage de son enfant. La lumière qui s'évanouit est aussi synonyme de la vie qui s'éteint doucement et de la mort qui rôde dans les alentours. Véritable symbolisme de la finitude, la mort dans le roman présage l'achèvement d'une vie ou même d'une relation. L'état de Wynn qui s'aggrave amène Anjali à une prise de conscience sur sa condition de mère et d'épouse. Alors que la symbiose entre la mère et le fils se rétablit dans la douleur, autant physique que psychologique, l'éloignement se fait de plus en plus évident pour les époux. Dans ce moment de grande détresse, Anjali acquiert une lucidité qui lui permet de percevoir le vrai visage de son mari. Elle constate que ce dernier se réfugie derrière son hypocrisie d'homme et se défoule sur elle quand il perd le contrôle des évènements qui surviennent à l'improviste, à l'instar de la maladie de Wynn (13). Pourtant, conformément à son rôle d'épouse, Anjali s'est toujours soumise à son mari en se convaincant de son bonheur. Mais, face à l'épreuve de la maladie de Wynn, elle perçoit désormais Dev tel qu'il est, c'est-à-dire comme le mâle dominant dans la famille : « Dev a retrouvé son visage d'homme » (8), « il s'est transformé, avec une violence inouïe et sans appel, en justicier » (8). Lorsque la menace évidente de la

maladie se fait plus pressante, Dev cherche un bouc émissaire sur qui canaliser sa violence. À cet effet, René Girard affirme que « la violence inassouvie cherche et finit par trouver une victime de rechange. À la créature qui excitait sa fureur, elle en substitue soudain une autre qui n'a aucun titre particulier à s'attirer les foudres du violent, sinon qu'elle est vulnérable et qu'elle passe à sa portée » (15). S'il est vrai que la fureur de Dev est avant tout dirigée vers la maladie de Wynn, c'est Anjali l'exutoire à cette violence. Intransigeant, Dev s'acharne sur elle pour tenter de surmonter sa propre frustration :

> – Tu as pris sa température ?
> – Non, pas encore.
> – Qu'attends-tu pour le faire ? Que la fièvre grimpe davantage ? dit-il d'une voix basse et concentrée, trouvant un exutoire dans la colère.
> – En quoi cela changerait-il les choses ?
> – En tout cas, toi, tu ne changeras jamais. Si tu n'avais pas laissé Wynn… (13).

Le ton utilisé par Dev est non seulement autoritaire, mais coupant et méprisant. L'accusation qui transpire de ses paroles démontre qu'il perçoit Anjali comme quelqu'un qui ne peut prendre aucune responsabilité, qui n'est guère fiable ni utile. Les questions qu'il pose sont plus proches d'une forme d'accusation que de questionnement. Même si la voix de Dev est « basse », la colère y est palpable et les reproches à l'encontre d'Anjali à peine voilés. La ponctuation, notamment les points de suspension dans la dernière phrase de la citation suggèrent que les deux époux savent exactement à quoi Dev fait allusion à travers ses insinuations et sous-entendus : c'est Anjali la coupable de cette maladie. S'il est vrai que la fureur de Dev est avant tout dirigée vers la maladie de Wynn, néanmoins, c'est Anjali la cible de sa violence puisqu'elle est proche, faible et en position de culpabilité selon lui.

Nous retrouvons cette même colère masculine dans *Le sari,* où le docteur Bissam met l'accent sur ses attributs masculins en se définissant avant tout comme un homme en proie à une grande colère : « la colère réveille un goût de fiel dans ma bouche » (13), « je sais que cette colère m'a conduit trop loin. Elle est, je l'admets, responsable de beaucoup de choses » (26). Il s'impose en tant qu'homme respecté et respectable en s'appuyant sur cette colère dont il ne se départ presque jamais. Sa femme est la première victime directe de cette colère non-fondée. En effet, il n'admet aucune faille de la part de celle-ci, même si elle est très jeune. Selon lui, elle aurait dû changer après le mariage pour devenir plus responsable. Mais, au lieu de cela, elle se comporte toujours comme une enfant et « r[it] de ses maladresses » (27). Or, dans la société patriarcale insulaire, nous l'avons dit, la femme mariée a des devoirs à accomplir vis-à-vis de la famille, de la communauté et de la société. Donc, comme la femme du Dr Bissam, en dépit de ses « dix-sept ans, […] n'a […] pas compris que la vie de couple n'[est] pas une plaisanterie » (27), ce dernier a recours à la violence pour bien lui assigner sa place de femme dans le foyer. À partir de ce moment, Dr Bissam lui apprend ses leçons « avec des coups de poings » (27). Le médecin a une idée très précise sur les rôles attribués à l'homme et la femme dans le couple. Mais, en découvrant que sa femme se dérobe à ses devoirs d'épouse et « refuse […] l'ordre établi » (27), il perd patience et passe à l'action. À travers la rétrospection de sa vie, il se dévoile encore une fois sous l'image du bourreau :

> presque sans réfléchir, je l'ai saisie, cette natte qui me narguait, glissement, crissement de ses cheveux sur la peau fine de ma main, et j'ai tiré si violemment que sa tête est venue heurter la table tout près de l'assiette avec un bruit nu. J'ai tiré et tiré encore, comme sur la corde d'un carillon, ne me rendant même pas compte qu'après le premier cri de surprise elle n'avait plus crié ni protesté (31).

Cet épisode trahit la monstruosité du médecin. La répétition du verbe d'action tirer démontre la violence de son agissement et la froideur avec laquelle le médecin agresse sa femme physiquement. En répétant le même geste trois fois, il envoie un signal fort à sa femme : c'est lui le maître de la maison. Pris dans un tourbillon de violence, il ne perçoit plus sa femme comme un être humain en proie à la souffrance. Au contraire, il se concentre sur son agissement et au lieu de voir l'horreur de son acte, il est euphorique. Le « bonheur triomphal » (31) qu'il ressent en continuant à « marteler la tête [de sa femme] contre la table » (32) est un sentiment vivide en lui. À travers cette démonstration physique de sa force, il renforce sa domination masculine sur sa femme et se transforme en véritable bourreau. L'adjectif qualificatif « triomphal » nous renvoie l'image d'une guerre entre les deux époux dont l'issue démontre que c'est le mari qui s'en sort vainqueur. Conformément à ses préceptes où l'homme doit régner en maître, il parvient à affirmer son pouvoir dans la cellule familiale. La violence dont il fait usage le conforte dans son rôle d'homme dominant dans sa famille quand il était plus jeune et même maintenant qu'il est âgé : « je suis un homme, il ne faut pas l'oublier » (58). De ce fait, même au crépuscule de sa vie quand il revit les moments de violence à l'encontre de sa femme (32, 70-71, 117, 147), il n'éprouve aucun remords. Au contraire, il tremble de plaisir parce que comme il le dit, « la violence est une grâce » (33). Tout acte de violence a pour but d'humilier et de soumettre la victime. Donc, au lieu d'éprouver des regrets en se souvenant de ces épisodes qu'il qualifie lui-même « de violent » (31), Dr Bissam est euphorique puisqu'il se réconforte à l'idée qu'il est demeuré un homme jusqu'au bout.

Le comportement coléreux associé à l'autorité masculine est aussi flagrant dans le roman comorien *Mon mari*. Nous y découvrons que la situation de la femme comorienne rejoint de près celle de la femme mauricienne. La rétrospection de la narratrice anonyme nous plonge dans l'enfance de celle-ci où elle dévoile une période heureuse et sereine de sa vie. Ce bonheur se poursuit après son mariage, car les premiers jours sont idylliques et la confortent dans l'idée d'avoir contracté une union parfaite avec un homme « irrésistible, sociable, généreux » (34). En somme, elle a l'impression d'avoir trouvé l'homme parfait. Tout en étant témoin des malheurs de sa sœur, la narratrice ne peut que remercier le ciel de lui avoir épargné le sort réservé aux autres femmes de sa communauté. En effet, la violence règne dans de nombreuses familles comoriennes, et selon elle « il n'est aucune femme qui soit épargnée par les intempéries conjugales » (10). L'apparence des femmes à qui il manque une dent, dont le front est tuméfié ou la pommette est barrée d'une énorme cicatrice, celle dont les cheveux sont arrachés ou la tête rasée est recouverte de scarification témoigne de cette violence silencieuse à l'encontre des victimes (9). Plus jeune, la narratrice pense que cette chaîne de violence à l'encontre de la femme est normale. Elle attribue cette normalité au Comorien qui utilise la violence physique pour réduire sa femme à la soumission, ou tout simplement pour l'humilier (36-37). Or, comme son mari est un homme d'ailleurs, un étranger dont nul ne connaît l'origine, elle demeure sous l'illusion qu'elle ne connaîtra jamais pareil sort. Cependant, son bonheur est de courte durée puisque son mari ne tarde pas à lui révéler son vrai visage. La violence corporelle s'immisce subtilement dans son couple. N'étant pas explicite au départ dans le roman, c'est à travers les « questions indiscrètes » de sa sœur aînée portant sur « […] une lèvre fendue, […] une bosse sur le front, […] une épaule démise » ou autres (42) qu'il est

possible d'entrevoir des signes de la maltraitance que subit la narratrice. Or, même si la narratrice ne dévoile pas sa souffrance au début, elle ne peut cacher les signes physiques révélateurs de sa maltraitance. Visibles, les blessures corporelles sont les premiers signes qui mettent au grand jour la violence au sein du couple. Mais, pour se détourner de la vérité la narratrice tente de se convaincre qu'elle est personnellement heureuse avec son mari et que sa sœur est jalouse d'elle :

> au début, mes oreilles écoutent ma sœur se lamenter sans cesse, avec amertume, sur l'identité de mon compagnon de vie. Pour sauver mon bonheur, je refuse de lui prêter attention. Zulzilati devient pour moi un puits de désagréments. Au fil des semaines, je rechigne même de lui adresser la parole. Ses insinuations demeurent les seuls nuages gris sur la voûte céleste de mon mariage. N'était grand-mère, je lui aurais interdit le seuil de ma maison (30).

Dans cet extrait il est évident que la narratrice est sous l'emprise de son mari. Elle se tourne contre sa sœur, Zulzilati, qui essaie en fait de l'aider à voir la vérité en face. En effet, cette dernière est la seule à ne pas se laisser tromper par le comportement amoureux de Mwin Sodoro envers la protagoniste. Elle répète à maintes reprises que « de toute évidence, cet homme joue de l'hypocrisie [et qu'elle connaît] ce genre d'individu » (34). Comme elle a été mariée à trois reprises à des hommes violents, forte de son expérience, elle arrive à déceler la duperie du mari de sa sœur. Mais, ses avertissements n'ont pas l'effet escompté, car au lieu de prendre en considération ses mises en garde, la protagoniste la considère plutôt comme une ennemie voulant semer le doute dans son couple. Aveuglée par l'amour, elle refuse de voir le côté violent de son mari. Donc, elle affirme qu'elle doit « sauver » son bonheur. Elle se range d'emblée du côté de son époux, car ce dernier parvient à la convaincre de son amour indéfectible : « après tout, c'est moi qui suis mariée à un grand quelqu'un. Il m'aime. Je l'aime

d'une façon maladive. Je n'ai rien à lui reprocher. Un excès d'attention, un excès d'amour, un excès de joie ne sont quand même pas un crime » (34). Elle reconnaît pourtant que l'amour entre elle et Mwin Sodoro est malsain, car il est comparable à une « maladie ». Ainsi, même si elle fait usage d'un vocabulaire affectif où transpirent l'« attention », l'« amour » et la « joie » pour décrire les émotions entre elle et son mari, le substantif « excès » traduit le manque de mesure dans cette relation. Les excès dont la narratrice fait état sont plus proches de la manipulation que l'amour. À travers ces excès, Mwin Sodoro fait usage de la manipulation psychologique pour garder la narratrice sous son joug. Il parvient à ses fins parce que le silence de la narratrice démontre l'état de soumission dans lequel elle est enfermée. Pourtant, plus tard, à travers sa rétrospection, elle réalise qu'elle n'était qu'une « carcasse » (43) entre les mains de son mari. Elle se qualifie aussi de « brebis » avant de se voir comme une « vache » (49). Ce n'est pas son mari qui lui donne tous ces noms, mais le sort qu'il lui réserve qui amplifie son sentiment d'appartenir au monde animalier et de n'être plus humaine par la force des circonstances. La brebis symbolise le sacrifice de sa personne sur l'autel de la violence alors que l'image de la vache la rabaisse au statut de la mère nourricière après la venue au monde de sa fille. Tous les symboles rattachés à sa personne la cantonnent dans sa posture de femme soumise réduite à n'être présente que pour remplir ses rôles d'épouse et de mère. Mais, puisqu'elle se retrouve sous l'emprise et la manipulation de son mari, la protagoniste refuse de reconnaître la faillite de son mariage et cherche à se voiler la face devant une réalité qui s'impose. Ce n'est qu'après de nombreuses années, qu'elle se rend finalement compte de l'insignifiance de sa personne pour son mari.

1.3 Se prostituer pour survivre

Contrairement à la narratrice de *Mon mari*, Mitsy ne se soumet pas à ce qui est attendu d'elle. Prostituée appartenant à la communauté créole, elle ne respecte pas le rôle attribué à la femme dans le village où elle vit. Malgré son statut de femme mariée, cela ne l'empêche pas de se donner aux autres hommes lors des longues périodes d'absence de son mari pêcheur. En fait, la prostitution est son métier et son gagne-pain. Cependant, comme « la prostitution et les personnes prostituées ont de tout temps été stigmatisées » (Milena Chimienti 11), Mitsy n'échappe à la condamnation sociale. À cet égard, sa présence est occultée dans ce village où les valeurs hypocrites se rattachent à l'image de la femme soumise qui doit en toute circonstance protéger l'honneur de la famille par un comportement exemplaire et une fidélité infaillible à son mari. Comme tel n'est pas le cas avec Mitsy, puisqu'elle accueille d'autres hommes dans sa vie en l'absence de son mari (17-18), elle est dès le départ ostracisée. Son appartenance à la communauté créole et sa condition de vie précaire la relèguent indéniablement au bas de l'échelle sociale. Doublement marginalisée par ses origines et sa situation de précarité, elle s'expose à la violence de la communauté qui voit en son corps un objet de consommation, donc dépourvu d'égards et de considération. Ce corps de femme représente la transaction monétaire que peuvent se permettre les hommes pour s'octroyer des faveurs sexuelles. Dès lors, puisque l'image que projette Mitsy n'est pas conforme à celle de la femme idéalisée par le patriarcat, elle devient une simple commodité qui change de mains au gré des hommes. Pour cette raison, personne ne la respecte et elle doit se rendre à l'évidence que même si le village de Terre-Rouge devrait être son lieu d'appartenance, elle demeure dans une position d'aliénation, de faiblesse et de vulnérabilité face à la violence communautaire.

Elle reconnaît non seulement son statut de femme marginale, mais aussi sa condition qui la force à se soumettre au mépris des autres :

> Je n'appartiens pas […]. À rien, à aucun lieu. Et surtout pas à ce village. On me tolère, mais on ne m'aime pas. On vient cueillir mes fruits, mais pas mes mots. On vient me demander des plantes pour toutes sortes de maladies, mais on ne me soignera jamais. Quand je marche dans la rue, je ne vois que du mépris dans le regard détourné des gens. On ne m'appelle pas Mme Mitsy. Je suis Mitsy tout court, celle dont on se moque, celle qu'on utilise, celle qu'on use (100).

Reléguée à une vie solitaire, Mitsy est dépourvue de protection masculine. Sa situation lui fait devenir une proie aisée pour l'exploitation. Ainsi, les villageois tirent profit de sa situation et n'hésitent pas à avoir recours à ses connaissances en matière de plantes médicinales lorsqu'ils sont dans le besoin. Mais, elle n'est pas la bienvenue et des barrières infranchissables sont érigées entre elle et les autres membres de la communauté pour l'empêcher de les rejoindre et devenir l'une des leurs. Paradoxalement, si les villageois cherchent de l'aide chez elle, ces mêmes villageois ne viendraient pas la secourir si elle en avait besoin. L'attitude des villageois révèle leur hypocrisie envers elle. Ils n'ont aucun scrupule à tirer profit de ses connaissances pour leur bien-être, à consommer ses « fruits », mais en même temps ils ne se préoccupent guère d'elle parce que personne ne veut la connaître à travers ses « mots ». En refusant de l'entendre, la société la prive de voix et la réduit au rang de subalterne. Par ailleurs, la gradation qui se révèle à travers les verbes « se moquer », « utiliser » et « user » dans son discours révèle la réalité qui entoure Mitsy.

En outre, le langage familier utilisé pour s'adresser à elle a pour but de lui signifier sa place. Lorsqu'un passant l'interpelle en créole il s'adresse à elle dans un langage familier : « Tu

meurs, Mitsy ? »[114]. Elle répond sur le même ton en disant : « Je t'ai senti et j'ai eu envie de vomir ».[115] Le registre de langue utilisé pour s'adresser à elle démontre clairement un manque de respect à son égard. Les hommes la tutoient alors que le vouvoiement est communément utilisé dans les rapports sociaux à l'Île Maurice pour traduire le respect envers la femme, surtout si elle est mariée. Donc, comme le tutoiement appartient au registre familier, il va de soi qu'il existe un lien de familiarité entre ceux qui se tutoient. Dans le cas de Mitsy, le tutoiement des autres envers elle montre clairement qu'elle n'est pas digne d'être respectée et qu'il n'existe donc aucune barrière de protection autour d'elle. À ce titre, n'importe qui peut s'approcher d'elle sans crainte d'outrepasser les limites. Par ailleurs, alors que le mariage confère à l'épouse la désignation de « madame », Mitsy ne bénéficie pas de ce traitement de faveur même si elle est mariée. L'on fait référence à elle en tant que « Mitsy », la désignant par son prénom pour bien la démarquer des autres femmes mariées qui sont entourées d'un halo de respectabilité. La violence verbale dont elle est victime provoque ainsi le rabaissement de Mitsy, ce qui renforce son aliénation de la communauté.

Par ailleurs, pour mettre en évidence le fait que l'image de la femme idéale est contraire au modèle incarné par Mitsy, elle est aussi victime de violence sexuelle où les relations sont non protégées par manque d'égards pour elle : « c'est auprès de moi que les maris viennent chercher leur jouissance » (101). Les hommes l'imprègnent sans gêne tout en sachant qu'elle ne peut pas porter leur enfant : « je ne veux pas du bébé qu'ils me foutent au ventre ! » (101-

[114] Nous traduisons : « Eh, Mitsy, to pe mor ? » (*Pagli* 17)
[115] Nous traduisons : « Non, monne senti toi monne anvi vomi ! » (*Pagli* 17)

102) Mitsy a ses raisons personnelles pour lesquelles elle se prostitue. Néanmoins, ce n'est pas pour autant qu'elle veut être mère. Le refus de Mitsy de porter les enfants des hommes qui viennent chercher du plaisir chez elle trahit le peu d'importance qu'elle accorde à ces relations. En revanche, ses multiples grossesses, résultat des relations non protégées, la contraignent d'avorter à plusieurs reprises. Son amour maternel la pousse certes à éprouver de l'affection pour ces êtres en début de vie, mais sa situation précaire ne lui permet pas de porter un enfant. Elle mène une vie misérable et elle n'a rien à offrir à un enfant. De plus, ce ne sont pas les enfants de son mari. L'ultime solution demeure l'avortement : « Tuer par amour, aimer jusqu'à tuer. Ce corps qui est en moi mais qui n'est pas à moi, qui est un autre, qui sera un étranger, que puis-je lui donner d'autre que cette ultime liberté ? Tu ne connaîtras pas ma cage, ni mes tortionnaires » (97). La métaphore de l'enfermement et de la torture est prégnante à travers le lexique de Mitsy. Il est vrai que Mitsy s'adonne à la prostitution, mais c'est le seul moyen qu'il lui reste pour survivre. L'image des « tortionnaires » révèle que se prostituer est en fait un perpétuel supplice pour elle. La seule trace qui pourrait exister entre elle et ces hommes qui la visitent est l'existence d'un enfant. Dans la solitude de sa case, mettant en péril sa vie et sa santé, la mère matrice censée donner la vie se transforme en mère meurtrière et se débarrasse de son enfant (96). Enfermée dans sa souffrance solitaire, Mitsy refuse catégoriquement l'aide d'une « day »[116] ou d'un « médecin » (96) que lui propose Daya, parce qu'elle sait que nul ne comprendra son acte qui demeure l'ultime sacrifice d'une mère en détresse.

[116] Une « day » est une sage-femme ne détenant aucun diplôme médical. Alors que dans le passé la « day » se chargeait de l'accouchement à domicile à l'Île Maurice, tel n'est plus le cas maintenant. En revanche, les familles mauriciennes ont souvent recours à elle après l'accouchement. Elle est chargée de s'occuper du bien-être de la maman et du bébé. De plus, c'est elle qui a la responsabilité d'accomplir les rites de purification de la nouvelle

Incomprise et stigmatisée, Mitsy est aussi victime de violence communautaire par le biais du rejet. Elle n'est jamais invitée à prendre part aux célébrations du village parce que contrairement aux codes sociaux, elle mène une vie dépravée qui dérange l'ordre et la hiérarchie dans le village : « quand il y a une fête dans le village, je reste seule dans ma maison à écouter leur refus » (100). Elle est souvent tenue à distance des villageois lors des fêtes. Toute célébration dans le village a pour but d'apporter de la joie et le resserrement des liens entre les membres de la communauté. De plus, c'est une manière d'assurer la cohésion, l'unité et l'appartenance entre les villageois. En tenant Mitsy à l'écart et en lui refusant l'accès aux célébrations, le message est clair : elle ne peut appartenir au groupe. La place qu'elle détient est dans la marge de la société et elle n'a pas le droit de franchir les barrières qui délimitent ses mouvements. Fragilisée par l'exclusion sociale et une situation économique précaire, Mitsy ne peut que se soumettre aux jugements de la communauté et en subir les conséquences. Cette violence flagrante et ciblée a pour objectif non seulement de lui circonscrire sa place dans le village, mais sert aussi de menace et présage des sanctions potentielles à l'encontre de celles qui pourraient être tentées de répliquer le comportement de Mitsy, ou de se hasarder hors des limites imposées à la femme.

1.4 Le milieu hospitalier : violence voilée contre la femme

Toute société est régie par plusieurs institutions ayant la responsabilité d'assurer l'ordre social et la sécurité de tout un chacun. Même si « les objets inclus dans la catégorie d'institutions

mère et du nouveau-né jusqu'au douzième jour après la naissance de l'enfant. Il convient de rappeler ici que l'avortement est illégal à l'Île Maurice.

apparaissent variés », certaines institutions telles que « la religion, la famille, la monnaie » (Bernard Chavance 85) entre autres, sont d'incontournables acteurs sociaux. Ils assurent le bon fonctionnement de la société. Or, puisque la violence est omniprésente, nous ne pouvons occulter sa prévalence, comme en témoignent les nombreuses guerres, agressions et brutalité qui perdurent autour de nous, y compris dans les institutions. Selon Sébastien Pesce, « lorsque les termes de violence et d'institution sont associés, c'est généralement en référence à trois types de situations : (1) des actes perpétrés par l'institution, et dont les usagers sont les victimes (violence de l'institution) ; (2) des actes perpétrés par des usagers et visant l'institution (violence contre l'institution) ; (3) des actes de violence interindividuelle, entre usagers, entre agents, entre usagers et agents (violence dans l'institution) » (8).[117] Si la violence institutionnelle comprend aussi la violence commise à l'encontre des institutions et de ses représentants, nous ne nous arrêterons guère sur cet aspect. En revanche, nous nous concentrons principalement sur la première partie et la troisième partie de la définition qui mettent en exergue la violence exercée sur les victimes, plus précisément la femme, à l'intérieur de l'institution censée lui prodiguer l'aide dont elle nécessite et lui assurer la protection. Cette partie consacrée à la violence institutionnelle se penche principalement sur la maltraitance en milieu hospitalier.

[117] Voir à ce sujet Sébastien Pesce. « La 'Violence en institution' comme effet de sens en contexte … vers une responsabilité assumée du sujet collectif » dans Rémi Casanova et Sébastien Pesce (dir.). *La violence en institution.* Presses Universitaires de Rennes, 2015, www.pur-editions.fr.

La violence subie par les personnes malades en milieu hospitalier est un fait courant.[118] Dans de nombreuses circonstances, elle est dévoilée non seulement par la personne malade elle-même, mais aussi par ses proches. Souvent, cette violence est non seulement dirigée vers la personne souffrante, mais touche directement les proches qui s'occupent du malade. En tentant de soutenir la personne malade ou de comprendre la prise en charge de la maladie, les proches peuvent à leur tour devenir victimes de violence du personnel médical.

Le roman *Le voile* aborde la violence en milieu médical et montre comment le traitement que subit la femme diffère de celui de l'homme dans la relation entre personnel médical et proche du patient. Ainsi, en effectuant un retour analeptique dans le passé, Anjali remonte aux circonstances entourant la naissance de son fils, Wynn, pour tenter de comprendre ce qui a pu déclencher la maladie chez ce dernier. Au moment de sa naissance, Wynn fait face à des troubles de santé à cause de l'incompatibilité des rhésus sanguins de son père et de sa mère. Il doit subir une « transfusion complète » (14) qu'Anjali compare à une deuxième naissance. Soulagée de voir son fils s'en sortir, lorsque le docteur Pradhan dépose son enfant dans ses bras, Anjali exprime sa reconnaissance envers lui. Cependant, l'attitude du médecin démontre une certaine rudesse et un manque d'égard envers la jeune mère. Il ne tient aucunement compte de la sensibilité et la fragilité de la mère durant une telle épreuve. Le médecin lui reproche de ne pas être assez forte face à la maladie de son fils :

> vous êtes sa force et sa santé à partir de maintenant, […]. Vous êtes responsable de lui. Si vous abandonnez la lutte dès maintenant, si vous

[118] Voir à cet effet l'étude réalisée par la Commission Nationale Consultative des Droits de l'homme en France, « Agir contre les maltraitances dans le système de santé : une nécessité pour respecter les droits fondamentaux », https://www.espace-ethique.org//sites/default/files/180522_avis_maltraitances_systeme_de_sante.pdf.

> vous réfugiez dans la dépression, ou l'hystérie, personne ne pourra remplacer cette force auprès de lui. Ne le lésez jamais de son droit le plus fondamental. […] Et il vaut mieux que vous le sachiez dès maintenant, si jamais vous devez de nouveau avoir recours à moi : je suis très patient avec les enfants, mais je n'ai absolument aucune pitié pour les adultes éplorés. Alors si vous vous effondrez la première, ne vous attendez à aucune sympathie de ma part. Rappelez-vous que pour moi, c'est l'enfant qui compte avant tout (14-15).

Les mots du médecin trahissent ouvertement son attitude puisque ses propos sont voilés de menaces. Les phrases hypothétiques marquées par la conjonction « si » dans le discours du médecin sous-entendent toutes les conséquences qui pourraient advenir dans l'éventualité où Anjali ne remplirait pas sa fonction de mère et Wynn tomberait malade en grandissant. Elle est avertie : si elle faillit à sa tâche et n'endosse pas son fardeau de mère adéquatement, le médecin sera intransigeant envers elle. Or, bien qu'il soit médecin et que sa tâche primaire est d'être à l'écoute d'autrui et de manifester de la compassion dans la pratique de son métier, docteur Pradhan se place d'ores et déjà en position d'autorité. Le mode impératif dont il fait usage dans son discours est sans équivoque : c'est lui en tant que médecin qui dicte la conduite future de la mère de l'enfant. En faisant allusion au « droit le plus fondamental » de Wynn, le médecin trahit sa vision de la figure maternelle. Pour lui, la femme n'existe qu'à travers son devoir envers son enfant. Elle a la responsabilité de sa santé, de son bien-être et de sa vie. Lorsqu'il prodigue ses conseils à Anjali, il ne s'identifie plus comme un représentant du personnel médical en relation avec la mère de son patient. Au contraire, il se pose en juge et met en garde Anjali si elle ne remplit pas convenablement sa fonction de mère. Faisant abus de son autorité, il a recours à des propos voilés pour instiller la peur chez Anjali. Elle ne trouvera aucune compassion chez lui dans l'éventualité d'une situation de crise. Il insinue indirectement que parce qu'elle est une femme, elle pourrait se laisser aller à la déprime ou à « [l']hystérie ». Par

conséquent, lorsque Wynn tombe gravement malade comme l'avait prédit le médecin, Anjali constate que « les médecins [l']écartent comme une chose superflue, un résidu de maternité qui aura mal rempli sa mission » (6). Pour les médecins, il n'y a aucun doute qu'Anjali a failli à son devoir de mère puisqu'elle n'a pas su, et n'a pas pu protéger son enfant. Le corps médical lui fait indirectement son procès et elle est condamnée à subir l'exclusion par les médecins traitant son enfant.

1.4.1 Solidarité masculine et exclusion féminine

Dans *Le voile,* lorsque vient le moment de prendre une décision concernant la marche à suivre dans le cas de Wynn, c'est-à-dire où lui prodiguer les soins nécessaires, Dev et le docteur Pradhan « confèrent entre eux à voix basse » (25). Ils ne veulent pas inclure Anjali dans la discussion, parce qu'ils ont « peur [de ses] attitudes possibles et contradictoires » (25). L'attitude condescendante qu'adoptent les deux hommes vis-à-vis d'Anjali trahit clairement que l'opinion de la femme ne compte pas. Ils se concertent entre eux et ensuite informent Anjali du verdict final. Dev lui dit : « le docteur Pradhan pense qu'il faut le faire admettre tout de suite en clinique » (25). Les mots de Dev mettent en évidence la complicité des deux hommes dans la prise de décision puisqu'il se permet de parler au nom du médecin en faisant allusion au « docteur Pradhan » dans son discours. Dans la même foulée, il insinue qu'il se range à l'avis du médecin. Donc, encore une fois Anjali est aliénée et n'a aucun mot à dire, même s'il s'agit de son enfant. Remarquons aussi que le médecin ne communique pas directement avec Anjali. Comme il discourt seulement avec Dev, il est clair que pour lui c'est le père de son patient qui compte alors que l'opinion de la mère est secondaire. Une telle

attitude du médecin remet indirectement en cause la capacité d'Anjali à être mère et à assumer ses responsabilités durant ce moment crucial. Elle devient victime d'une violence traduite par le biais des actes dirigés contre elle, ainsi que des propos insinuant sa faiblesse maternelle qui pourrait mettre en danger son enfant si elle se montre déraisonnable (25). Écartée, elle ne peut que se soumettre à ce traitement dévalorisant de la part du médecin et de son mari.

Pourtant, le docteur Pradhan ne mentionne rien à l'encontre de Dev même s'il est le père de l'enfant. Contrairement à Anjali, ce dernier ne reçoit aucun conseil ou aucun avertissement de la part du médecin. Il ne remet pas une seule fois en cause la force, physique ou psychologique, de Dev à faire face aux épreuves futures. Une telle attitude de la part du médecin démontre sa perception selon laquelle l'homme détient une force innée alors que la femme demeure faible et sujette à ses émotions : « les femmes, vous savez, c'est comme ça. Elles capitulent lorsque l'on a le plus besoin d'elles », « les femmes sont à la fois profondes et superficielles, folles et terriblement rationnelles » (81). L'attitude ambivalente du docteur Pradhan vis-à-vis de Dev et Anjali révèle la solidarité qui existe parmi les hommes, où ces derniers se soutiennent mutuellement et se protègent au détriment de la femme.

1.5 Le poids de la religion et la persécution féminine

Source de divergences profondes, la religion a contribué au massacre de nombreuses vies au cours de l'histoire de l'humanité.[119] Effectivement, si de tout temps les hommes se sont battus entre eux pour défendre leurs religions et leurs croyances respectives, les femmes n'ont pas été épargnées. Accusées à tort et à travers de sorcellerie ou de pacte avec le diable, nombreuses

[119] Citons comme exemple Les Croisades (1095-1291), ou encore les guerres religieuses (1562-1598).

sont celles qui ont péri sur les bûchers en Occident.[120] Alors qu'en Inde, la pratique révolue de la sati témoigne de la victimisation de la femme au nom de la religion, la punition de la femme adultère demeure toujours présente dans le monde islamique.[121] Or, même si les pratiques barbares du bûcher ou de la Sati[122] ont certes disparu dans notre monde contemporain, force est de constater que la religion continue de réclamer son dû aux femmes à l'Île Maurice at aux Comores, plus précisément au sein de la famille, lieu par excellence de transmission générationnelle des valeurs religieuses.

L'Islam, l'hindouisme ou le christianisme accordent indéniablement une grande importance à la soumission féminine. La société islamique comorienne s'articule essentiellement autour des doctrines coraniques servant à créer une ségrégation visible entre l'homme et la femme. Imbu des pouvoirs qui lui sont conférés par la religion, l'homme domine dans toutes les sphères sociales dans le cadre romanesque. Il est donc courant de voir le sommet de la strate sociale occupée par les maîtres coraniques dont la tâche suprême consiste à s'assurer que les autres membres de la communauté adhèrent aux préceptes religieux.[123] Leur pouvoir ne s'étend pas

---

[120] Durant la période de la Contre-Réforme et la guerre des religions en Europe, des milliers de femmes ont péri sur les bûchers. Voir plus à ce sujet dans l'ouvrage de Patrick Snyder intitulé *Représentation de la femme et chasse aux sorcières XIIIe-XVe siècles*. Fides, 2000, où il aborde la violence à l'encontre des femmes accusées de sorcellerie à cette époque en Occident.

[121] Pour plus de détails à ce sujet, consulter Sourate IV, *Le Coran*. Traduit par Malek Chebel. Librairie Arthème Fayard, 2009, p. 80.

[122] Le « Bengal Sati Regulation », loi adoptée par le Gouverneur-Général Lord William Bentick en décembre 1829, condamne la pratique du sati en Inde. Le dernier cas connu est celui de Roop Kanwar et remonte à septembre 1987, dans le district de Sikar en Inde. Consulter https://www.indiatoday.in/education-today/gk-current-affairs/story/sati-pratha-facts-275586-2015-12-04.

[123] Voir à cet effet une description détaillée de l'islamisation de le société comorienne et aussi son influence sur la femme, surtout concernant le port du voile, dans l'article de Sophie Blanchy. « Le "châle" et le "foulard" : choix religieux et identitaires de deux femmes comoriennes ». *Journal des Africanistes*, Tome 68, fascicule 1-2, 1998, pp. 123-142. https://doi.org/10.3406/jafr.1998.1164.

uniquement aux confins du lieu de culte, mais bien au-delà. En effet, leur ingérence s'immisce dans le foyer de chaque famille dans le but de « surveiller, punir et "guérir" » (Foucault, 9), s'il y a lieu. Le pouvoir de ces hommes, véritable passerelle entre l'humain et le divin, n'est jamais remis en question dans les sociétés insulaires. Au contraire, leur verdict, favorable ou défavorable, est respecté et exécuté dans la plus grande obéissance. Dans le roman *Mon mari*, la vie de la protagoniste est indissolublement liée à la religion. Notons que dès la naissance, le destin de l'enfant de sexe masculin ou féminin est en premier lieu rattaché à des facteurs religieux. Ainsi, le jour de la naissance détermine si l'enfant est né sous de bons auspices ou non. Par exemple, le mardi est le jour du diable et l'enfant qui prend naissance ce jour-là ne peut avoir un bon destin. De plus, « l'année du mardi » est considérée comme une année où règne la malchance (27). Pourtant, si dans le roman, aucune allusion n'est faite entre le lien qui existe entre le destin des hommes et le jour de leur naissance, l'avenir de la femme est toujours rattaché au moment de sa naissance. Ainsi, la narratrice affirme qu'elle est née sous de bonnes étoiles quand elle dit :

> je ne suis pas venue au monde dans les bras de Satan. Ni dans ses bagages. Je le sais, car grand-mère me l'a répété toute mon enfance, à tel point que ma sœur Zulzilati m'en a voulu pendant des années. Chez moi, ce n'est un secret pour personne. Vous pouvez me croire sur parole. Le malheur ne m'a pas vu naître. Grand-mère m'a raconté qu'à Sohowa jamais récolte de paddy n'avait été aussi bonne qu'à ma naissance. Depuis ce mois de wasumbuwa, la mère de mon père ne ratait jamais une seule occasion de me couvrir d'éloges (11).

La transmission de nombreuses valeurs ancestrales, de traditions et de coutumes passe souvent d'une génération à l'autre par les grands-parents, et plus particulièrement par la grand-mère maternelle qui a la tâche d'élever ses petits-enfants. Forte de son expérience, la grand-mère de

la narratrice décrète que sa petite-fille est un symbole de bonheur. Ainsi, la naissance de la narratrice est le signe annonciateur d'innombrables évènements heureux, tels que la bonne récolte, l'accomplissement du cinquième pilier de l'islam par le patriarche, en l'occurrence le pèlerinage à La Mecque, qui viennent combler la famille (11, 12). Elle est donc choisie pour faire partie de la délégation « de notables et d'adolescents en ville » (13) pour accueillir le président malgache à son arrivée dans le pays. À son retour, elle devient « un puits intarissable où grands et petits, hommes et femmes, vieux et jeunes viennent quotidiennement déposer leurs récipients auditifs sur la margelle de [sa] bouche » (23). Le voyage qu'elle effectue en ville lui confère un statut dans la communauté où sa parole possède une autorité qui n'est aucunement liée à son appartenance au sexe féminin. Mais, cette place honorable ne la dispense pas de sa soumission devant l'autorité masculine religieuse lorsqu'elle fait remarquer que tout comme ses parents, les « maîtres coraniques » et « les notables du village » sont les seuls qui détiennent le droit de la « corriger physiquement » (41). Chaque villageois a une responsabilité envers la communauté. Selon Amélie Barbey, le Comorien ou la Comorienne ne peut se comporter de telle manière à porter atteinte à l'image du groupe (22).[124] Pour cette raison, les maîtres coranique ont la tâche d'éduquer et de corriger, s'il y a lieu, les jeunes sous leur tutelle. Par le biais du religieux, la religion ne se limite plus à la transmission des valeurs coraniques, mais se transforme en une arme mise à la disposition de l'homme pour contrôler et soumettre la femme dès sa naissance, puisque les religieux sont des hommes.

[124] Consulter Amélie Barbey. « Institutions et acteurs religieux chez les Comoriens de Marseille ». *Migrations Société*, vol. 3-4, no. 111-112, 2007, pp. 17-39.

Le contexte social mauricien diffère légèrement de celui des Comores puisque la religion pratiquée par la communauté majoritaire de l'île est l'hindouisme. Dans *Le voile,* Ananda Devi plonge le lecteur dans les arcanes de cette communauté hermétique pour dévoiler les pressions psycho-religieuses exercées principalement sur les femmes. Au début du roman, Anjali s'oppose farouchement à tout sacrifice aux divinités hindoues pour épargner la vie de son fils malade. Elle accepte même de subir le courroux de son mari, Dev. Ce dernier l'accuse injustement d'être une mère lâche (71) et de ne penser qu'à elle en refusant de marcher sur le feu pour sauver son enfant. Mais, forte de ses croyances personnelles, Anjali n'admet aucunement que sa vie soit dirigée par une croyance religieuse. En revanche, son mari n'adopte pas la même attitude qu'elle. Impuissant devant la maladie de son fils qui progresse, il trouve refuge dans la religion, mais bute devant l'obstination d'Anjali (23). Il ressent la résistance de sa femme comme un affront. En effet, l'opposition d'Anjali lui révèle le vacillement de son autorité. Alors, il n'hésite pas à faire appel à sa famille et un prêtre pour tenter de venir à bout de la résistance de sa femme (109). Le contexte est très particulier, car la violence psychologique exercée sur Anjali s'effectue sur deux plans : la violence au niveau du clan et la violence religieuse. Dev et sa famille se rangent du même côté pour contrer l'opposition d'Anjali. Comme c'est elle l'étrangère, Anjali se retrouve seule contre ce bloc familial. Dépourvue de soutien, il lui est impossible de se soustraire de l'emprise familiale. De plus, la présence du prêtre hindou est fort problématique pour elle. Comme c'est un membre du corps religieux, il ne fait pas partie de la famille. Cependant, tout comme le maître coranique aux Comores, il représente lui aussi la passerelle religieuse qui permet d'invoquer la clémence divine. De ce fait, il détient une certaine emprise sur les dévots. En faisant appel à lui, la belle-

famille d'Anjali cerne la jeune femme de telle sorte que se sentant finalement prise dans un étau, elle ne peut qu'abdiquer. Un refus de sa part signifierait se refuser aux dieux. Donc, comme c'est elle en tant que mère qui commettrait un affront à la force divine, Wynn, son enfant, serait condamné à souffrir, voire mourir, par sa faute. Le seul choix qu'il lui reste c'est d'abdiquer.

1.5.1 Culpabiliser la femme pour la contrôler

À travers la stratégie narrative de la rétrospection, Anjali remonte aux évènements entourant la naissance de Wynn. Il devient évident que dès le départ l'enfant est doté d'une santé fragile. La maladie, imprévisible et incompréhensible pour les médecins, représente pour la famille l'ennemi qu'il faut vaincre à tout prix. L'échec de la médecine face à la maladie qui progresse à une vitesse vertigineuse déchaîne la violence de toute part. Pour canaliser cette violence, unie comme un bloc, la famille converge toute sa force dans une seule direction, c'est-à-dire la religion. Elle cherche refuge dans la puissance divine en invoquant le sacrifice de la pyrobatie.[125] En effet, dans un ultime effort pour combattre cette maladie, la famille de Dev se rallie derrière lui et même le prêtre se déplace pour lui apporter son soutien. L'étape la plus importante dans la lutte contre cette maladie invisible consiste à identifier la victime sacrificielle qui sera offerte pour monnayer la guérison de Wynn. Le rôle de la victime est de payer pour un coupable ou une culpabilité qui dépasse toute compréhension et justification. En

[125] Couramment pratiquée à l'Île Maurice, la pyrobatie ou « Thimethy » (Breejan Burrun 171) est un rituel qui consiste à marcher sur des braises ardentes après plusieurs jours de jeûne pour obtenir la grâce divine. Voir plus au sujet des différentes pratiques religieuses à l'Île Maurice dans Breejan Burrun. *Histoire des religions des îles Maurice et Rodrigues*. Éditions le Printemps, 2002. Ritu Tyagi fait aussi référence à cette pratique dans son ouvrage, *Ananda Devi: Feminism, Narration and Polyphony*. Rodopi, 2013, pp. 148-150.

fait, la famille recherche avant tout « une victime relativement indifférente, une victime "sacrifiable" », pour éviter « une violence qui risque de frapper ses membres, ceux qu'elle entend à tout prix protéger » (Girard 17). Comme Dev attribue la fragilité de Wynn à Anjali et la rend « coupable de [la] maladie » (8), c'est à elle de se racheter en s'offrant sur l'autel du sacrifice. Dans le roman, la protection du groupe s'étend à tous les membres de la famille de Dev. Anjali a toujours été exclue du groupe : « je n'ai jamais été des leurs, même au moment du mariage. Ils étaient aux petits soins pour moi, mais j'étais l'étrangère ; à présent je suis l'intruse » (108). Le mélange des temps verbaux, notamment l'imparfait et le présent, décrit le ressenti d'Anjali par rapport à la place qu'elle occupe depuis le premier jour où elle fait son entrée dans la famille jusqu'à maintenant. Il y a une gradation qui se révèle par les deux substantifs « étrangère » et « intruse » qu'Anjali utilise pour se décrire. Au départ, elle est une « étrangère » accueillie à bras ouverts et qui avec le temps est censée s'habituer et s'intégrer à la famille de Dev. Pourtant, ce n'est pas ce qui se produit. Depuis la maladie de Wynn, elle se perçoit maintenant comme une « intruse » dont la présence est indésirable. Pour la famille de Dev, l'identité d'Anjali se rattache avant tout à son devoir maternel aussitôt qu'elle met au monde son premier enfant. Cette responsabilité est mise en exergue dans la sphère religieuse par le biais des divinités féminines hindoues. Elles sont vénérées pour leur clémence envers leurs enfants, c'est-à-dire les êtres humains. Dès lors, la relation mère-enfant entre Anjali et Wynn est analogue à celle entre les déesses et les humains. Si la tâche des déesses consiste à protéger leurs enfants, Anjali doit suivre cet exemple en faisant un don divin à travers le sacrifice de soi. Le rituel de la marche sur le feu comporte des dangers et tout dévot qui prend

part à ce sacrifice s'expose intentionnellement à la menace de brûlures profondes, et parfois même la mort, comme dans le cas de Vasanti, la cousine d'Anjali (104, 113-114).

Donc, une fois la victime identifiée en la personne d'Anjali, il s'agit alors de la contraindre à se sacrifier. Pour ce faire, la famille fusionne avec la communauté, représentée par le « poussari » (107),[126] pour faire pression sur elle. Sous une apparence bienveillante, le prêtre exprime sa fermeté quant à ses attentes concernant Anjali et son devoir en tant que mère : « vous pouvez demander à Dieu de vous donner la vie de votre enfant. Il y va de votre devoir d'offrir en retour une partie de vous-même, afin de mériter ce don infini, ce don divin » (109). Tout comme Dev, le poussari tente de lui faire endosser la responsabilité de la guérison de Wynn, ou sinon la culpabilité de la mort éventuelle de son enfant si elle refuse de se soumettre au sacrifice de la marche sur le feu. En faisant allusion au « devoir » d'Anjali, le prêtre évoque le sacrifice que toute mère devrait faire pour son enfant. Pour lui, une mère doit faire preuve d'abnégation, de renoncement et de sacrifice de soi pour assurer le bien-être et la santé de son enfant. Contrainte de tous les côtés, Anjali est alors forcée de se soumettre aux oukases religieux pour sauver son fils.

1.6 Victimisation de l'enfant à l'école

Le but primaire de l'institution scolaire est de soutenir l'apprentissage tout en favorisant le développement socio-affectif des étudiants. Cela étant dit, le milieu scolaire est aussi un endroit

[126] Le terme « poussari » désigne le prêtre tamoul en créole. Le même terme est utilisé à l'île de La Réunion pour désigner le prêtre local. Voir à ce sujet Bernard Boutter. « "Malbar lé sorsyé …", conversion au pentecôtisme et diabolisation de l'hindouisme populaire chez les Réunionnais d'origine indienne tamoule », no. 4, novembre 2003, https://www.ethnographiques.org/2003/Boutter.

où la violence se fait sentir dans les relations interpersonnelles entre élèves et le personnel enseignant. Avant de poursuivre la discussion sur ce sujet, il est primordial d'établir les paramètres par rapport à la définition de la violence en milieu scolaire. Selon Françoise Bowen et ses collaborateurs :

> Les comportements de violence à l'école se définissent comme étant tout type de comportement non désiré, perçu comme étant hostile et nuisible, portant atteinte à l'intégrité physique ou psychique d'une autre personne, à ses droits ou à sa dignité […]. Pour les élèves, il s'agit par conséquent de comportements négatifs qu'ils subissent de la part de leurs pairs ou des adultes de l'école, ou encore des comportements qu'ils perçoivent ou observent dans leur environnement.[127]

À cet égard, la violence ne se limite pas alors au contact physique, mais s'étend aussi à toute forme d'agissement considéré comme étant pernicieux et préjudiciable contre une autre personne, c'est-à-dire élèves et enseignants, ou autre personnel dans les écoles.

1.6.1 Mises en garde et interdictions

Dans *Sensitive*, il est question de la violence d'une enseignante envers Anita. En dépit de son jeune âge, Anita ne parvient pas à établir une relation de confiance avec son enseignante. Tout d'abord, cette dernière à interdit la petite fille de s'exprimer dans sa langue maternelle, en l'occurrence le créole mauricien. En conséquence, son acte renvoie Anita dans les marges puisque c'est sa langue maternelle.[128] À cet égard, Anita ressent le poids de ce rejet lors des

---

[127] Françoise Bowen et al. « La violence en milieu scolaire et les défis de l'éducation à la scolarisation ». *Rapport québécois sur la violence et la santé*, Institut national de santé publique du Québec, 2020, https://www.inspq.qc.ca/rapport-quebecois-sur-la-violence-et-la-sante/la-violence-en-milieu-scolaire-et-les-defis-de-l-education-la-socialisation.

[128] Reconnue comme la langue maternelle des Mauriciens, le créole est aujourd'hui étudié dans les milieux scolaire et universitaire. Pour plus d'informations à ce sujet, consulter Rada Tirvassen, « La problématique du choix des langues d'enseignement dans des pays indépendants : l'anglais dans la politique de l'école mauricien ». *DiversCité Langues*, vol. 4, 2001, https://www.teluq.ca/diverscite/SecArtic/Arts/99/Tirvassen/Tivassen_txt.htm.

échanges verbaux entre elle-même et sa maîtresse où elle perçoit cette interdiction comme un fardeau et « un déchirement identitaire » (Cécilia Francis 99). La première répercussion affecte directement le côté psychologique de la petite fille : elle l'empêche de s'ouvrir à son enseignante et érige des barrières dans la création et le maintien de ses relations avec autrui en milieu scolaire. L'école ne représente pas un lieu sécuritaire pour la petite fille, car elle est enfermée dans de nombreuses interdictions. Elle fait montre de son appréhension et de son angoisse dans son langage d'enfant :

> C'est sûr, la Miss n'aimerait pas que je dise ça. Elle répète que je dois laisser mes extravagances et mes expressions « baroques » à la porte de l'école. Comme si on pouvait avoir envie de confier quoi que ce soit à cette vilaine porte, avec sa peinture grise pelée et couverte de gale. Moi je serais bien contente si j'arrivais à l'abattre, ou juste à la garder un peu ouverte. Mais on ne vient pas ici pour être content, on vient ici pour apprendre (12).

En intériorisant la dévalorisation de sa langue maternelle, Anita subit une dévalorisation de sa personne lorsqu'elle pénètre dans l'enceinte de l'école. En effet, dépouillée de son identité réelle, elle doit endosser une nouvelle personnalité du moment qu'elle se trouve à l'intérieur de l'institution scolaire. La métaphore de la porte nous renvoie l'image de deux mondes séparés par une barrière. En voulant laisser la porte ouverte, Anita traduit son ardent désir de faire cohabiter ces deux mondes. Mais, l'enseignante s'obstine à bien définir les limites de ces deux espaces. En scindant ces deux univers, la maîtresse force Anita à fragmenter sa personnalité : elle a une identité à l'école et une autre à la maison. Ses deux identités ne peuvent cohabiter en même temps. De ce fait, Anita subit une forme de violence qui porte atteinte à sa dignité et rabaisse sa personne par rapport aux autres à l'école. Elle refuse alors de se confier à sa

maîtresse sur sa maltraitance parce qu'elle ne parvient pas à établir un lien de confiance avec une personne qui porte un jugement sur elle.

De plus, lorsqu'Anita retourne à l'école après une absence, elle anticipe la colère de la maîtresse : « c'est sûr, la Miss va me crier dessus » (35), « aujourd'hui je ne suis pas allée à l'école. C'est sûr, la Miss, elle ne va pas être contente. Elle me répète que je ne dois pas caper l'école » (14).[129] Anita vit constamment dans la frayeur de se faire gronder. Très tôt, elle arrive à comprendre que l'institution scolaire demeure fondamentalement un milieu rigide dispensant l'éducation pour former « les adultes de demain » (12) sans vraiment apporter un soutien psychologique aux enfants qui en ont besoin dans le moment présent. Si l'école est responsable de l'éducation, il s'avère que c'est aussi un endroit punitif et angoissant pour les élèves. Les interdits y sont courants et sont utilisés pour renforcer les lois et les ordres qui réglementent l'établissement. Les interdits ont un rôle fondamental à jouer dans le fonctionnement des institutions parce qu'ils représentent « une menace de représailles, ce qui correspond aux moyens qu'on a de faire respecter [les ordres donnés] par la force physique, psychologique ou autrement » (Saint-Jean 148). Si dans le cas d'Anita, la répression physique est absente à l'école, en revanche, l'usage de la répression psychologique est évident à travers les ordres de son enseignante et son comportement autoritaire. La petite fille comprend que, si elle se met à parler ou qu'elle donne les vraies raisons derrière ses absences, les autres « se [mettront] à clamer que la "p'tite folle" a recommencé ses histoires » (12). Qualifier un individu de noms péjoratifs revient à dégrader la personne et à lui attribuer des caractéristiques dévalorisantes.

[129] « Caper l'école » est une expression créole qui signifie faire l'école buissonnière.

En plus de l'appréhension qu'elle ressent par rapport à l'usage de sa langue maternelle quand elle retourne à l'école, Anita se sent rabaissée parce qu'elle est aussi qualifiée de « p'tite folle ». Pour éviter une dévalorisation continuelle de sa personne, Anita se mure dans le silence. Ainsi, même quand son enseignante lui demande de lui faire confiance et de lui parler, Anita sait qu'elle n'a « rien à lui dire » (16) puisqu'elle ne peut se confier à elle. Au lieu de s'ouvrir et de partager sa souffrance à son enseignante, elle préfère se refermer sur elle-même et garder le secret de sa maltraitance.

***

La violence est une arme couramment utilisée pour contraindre la femme insulaire de l'océan Indien. Nombreux sont les facteurs impliqués dans le recours à la violence. Cependant, l'analyse des romans du corpus fait ressortir que l'honneur familial joue un grand rôle dans le traitement accordé au sujet féminin. La femme est en fait celle qui a la charge de porter le fardeau de toute la famille sur ses épaules. Pour cette raison, il est impératif qu'elle fasse preuve d'obéissance et de soumission aux diktats patriarcaux. Néanmoins, il appert que le sujet féminin tente par moments de dénoncer les actes condamnables commis par l'homme. Mais, pour venir à bout de sa résistance et l'intimider, elle est aussitôt taxée de folie. Comme sa parole ne pèse pas lourd dans la famille ou la communauté, il n'est pas étonnant qu'elle choisisse de se murer dans son silence. Dans cette optique, le prochain chapitre aborde en effet la manière dont la communication est muselée pour empêcher le sujet féminin de s'élever contre les abus du système patriarcal. Si à certains moments le silence est imposé au sujet féminin, à d'autres elle se l'impose elle-même afin de se protéger.

Chapitre 2 : Communication muselée

Introduction

Dans le cadre du chapitre précédent, nous avons envisagé l'assujettissement de la femme sous le prisme de la violence. Dans ce chapitre, nous nous attelons à dévoiler la soumission féminine liée aux manquements communicationnels traduits pas le silence, le non-dit et la faillite de la communication. Considérée comme une composante importante de la vie humaine, la communication se situe à la base même de tous les rapports sociaux. Il est difficile, voire impossible, d'imaginer le fonctionnement de notre société sans aucune trace de communication. En plus d'être un mécanisme de diffusion d'information, la communication est le moyen utilisé pour établir et maintenir un lien entre individus, que ce soit au sein d'organisations, d'industries, de la société, de la famille, des îles, des états ou même des continents. Les formes de communication sont très variées. Si la communication plus formelle est privilégiée dans les organisations, c'est l'oralité et sa nature informelle qui priment dans les cadres social et familial. Pour mieux comprendre l'art de communiquer, de nombreux chercheurs ont mis au point différents modèles de communication pour que la dissémination d'un message ait lieu dans des conditions optimales. Plus bas, nous allons aborder, de façon non-exhaustive, des modèles de communication pertinents à notre étude afin de démontrer l'importance et les lacunes des facteurs pouvant influer sur l'échange entre plusieurs communicants dans les romans du corpus à l'étude. Ces différentes approches communicationnelles permettent de mettre en évidence les stratégies utilisées par le système patriarcal pour museler et assujettir la femme à l'Île Maurice et aux Comores. Premièrement nous analysons le silence compris comme une stratégie utilisée par le patriarcat dans les îles

pour soumettre le sujet féminin à sa condition de subalterne. Deuxièmement, nous démontrons comment après s'être constamment résignée à demeurer silencieuse sous la menace, le sujet féminin s'enveloppe volontairement de non-dits pour se protéger et trouver refuge dans son for intérieur, voire dans ses pensées. Finalement, nous nous penchons sur l'absence de communication, une astuce adoptée par le sujet féminin pour briser toute forme d'échange avec la société ou la famille. Au lieu de s'épandre dans des explications sans issues ou compromettantes pour sa sécurité, et parfois celle des autres, le sujet féminin esquive les échanges en se réfugiant dans le silence. En choisissant l'évitement, les personnages féminins du corpus provoquent une rupture dans la communication puisque « dans les échanges sociaux le silence est à la fois observation et lieu de repli stratégique » (Marc de Smedt 46). Ainsi, les personnages féminins du corpus à l'étude se dissimulent derrière le silence pour sonder leur entourage et décider de la prochaine marche à suivre, c'est-à-dire poursuivre le dialogue ou y mettre un terme.

2.1 L'approche communicationnelle

Au cours de son évolution à travers les siècles, la communication se développe comme un art oratoire selon plusieurs modèles. Le premier modèle théorique de communication remonte aussi loin que la période aristotélicienne. En effet, Aristote, affirme que la communication repose sur une méthodologie du discours comprenant trois composantes, notamment l'ethos (la volonté de communiquer), le logos (la rhétorique) et le pathos (l'émotion du récepteur).[130]

[130] Consulter Aristote. *Rhétorique*. Livre 1, chapitre 2.

Selon le modèle aristotélicien, l'éthos repose primordialement sur le style adopté par l'orateur pour obtenir la confiance de l'auditoire. Le logos s'attache à mettre en évidence la logique du raisonnement et la rationalité de l'interlocuteur. Finalement, le pathos fait appel aux émotions de l'auditoire en provoquant des sentiments passionnels tels que l'amour, la haine, la joie, la tristesse, ou même la colère chez les personnes présentes. Pour Aristote, l'art de la persuasion, qui en fin de compte n'est autre que l'art de la communication, est imprégné d'une charge émotionnelle intense. Le récepteur, en d'autres mots celui qui reçoit le message, est le maillon fort de la chaîne puisque c'est à lui de déterminer s'il veut poursuivre l'échange communicationnel ou pas. Si le récepteur décide de mettre fin à l'interaction, il choisira de ne pas donner suite au message. De cette manière, la communication est rompue et l'échange devient caduc.

À l'époque contemporaine, de nombreux chercheurs se penchent sur les typologies de la communication. Parmi eux, nous retrouvons Harold Dwight Lasswell, Théodore Newcomb, Wilbur Schramm, David Kenneth Berlo, Claude Shannon et Warren Weaver et aussi les linguistes Roman Jakobson et Catherine Kerbrat-Orecchioni. Les études de tous ces chercheurs révèlent un point commun : l'importance de l'émetteur, du récepteur et du message. Toutefois, d'autres facteurs entrent en jeu lors de l'échange communicationnel et peuvent influencer la manière dont un message et émis ou reçu. Ces facteurs peuvent comprendre l'environnement dans lequel le message est émis, les personnes présentes lors de l'échange ou tout simplement la bonne foi ou la mauvaise foi des communicateurs parmi tant d'autres. Dans ce chapitre, nos analyses vont s'articuler autour de ces différentes approches communicationnelles pour

démontrer l'impact de la communication dans le couple, entre parents et enfants ou entre les membres de la communauté. Toutefois, lorsque la communication est fracturée, fissurée, rompue, la parole se désagrège pour céder la place au silence. Comme nous le démontrons plus bas, très souvent c'est le sujet féminin qui s'emmure dans le silence.

2.2 La faillite de la communication

Nous allons maintenant considérer la faillite de la communication traduite par une scission communicative lors de l'échange. Conformément au modèle de communication de Berlo,[131] lorsque l'émetteur et le récepteur se situent dans des positions antagoniques, des malentendus surgissent et provoquent la faillite de la communication. Selon le dictionnaire le *Petit Robert* (1989), le substantif « faillite » signifie au sens figuré « l'échec complet d'une entreprise, d'une idée » ou de quelque chose. De ce fait, lorsqu'il y a faillite de la communication, l'échange entre l'émetteur et le récepteur n'aboutit pas au décryptage approprié du message selon l'interprétation de deux communicateurs. À cet égard, l'émetteur et le récepteur se sentent chacun isolés dans une situation où leurs opinions divergent dans des directions opposées. Dès lors, il s'avère plus facile de couper court à la communication pour éviter les différends et les heurts des deux côtés. Quand ce n'est pas le cas, il n'est pas étonnant de voir l'émergence de frictions, d'altercations et de conflits dans les relations au sein du couple ou dans la communauté, comme il est décrit dans les romans à l'étude.

[131] Consulter David Berlo. *The Process of Communication : an Introduction to Theory and Practice*. Holt/Reinhart and Winston, 1960.

En outre, tout en étant perçu comme un élément fondamental dans la relation du couple, la communication, lorsqu'elle est déficiente, mène à des divergences de part et d'autre et creuse un tel fossé entre conjoints dans le cadre romanesque qu'il devient difficile, voire presqu'impossible de le combler. Selon Solange Cormier :

> la dimension relationnelle de la communication comporte des significations qui ont souvent autant de poids et d'impact que le contenu du message. Dans un échange entre deux personnes, le choix des mots, le ton et la hauteur de la voix, le rythme du débit, la distance entre ces personnes, le regard, les expressions non verbales, la posture, les mimiques et les gestes constituent autant de signaux qu'elles émettent et perçoivent souvent à leur insu. S'en tenir uniquement au contenu explicite du message équivaut à amputer l'interaction de ses significations nombreuses et essentielles : les problèmes dits « de communication » sont rarement le seul fait d'une mésentente au sujet du contenu (33).

Donc, la communication interpersonnelle concerne non seulement toutes les formes de discussions entre individus afin d'échanger des informations, mais comprend aussi les émotions engagées et provoquées lors des échanges verbaux. Celles-ci sont intrinsèquement liées « aux mots choisis », au langage du corps, aux expressions faciales et au ton utilisé lors de la discussion. Par exemple certains mots ont la capacité de menacer ou blesser une personne alors que d'autres peuvent la rassurer ou l'encourager. Il en va de même pour le corps qui a la capacité de se révéler sous une dimension menaçante comme dans le cas des agressions sexuelles, ou au contraire peut prodiguer du réconfort comme lorsqu'une mère berce son enfant. Les expressions faciales aussi parlent d'elles-mêmes. À titre d'exemple, nous avons l'expression « la joie se lit sur son visage » qui traduit sans équivoque la capacité du visage à faire passer les émotions. Les émotions liées à la joie et au bonheur sont souvent associées au sourire et au rire, alors que la colère se transmet plutôt par des mimiques contrariées ou le

regard courroucé. Donc, si la qualité de la communication interpersonnelle demeure vitale dans le succès des organisations comme le propose Cormier, cela s'avère aussi vrai lorsqu'il s'agit de la relation au sein du couple. La faillite de la communication mise en scène dans plusieurs romans du corpus à l'étude a pour origine le désir de l'homme de maintenir sa domination sur sa femme. Ainsi, dans les situations où l'homme tente de contrôler la femme en lui intimant de se plier à ses exigences, il ne tient guère compte du fait que cette dernière puisse ne pas avoir la même opinion que lui. Mais, compte tenu des circonstances qui prévalent dans les sociétés patriarcales dans les îles, surtout en ce qui concerne la violence physique ou psychologique que subit la femme, il est plus prudent pour la femme de trouver refuge dans le silence et de faire avorter toute forme de communication que de compromettre sa sécurité en tentant de donner sa perspective sur la situation.

Ainsi, dans l'incipit du roman *Le voile*, le lecteur est frappé par l'absence de communication entre Dev et Anjali. Perdue dans ses pensées, Anjali contemple son fils malade, Wynn (5). Les menus détails qu'elle remarque sur lui démontrent la profondeur ainsi que la durée de sa contemplation. Elle note le visage « sans sourire » (5) de Wynn, « la pâleur de ses traits » (5), « la fragilité [de sa] bouche qui tremble », « la transparence » (5) de sa main. Alors que l'absence de sourire sur le visage de l'enfant trahit une certaine gravité, le tremblement de sa bouche communique sa souffrance. En proie à des pensées abondantes, impétueuses et frénétiques, Anjali s'imagine dans un monde où il n'y a qu'elle-même et son fils (5). Dès cet instant, il est évident que Dev ne fait plus partie de son univers. Pour cette raison, elle perçoit la tentative de son mari de pénétrer son monde à travers la communication verbale comme une

intrusion. Alors qu'Anjali veille attentivement au sommeil de leur enfant et cherche avant tout à demeurer à son chevet pour ne rien manquer de lui, son mari veut qu'elle quitte la chambre où dort Wynn. S'établit déjà un contraste dans le comportement et le désir des deux époux. Sachant que Dev ne comprendrait guère la fibre maternelle la retenant désespérément auprès de leur fils, Anjali refuse de partager avec lui sa crainte et son appréhension liées à la maladie qui progresse. Enfermée dans cette souffrance, elle appréhende de ne pas trouver l'appui dont elle a besoin de la part de son mari : « il ne comprendra pas » (24). Elle préfère donc s'aliéner de lui. Elle commence à ériger un mur dans son couple et pour le consolider, elle évite de prendre part à toute forme d'échange verbal avec Dev. Dès lors, la conversation entre elle et son mari se résume à de simples énoncés banals comme : « viens, laissons-le à présent » (5), « as-tu dîné ? » (7), « oui, je le crois » (7). Si on reprend le modèle de Schramm,[132] la maladie de Wynn est un champ d'expérience commun entre Anjali et Dev parce que tous les deux souffrent de voir agoniser leur fils. Pour affronter ce malheur, la communication entre les deux époux aurait pu être un moyen de les rapprocher pour qu'ils se soutiennent mutuellement. Pourtant, Anjali a des pensées agressives et blessantes pour son mari : « va-t'en, ne t'immisce pas entre nous » (6). Le pronom « nous » est une forme d'exclusion envers le père puisqu'il comprend seulement Anjali et Wynn. Anjali refuse de lui donner une place entre elle et l'enfant. De ce fait, le champ d'expérience commun ne favorise pas le dialogue entre les deux époux parce qu'Anjali se ferme complètement et l'échange entre les deux se meurt (7).

[132] Consulter Wilbur Schramm. *Responsibility in Mass Communications*. Harper and Brothers, 1957.

Or, pour que la communication puisse s'établir par le biais du champ d'expérience commun, il faut évidemment que le récepteur soit en mesure de décoder le message de l'émetteur et de l'accepter. Consciente des émotions de son mari, Anjali se rend compte que Dev la « regarde, dérouté, s'efforçant d'établir une passerelle » (7). Dev essaie vainement de les relier à nouveau, ou en d'autres mots de rétablir le champ d'expérience commun entre eux. À travers son regard, Dev exprime son désir de se rapprocher de sa femme pour que la communication s'améliore entre eux. Mais, celle-ci refuse de se plier à sa demande en choisissant de ne pas « franchir » (7) la distance qui les sépare. Notons le rapport de force qui se met en jeu entre les deux époux. En fait, cette dynamique où la force féminine s'oppose à celle masculine est un nouvel élément dans le couple. Au début de leur mariage, Anjali s'efforce de suivre le pas de Dev et de faire ce qu'il lui demande. Elle considère que Dev « attend de la femme une obéissance inconditionnelle, [et qu'il] exige que la femme suive coûte que coûte » (24). Le verbe « exiger » met en évidence le fait qu'Anjali n'a aucun autre choix que celui d'emboîter le pas de son mari puisque ce dernier impose sa volonté dans le couple. Toutefois, la maladie de Wynn se révèle comme un tournant décisif pour elle. Elle prend la décision de ne plus poursuivre cette voie. Pour la première fois, elle effectue un choix qui est le sien en évitant le regard de son mari. Ce faisant, elle provoque une rupture et brise toute entente communicationnelle entre eux. La distance qui sépare le couple va s'agrandir pour devenir un gouffre au fur et à mesure que se poursuit la trame narrative. Conséquemment, chaque phrase prononcée, chaque remarque énoncée devient la source de profondes divergences et de malentendus. La conversation devient pénible entre les époux et les accusations ne se font pas attendre :

– Anjali, me dit-il doucement. Tu dois te ressaisir. Wynn est entre de bonnes mains. Le docteur Pradhan va prendre soin de lui. Nous ne pouvons nous avouer vaincus dès le début. Il faut lui faire confiance.
– Bien sûr. Tout le monde est digne de ta confiance, sauf moi. Il y a une aigreur, une cruauté délibérée dans mes paroles.
– Ce n'est pas ce que je voulais dire (9).

Dev tente de raisonner Anjali. En faisant usage du pronom « nous » dans son discours, il essaie de faire comprendre à Anjali qu'ils sont indissociables et que cette épreuve les concerne tous deux. Donc, cela sous-entend qu'ils doivent se soutenir, s'épauler mutuellement et se battre pour leur fils, Wynn. Cependant, l'échange entre les deux époux révèle clairement que la communication n'a pas lieu selon l'attente des communicants. Si Dev tente de se montrer rassurant en affirmant que leur fils Wynn reçoit des soins d'un médecin en qui ils peuvent avoir confiance, Anjali perçoit cette assertion comme un manque d'égard envers elle. Elle ne tarde pas à comprendre aussi que Dev accorde sa confiance facilement aux autres personnes, mais pas à elle : « tout le monde est digne de ta confiance, sauf moi ». En considérant Dev comme l'émetteur du message et Anjali comme la réceptrice, il est clair que le message n'est pas convenablement décodé par cette dernière, conformément aux souhaits de Dev. Selon Kerbrat-Orecchioni, les sous-entendus « englob[ent] toutes les informations qui sont susceptibles d'être véhiculées par un énoncé donné, mais dont l'actualisation reste tributaire de certaines particularités du contexte énonciatif » (39). Par conséquent, pour que le décodage s'effectue de manière optimale, surtout lorsqu'il s'agit des relations interpersonnelles, il est impératif de prendre en considération les émotions des uns et des autres et le contexte dans lequel le message est émis. Il est évident que Dev ne se soucie guère de l'état de fragilité d'Anjali en envoyant son message. De plus, il ne tient aucunement compte de la portée de ses paroles sur

sa femme, car dans le passé il l'a déjà blâmée d'être « coupable » (8) de la maladie de son fils. Si, selon sa perspective il tente d'être rassurant en se basant sur la présence du médecin à leurs côtés, Anjali reçoit le message différemment. Blessée au plus profond d'elle-même parce que son mari remet en doute sa capacité de prendre soin de leur fils, Anjali se défend avec véhémence contre l'insinuation de sa faiblesse et de son manque de constance. En guise de riposte, elle fait usage d'un ton cruel pour blesser son mari en lui reprochant de faire confiance à autrui plutôt qu'à elle. Lucide, elle comprend que Dev et elle se retrouvent dans des directions opposées. Comme il n'y aucun moyen de les réunir, elle ne désire plus « poursuivre ce dialogue creux, cette partie perdue d'avance » (9).

Dès lors, au fur et à mesure que la maladie de Wynn progresse, le fossé entre Dev et Anjali devient de plus en plus profond et la communication ne peut s'effectuer de manière directe et linéaire. De plus, si nous tenons compte des facteurs affectant la communication, le modèle Shannon et Weaver[133] met en exergue la présence d'autres émetteurs et récepteurs ainsi que du parasitage qui interfèrent dans le processus de communication. Rappelons que le parasitage fait référence à tous les éléments pouvant affecter la transmission et la réception du message. Il existe autant de formes de parasitage que de situations. Ainsi, Dev et Anjali sont tantôt dans la chambre de Wynn, tantôt dans d'autres parties de leur maison. L'environnement de la demeure familiale est lourd et pesant en raison de la maladie de Wynn. Nous pouvons donc considérer l'intérieur de la maison comme un canal de transmission selon le schéma Jakobson.

[133] Consulter Claude Shannon et Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. The University of Illinois Press, 1949.

Même Georges Matoré adopte cette approche quand il affirme que « nous n'appréhendons pas seulement l'espace par nos sens et particulièrement par la vue, nous y vivons, nous y projetons notre personnalité, nous sommes liés à lui par des liens affectifs : l'espace n'est pas seulement perceptif, sensori-moteur ou représentatif, il est vécu » (22-23). En ce sens, chaque coin et recoin de la maison est chargé de la souffrance de Wynn et de celle de ses parents. L'atmosphère est si étouffante par les émotions qui affluent dans tous les sens que par moments ni Anjali ni Dev n'arrive à réfléchir rationnellement. Dans une tentative désespérée de vaincre la maladie qui terrasse Wynn, Dev se tourne alors vers la religion et l'occultisme en dépit des traitements médicaux que reçoit Wynn. Il croit fermement que si Anjali fait une offrande à Dieu, ils pourront sauver l'enfant. Pour faire passer son message, Dev s'assure à ce qu'il ne soit pas le seul émetteur. Il est « chaudement entouré de sa famille » et d'un prêtre (108-110). La présence de plusieurs émetteurs a pour objectif initial d'amplifier la pression sur Anjali tout en lui signifiant la gravité de la situation. Sans avoir été verbalisé, le message sous forme de non-dit est clair à travers la présence des membres de la famille de Dev et du prêtre : en tant que mère Anjali doit se soumettre au sacrifice du feu pour implorer la bonté divine et sauver la vie de son enfant. Ainsi, après avoir tergiversé pendant un moment afin d'évaluer la disposition d'Anjali, les émetteurs lui transmettent finalement leur message sur le besoin de ce sacrifice maternel. Elle est en fait prise au piège : « tous ces gens qui ne sont venus là que pour moi, qui m'attendent, embusqués comme des oiseaux de proie. Je serai une victime consentante, j'irai vers eux sans crier, ils n'auront qu'à refermer leurs serres » (107). La métaphore des « oiseaux de proie » nous renvoie à l'image d'une attaque sur la personne d'Anjali. Réduite à n'être qu'une victime qui ne peut s'échapper, elle accepte de se sacrifier,

non pas parce qu'elle croit en la justesse de sa décision, mais parce qu'elle réalise qu'il n'y a aucune autre issue à son malheur. Attaquée de toute part, elle ne peut que se soumettre docilement au supplice qui l'attend et se laisser emprisonner par les « serres » qui se referment sur elle. En effet, si c'est Dev qui est le premier à suggérer l'idée de la marche sur le feu, sa mère se charge de l'assaut final: « nous voudrions que tu marches sur le feu » (110). En utilisant le pronom « nous », la matriarche met en évidence qu'elle ne parle pas seulement en son nom personnel, mais pour tous les autres membres de la famille. La décision est collective et non pas individuelle. Ainsi, l'usage du pronom « nous » établit une distance visible entre le groupe composé de Dev, sa famille, le prêtre qui représente la communauté et Anjali.

Rappelons que dès le départ, Dev demande à Anjali d'entreprendre la marche sur le feu pour obtenir la guérison de Wynn (22, 71, 79). De ce fait, quand Anjali entend le prêtre lui faire la même recommandation, son esprit s'évade pour se dissocier de son environnement : « mon esprit s'échappe très vite. C'est un tel gaspillage. Ces mots vides, ces mots désamorcés par la répétition et l'habitude, je n'ai nulle envie de les entendre » (109). La valeur du message n'est pas la même dans les deux camps : pour le groupe la marche sur le feu est l'ultime solution contre la maladie de Wynn, alors que pour Anjali ce sacrifice n'a aucune valeur. Dès lors, lorsqu'Anjali consent à entamer la marche sur le feu, son acceptation est teintée de l'espoir d'une guérison imminente de l'enfant tout en symbolisant la victoire du bien sur le mal pour Dev et sa famille. Le bien est représenté par le sacrifice qu'Anjali s'apprête à faire pour vaincre le mal personnifié par la maladie de Wynn. Pour cette raison, son acquiescement, signe d'une première victoire, provoque un sentiment de jubilation chez les émetteurs : leur « joie » est

palpable et ils sont « brillants de rire à l'annonce de cette […] nouvelle » (110). Rappelons toutefois que, la base d'une bonne communication repose autant sur la capacité de l'émetteur à transmettre son message que sur la capacité du récepteur à le décrypter convenablement. Si Anjali donne l'impression de se ranger du côté de sa famille, c'est une attitude superficielle. En effet, pour elle, le consentement symbolise sa défaite et sa résignation. Pour ne pas continuer de se faire importuner, elle choisit de consentir à entamer la marche sur le feu. La communication n'est certainement pas interrompue entre les émetteurs et la réceptrice, mais il n'en demeure pas moins que les sentiments qui priment des deux côtés sont antagoniques. Pour que la communication puisse être considérée comme concluante, il est impératif pour les émetteurs et la réceptrice de parvenir à une certaine entente, voire un équilibre tel que celui décrit par Newcomb.[134] Comme ce n'est pas le cas, il est évident que nous sommes en présence d'une situation flagrante de déséquilibre relationnel qui met en évidence la faillite de la communication. Dans le cas de Dev et Anjali, cette faillite est causée par différents facteurs comme la résistance d'Anjali au départ et sa capitulation face au nombre de personnes contre elle, la tradition ancestrale et la peur liée à la maladie qui progresse.

Dans un autre roman mauricien, *Blue Bay palace* de Nathacha Appanah, il est aussi question de l'échec de la communication. Mais, alors que le roman *Le voile* plonge le lecteur dans les méandres de la vie conjugale et familiale, *Blue Bay* aborde le lien entre deux personnes dans un couple non marié. La relation entre les deux amants, Maya et Dave, va à la dérive parce que

[134] Consulter Theodore Mead Newcomb. « An Approach to the Study of Communicative Acts ». *Psychological Review*, vol. 60, no. 6, 1953, pp. 393-404.

l'un et l'autre ne parviennent pas à communiquer leurs sentiments à un moment donné. À aucun moment de sa liaison avec Dave, Maya n'interroge son amant sur leur avenir potentiel ensemble. Elle tient pour acquis que son amour pour Dave est réciproque et que le mariage est la suite naturelle de leur relation. Elle se fie à l'attention qu'il lui porte pour se convaincre de son amour pour elle. Plusieurs passages témoignent de cette conviction : « il m'aimait comme jamais je n'avais rêvé être aimée », « Dave me déshabille avec tellement de douceur et d'attention qu'il en tremble » (40, 41). Les gestes de Dave envers Maya montrent certainement qu'il tient à elle parce qu'il lui donne l'attention qu'elle cherche. Mais, à aucun moment il n'évoque le sujet de leur mariage. À travers une analepse, Maya réalise qu'elle « aurai[t] peut-être dû » (44) lui parler de mariage au lieu de garder en elle ses sentiments et ses attentes. Déjà, il y a une carence évidente au niveau de la communication. Maya convient qu'elle s'est fiée aux apparences implicites et n'a pas cherché à avoir une discussion franche avec son amant. Le non-dit ne s'est jamais concrétisé en paroles. Naïve et aveuglément amoureuse, Maya n'a pas découvert que son amant s'est marié à une autre femme au moment où il avait une liaison avec elle (57). Même si elle demeure sous le choc, lors de leur rencontre après le mariage de Dave, Maya ne parvient toujours pas à lui communiquer verbalement ses sentiments, sa déception. Au lieu d'utiliser des mots pour demander des explications, elle a recours à la violence et frappe Dave physiquement :

> J'ai alors giflé son visage d'ange. Si j'avais eu une pierre, un bâton, n'importe quoi, je l'aurais massacré jusqu'à ce qu'il ne soit plus qu'une bouillie de chair, je crois. Mais je n'avais que mes mains pour dire ma colère et mes yeux pour fusiller. […] J'ai bondi sur lui. Je me rappelle que mon corps avait soudain pris la souplesse d'un félin, que je criais comme un animal parce qu'une main froide me broyait le cœur jusqu'à ce qu'il explose (62).

Maya trouve un exutoire à sa colère à travers la communication corporelle où elle assène des coups à Dave. Sa colère ne connaît aucune limite et elle la communique à travers « ses mains » et « ses yeux ». En établissant une comparaison entre elle et un animal, en l'occurrence un « félin », elle traduit toute la violence de son attaque sur Dave pour démontrer la douleur qu'elle éprouve face à la trahison de son amant. La violence qui habite Maya présage les évènements futurs, car elle ne parvient pas à se débarrasser complètement de sa souffrance. Mais, après s'être calmée, pour la première fois un semblant de dialogue commence entre elle et Dave. Dave tente de faire comprendre à Maya ses contraintes familiales et ses responsabilités implicites[135] en tant que « fils unique » (63-71). Maya se mure dans le silence et intériorise la blessure de la trahison : « J'ai laissé ses mots entrer en moi, je pouvais les sentir littéralement s'enfoncer dans ma peau, couler le long de mes veines, se balader de ma tête à mes pieds » (73). Pourtant, elle réalise que par manque de véritable communication entre eux, le problème demeure entier : « je ne sais pas si on peut parler de réconciliation. Dans ce mot, il y a conciliation et nous n'avons pas concilié quoi que ce soit. Nous n'avons rien mis à plat, pas de compromis, pas d'erreurs avouées à moitié pardonnées. Nous avons juste continué » (77). La forme négative des phrases traduit tous les manquements au niveau de l'échange entre Maya et Dave. Les malentendus restent entiers parce que la discussion n'est pas franche des deux côtés et les amants n'arrivent pas à une entente sur leur avenir ensemble ou séparé. Maya spécule qu'ils sont ensemble « un peu par désespoir, un peu par fatigue, un peu par désir » (77). Le mélange des émotions caractérisé par l'anaphore « un peu » démontre un brouillage chez

[135] Sur « l'implicite de l'énoncé », consulter Oswald Ducrot. *Dire et ne pas dire*. Hermann, 1972, p. 6.

les deux amants concernant les véritables raisons pour lesquelles ils poursuivent cette relation sans issue. Maya s'enferme dans ses incertitudes et elle refuse toujours d'avoir cette conversation avec Dave. Le refus de Maya traduit sa crainte liée à l'avenir. En effet, elle n'arrive pas à définir clairement sa situation actuelle et son avenir. Cependant, elle remarque que « Dave parle beaucoup maintenant » (83). Il n'aborde jamais la question de leur avenir ou leur devenir, mais la personne qui revient souvent dans la conversation c'est « elle », sa « femme » (83). Dave ne fait que parler de « lui, sa vie depuis le mariage, ses cauchemars la nuit, ses envies de suicide » (83). Pour considérer que la communication est réussie, il est impératif que le message de l'émetteur puisse être décrypté convenablement par le destinataire. Ayant reçu le message, l'on s'attend à une réaction de la part du destinataire en forme d'acquiescement, une négation ou la poursuite de la conversation en forme d'échange verbal. Or, dans le cas présent, il s'avère que l'émetteur, en l'occurrence Dave, est le seul à parler et Maya se contente d'écouter : elle « écoute et […] absorbe » (83) sans rien dire. Mais, il y a des moments où elle « n'en peu[t] plus » (83) parce qu'elle ne fait qu'intérioriser la douleur, la sienne et celle de Dave. Dave « parle encore et encore » (83) et déverse son amertume par rapport à sa vie conjugale et son ressentiment envers sa femme sans prendre en considération les sentiments de Maya. Il ne tient pas compte du fait que Maya est une victime qui souffre autant de cette situation. L'attitude de Dave trahit son égoïsme et son narcissisme parce qu'en partageant son supplice avec Maya, il lui transmet aussi son désespoir et sa détresse. Désormais, Maya doit négocier entre sa souffrance personnelle et celle qu'elle reçoit de son amant. En se quittant « en fin d'après-midi » (83) après les rendez-vous du samedi, les amants se séparent sans aucune forme d'entente. Pour Maya, cela signifie qu'elle doit faire face à ses

propres « cauchemars » (84) liés à l'abandon de Dave parce que ce dernier ne prend pas la peine de découvrir ou d'apaiser sa douleur. Une fois de plus la communication connaît une faillite lamentable. Dave utilise Maya pour se débarrasser de sa frustration alors que la douleur de Maya demeure emprisonnée au fond d'elle-même. En rentrant chez elle, Maya est complètement épuisée, parce que la charge émotionnelle qu'elle porte est doublée après le départ de Dave : « quand je rentre chez moi, je m'écroule sur mon lit. Vient alors, pour moi, le poison des cauchemars » (84). Le verbe écrouler traduit toute la fatigue de Maya après sa rencontre avec Dave. Dès lors, Maya se retrouve dans un état de nervosité si extrême qu'elle perd le contrôle de ses émotions et de ses pensées : « c'est monté en moi lentement, depuis ce décembre maudit. Au début, dans ma tête, il y avait parfois ce tic-tac. Maintenant, je n'arrive plus à m'en défaire. […] Je ne connais plus de sommeil paisible » (85). Depuis ce moment, Maya est complètement déstabilisée.

2.3 Parole avortée ou la stratégie de dissimulation

Le « dit », sous forme d'énonciation, est composé de paroles ayant une portée informatrice, didactique ou sociale. Puisque la parole est un outil incontournable, Philippe Breton postule qu'elle « ponctue notre vie quotidienne. Elle nous accompagne presque à chaque instant, et même le silence […] prend son sens par rapport à elle » (5). Or, que comprenons-nous par le dit ? Employé comme adjectif, et selon le contexte, dit signifie ce « qui a été convenu, fixé » lorsque l'on parle d'un moment, ou signifie « que l'on dit être, ou que l'on prétend », « que

l'on surnomme, que l'on appelle communément » si l'on se réfère à une personne.[136] Employé comme substantif, le dit remonte aussi loin qu'au 12e siècle et représentait la parole. À l'époque, vu comme un poème narratif à la première personne, le dit était destiné à être récité et abordait des sujets d'actualité ou familiers.[137] Sans mettre de côté les innombrables significations du dit ou du verbe dire, nous allons retenir la définition du *Petit Robert* : « exprimer, signifier (la pensée, les sentiments, les intentions) par la parole ». À cet effet, *Le Petit Robert* définit le non-dit comme « ce qui est chargé de sens, mais n'est pas formulé explicitement dans un énoncé ». Donc, en parlant de « non-dit », nous cherchons ce qui n'est pas dit, c'est-à-dire, tous les éléments non exprimés à travers les mots, le discours, y compris les expressions et les émotions. Remarquons cependant que toute forme de communication non-écrite comporte deux aspects : le verbal et le non verbal. Le verbal est lié à la parole, alors que le non verbal se compose de mouvements ou de signes qui accompagnent le langage et qui servent à traduire ou à appuyer l'énonciation. Didier Hannequin et Bruno Mihout avancent que « la communication orale ne se résume pas à prononcer des mots justes. Au contraire, le sujet normal est capable de moduler son discours, de l'infléchir, de le reprendre, le préciser […] en associant en permanence une activité gestuelle et mimique » (121). Pour les deux chercheurs, la communication ne se limite pas à la parole ni au choix des mots, mais fait appel au code non verbal à travers des gestes et des intonations de la voix pour devenir compréhensible. Le

---

[136] Définition selon l'*Office Québécois de la langue française*, Banque de dépannage linguistique, http://bdl.oqlf.gouv.qc.ca/bdl/gabarit_bdl.asp?id=4116.

[137] Le *Dit de Richeut* est considéré comme étant le premier exemple de ce type de conte ou fabliau écrit en français. Voir à cet effet l'article de Lucien Foulet intitulé « Le poème de *Richeut* et le roman de *Renard* ». *Romania*, vol. 167, 1913, pp. 321-330, https://www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1913_num_42_167_4749.

psychologue Jacques Corraze poursuit dans cette veine lorsqu'il explique qu'on « applique le terme de communications non verbales à des gestes, à des postures, à des orientations du corps, à des rapports de distance entre les individus, grâce auxquels une information est émise » (16). En d'autres mots, le corps sert de médium pour transmettre et compléter le message partiellement ou non énoncé par le dit. Prenons comme exemple les différents signes de la main utilisés pour appeler quelqu'un, tantôt pour dire non ou tout simplement prendre congé. Le regard exprime le courroux, l'acquiescement, le désarroi et tant d'autres sentiments. Le psychothérapeute Thierry Tournebise postule quant à lui que le non-dit « s'exprime malgré nous » (15) surtout à travers les gestes corporels, les expressions du visage ou le comportement en général. Dès lors le non verbal acquiert toute son importance pour dire autrement tout ce qui ne peut se dire à travers l'énonciation. Par exemple, une personne est capable d'utiliser des mots polis tout en ayant un comportement qui trahit une certaine agressivité. Toutefois, il appert que le non-dit se traduit aussi par un refoulement total des sentiments. Peu importe le trouble ou le tourment d'une personne, rien ne transparaît, que ce soit dans son comportement ou dans ses mots pour le trahir. Dans *Traquer le non-dit : Une sémantique au quotidien*, Guy Roudière se livre quant à lui à une analyse du discours pour découvrir ce qui se cache derrière les mots pour « atteindre le latent » (10). Selon lui, même si le non-dit est avant tout une absence, une vacuité, il faut se rendre à l'évidence que « derrière le sens, il y a encore du sens, c'est-à-dire de la signification » (10). Or c'est justement cette signification que nous recherchons à travers les non-dits des personnages féminins dans le corpus étudié. Les romans démontrent que le non-dit est une stratégie de repli à laquelle ont recours les personnages féminins pour trouver refuge dans un silence choisi et nécessaire face à une situation de menace

ou de danger. En analysant les pensées intimes et leurs comportements, nous sondons l'intériorité des personnages féminins afin de déterminer de quelle manière elles font usage du non-dit pour se dissimuler ou pour dire par d'autres moyens ce qu'elles n'arrivent pas à articuler. Dès lors, le non-dit se transforme en une rhétorique du secret qu'il faut « deviner, interpréter, découvrir » (Peter Schnyder et Frédérique Toudoire-Surlapierre 11).

2.4 Traduire l'indicible du viol : une tâche impossible

Thématique récurrente chez Ananda Devi, le non-dit se trouve au cœur même du roman *Pagli*. Habituée à demeurer sous la chape du silence depuis son enfance, Daya, personnage principal de *Pagli*, s'enfonce encore plus dans le mutisme après le viol commis par son cousin qui deviendra son mari des années plus tard. Âgée de treize ans au moment du viol, elle peine à vraiment comprendre ce qui lui arrive. Néanmoins, elle est consciente qu'après ce moment fatidique elle fait l'expérience d'un renfermement interne.[138] Depuis ce jour, elle avoue être « cadenassée à l'intérieur de ce souvenir » (54). Le verbe cadenasser nous renvoie déjà à l'idée de toutes les émotions fermement emprisonnées au fond du personnage de Daya. Son comportement est indéniablement en lien direct avec le traumatisme qu'elle subit lors de cet incident. Selon Philippe Bessoles, « le retrait, le repli, parfois même une véritable retraite de type autistique » sont des « pathologie[s] de l'exil » (103) courantes chez les victimes de viol. Déjà frappée de mutisme par le silence que lui impose sa famille depuis l'enfance, Daya se coupe du monde extérieur et s'enfonce dans le « noir » (55) après le viol. Ce n'est que

[138] Consulter Ann Wolbert Burgess pour le renfermement interne des victimes après un viol dans « Rape Trauma Syndrome ». *Behavioral Sciences & The Law*, vol. 1, no. 3, 1983, pp. 97-113. https://falserapetimeline.org/false-rape-714.pdf.

lorsqu'elle est adulte, de surcroît mariée à son bourreau, qu'elle parvient à rouvrir sa plaie intime en se remémorant cet incident. À travers la stratégie analeptique, elle se souvient de sa sidération au moment des faits :

> Je suis surprise par ses paroles, mais il est en train de me caresser les hanches, puis les fesses, et je n'arrive pas à saisir en même temps ses gestes et ses mots.
>
> Il continue sur le même ton, rassurant, complice. Il parle de choses d'hommes et de femmes, de caresses agréables, de sensations nouvelles, ces mots qui se forment sur sa bouche ressemblent à des jurons même s'ils n'en sont pas, ressemblent à une morve qui déjà me colle au visage […], je suis étourdie, lente, je n'arrive pas à partir.
>
> Je sais que je ne l'aime pas, […] mais il a la main sous ma robe et il me soulève à moitié et m'entraîne vers ma chambre […]. Il ferme la porte, n'allume pas la lumière. Nous sommes dans le noir (53).

Les pensées intimes ainsi que les émotions de Daya se dévoilent lorsqu'elle décrit le prélude du viol. Le discours intérieur qui se révèle par le biais du pronom « je » est caractérisé par des phrases longues, mais entrecoupées de virgules pour démontrer la rapidité avec laquelle les mouvements se succèdent. La ponctuation sert aussi à scinder la phrase pour symboliser la fragmentation dans la pensée de Daya et traduire sa fracture interne au moment des faits. Le comportement du cousin et celui de Daya sont antagoniques : alors que d'un côté les paroles entremêlées aux actes traduisent la frénésie de l'agresseur, de l'autre côté la confusion de la victime est visible par l'étourdissement qui s'empare d'elle. Ne pouvant relier les mots prononcés aux actions de son agresseur lorsque ce dernier se jette sur elle, Daya est tétanisée

par la peur et se retrouve dans un état second.[139] L'effarement de Daya se lit aussi à travers les ellipses dont la présence dans les phrases dénote une pensée chaotique, incapable d'être convenablement formulée face à une situation menaçante. Si « le noir » amplifie la présence du danger, les adjectifs « étourdie » et « lente » suggèrent la déroute de l'enfant face aux agissements de l'adulte. De ce fait, même si Daya perçoit le danger et éprouve du dégoût pour le cousin et tout ce qu'il lui fait. Le blanc qui sépare la partie avant le viol et celle d'après (53) marque clairement une scission textuelle symbolisant la voix sectionnée de l'enfant. Représentatif du silence, le vide du blanc parle plus fort que les mots, laissant au lecteur la responsabilité d'entrevoir, d'interpréter et de réagir par rapport à ce que vient de subir l'enfant. Hautement symbolique, l'espace blanc dénote aussi clairement qu'il y a une fracture non seulement dans le texte, mais aussi dans la vie de la petite fille. Le retour en arrière est impossible puisque son enfance est déjà brisée, bafouée et anéantie. Tout au long de la lecture de cette partie, le lecteur se trouve dans une attente anticipatoire concernant la description du viol. Or, il faut se rendre à l'évidence : le viol est difficile, voire impossible à décrire par Daya, parce qu'à cet instant fatidique, elle est encore une enfant dépourvue du vocabulaire adéquat pour parler de l'horreur qu'elle vient de subir. Même devenue adulte, Daya n'a toujours pas les mots pour décrire l'abomination commise sur sa personne :

> ce n'est pas la peine de raconter ce qui se passe ensuite. Il n'est pas possible de raconter ce qui se passe ensuite. Ou alors, on n'entendrait [qu']une voix d'enfant totalement perdue, totalement orpheline. Et dont la douleur contenue et incomprise deviendrait vite insupportable.

[139] Pour mieux comprendre la réaction des victimes de viol et du traumatisme vécu, consulter Barbara Olasov Rothbaum et al. « A Perspective Examination of Post-Traumatic Stress Disorder in Rape Victims ». *Journal of Traumatic Stress*, vol. 5, no. 3, 1992, pp. 455-475.

> Ces choses-là sont presque banales, pour ceux qui ne les ont pas vécues. Il faudrait entrer à l'intérieur de moi et là, sentir, voir, écouter. Et on saurait.
>
> Je n'en dirai pas plus (53).

Plusieurs années plus tard, il y a toujours cette même sidération chez Daya. Se réfugier dans le non-dit est alors pour elle un moyen de survie involontaire après le traumatisme. Une des conséquences du viol se traduit par l'aphasie qu'éprouve cette dernière après l'incident. La frayeur liée au viol demeure si profondément imbriquée dans son ressenti que les mots se dissipent pour laisser place à la béance au fond de son être. Il s'avère alors difficile de déceler des signes de douleur chez elle parce qu'elle se replie sur elle-même. Bloquée au niveau de ses sentiments et de sa pensée, elle refoule ses souvenirs. Adolescente, Daya préfère s'enfermer dans le noir et résiste à parler de cet incident puisque les mots ne suffisent pas à traduire l'indicible, l'ineffable. Elle choisit de se murer dans le silence parce qu'elle n'est pas certaine de trouver la compréhension dont elle a besoin. Cette manœuvre est une réussite parce que nul ne se rend effectivement compte de sa détresse et elle constate que « les autres, [s]on père, [s]a mère, les voisins, les camarades d'école, les professeurs, coulaient leur existence dans l'indifférence totale » (33). Pourtant, comme l'affirme Thierry Tournebise, le non-dit se révèle d'une façon ou une autre (15). En effet, même si l'entourage de Daya ne s'aperçoit pas de sa détresse, la seule personne qu'elle ne parvient pas à tromper par son comportement silencieux demeure la vieille tatouée qui reconnaît le noir au fond d'elle « même si [elle] ne lui [a] rien dit, même si [elle] ne [dit] plus rien, ne [parle] plus » (56). Mais, en se réfugiant dans le non-dit, Daya poursuit sa vie pour accomplir son destin de fille et de femme dans sa communauté.

Anita, personnage principal de *Sensitive*, se renferme également dans le non-dit à la suite de la violation de son corps par le conjoint de sa mère. Les circonstances entourant cet abus sexuel sont relatées dans une longue et unique phrase, entrecoupée par des virgules. Tout comme dans *Pagli* où Daya ne parvient pas à trouver les mots pour évoquer son viol, Anita décrit ce qui se passe avant et après le viol, mais pas pendant. Âgée de six ans seulement au moment des faits, elle ne comprend guère ce qui lui arrive. En faisant évoquer le viol par Anita dans ses mots enfantins, Shenaz Patel laisse au lecteur le soin d'entrevoir le déroulement de cette scène.

> J'étais allée vomir dans les latrines au fond de la cour parce que j'avais bu trop de cidre et mangé trop de sucre rose et blanc et puis Lui il m'avait forcée à goûter dans son verre, *éne ti la santé* il disait, il puait le jacques mûr, une odeur douceâtre et écœurante. Je ne sais pas comment je l'ai retrouvé derrière moi quand j'ai voulu sortir, il m'a appuyée contre la tôle, j'avais du mal à respirer, et il me disait de rester tranquille, que Mam ne serait pas contente si je faisais des histoires, et je sentais sa main dans mes volants, puis sous le tulle qui crissait et me griffait la peau (32).

Après avoir consommé trop de sucre et bu « ène ti la santé », qui signifie boire un peu d'alcool en créole mauricien, parce que Lui la force à le faire, Anita va vomir. Elle se retrouve dans les latrines, véritable non-lieu que nul ne surveille. Or, c'est dans cet endroit que Lui commet son méfait parce qu'il sait que personne ne s'enquerra de la raison pour laquelle il s'y trouve. L'angoisse d'Anita se révèle par les difficultés qu'elle éprouve à respirer. Même si elle ne décrit pas le viol en soi, les détails qu'elle donne sur « la main » de Lui qui envahit les parties intimes de son corps sont révélateurs de la suite des évènements. Meurtrie, blessée et en proie à une peur viscérale après le viol (33), elle se terre au fond des latrines jusqu'au moment où son ami Garson vient cogner « trois grands coups de poings dans la tôle » (33). Par la suite, même si elle ne fait allusion au viol à aucun autre moment dans le roman, elle parvient juste à

dire : « je le vomis » (32). Le dégoût qu'elle éprouve pour Lui à travers le verbe « vomir » révèle son aversion pour Lui et sous-entend ce qu'il lui fait subir. De plus, les pensées telles que « je l'exploserai en quatre mille morceaux » (10), « c'est Lui que j'ai envie de suicider » (86) met en relief la violence des sentiments d'Anita pour Lui. Le champ lexical de la mort traduit aussi toute la haine qu'elle éprouve à son encontre. Si elle ne donne pas les raisons de ces sentiments si violents, néanmoins, derrière ce ressenti se cache une souffrance proportionnée à la mort qu'elle souhaite lui donner. En sondant le dit d'Anita, il n'est guère difficile de deviner et d'interpréter ce qui se cache derrière le non-dit. Ainsi, la cause de l'aversion d'Anita pour Lui est intimement liée à toutes les agressions, autant physiques et verbales, qu'il commet sur elle. Il est vrai qu'aucun signe extérieur ne trahit la tourmente d'Anita, mais la frayeur qui la terrasse lorsqu'elle pense se retrouver seule avec « Lui » témoigne de son angoisse interne : « j'ai eu une grosse frayeur hier soir : j'ai cru qu'il était rentré bien avant l'heure prévue pour le retour de Mam » (19). En faisant usage de l'hyperbole à travers l'adjectif « grosse », Anita révèle en fait l'intensité de la frayeur qu'elle éprouve par rapport à la présence de Lui. Malheureusement, la mère d'Anita associe les frayeurs de sa fille aux coups que cette dernière reçoit de son conjoint. À aucun moment ne parvient-elle à deviner que cette frayeur pourrait avoir une autre origine et que son conjoint abuse de sa fille. Anita préfère se taire et garder sa souffrance pour elle seule, même si le non-dit se dévoile sous forme d'angoisse, un des symptômes de son traumatisme.

2.5 Le non-dit ou le secret comme stratégie de survie

La femme comorienne a elle aussi très souvent recours au non-dit pour se protéger de la violence masculine d'une manière ou d'une autre. Les romans du corpus traduisent si bien le silence que « le mutisme est aussi lourd de sens que la logorrhée » (Cormier 3). Au début du roman *Anguille*, l'abondance du discours masculin démontre l'autorité de l'homme dans la société (22-23). Plus rare, le discours féminin est épars. Par exemple, dans le foyer familial du personnage Connaît-tout, père d'Anguille, c'est lui qui détient le monopole de la parole. Même s'il s'adresse souvent à Anguille quand celle-ci rentre à la maison après les classes, la jeune fille ne répond pas à son père la plupart du temps. Elle se contente de l'écouter sans émettre aucun son. Le « silence quotidien dont elle [fait] preuve » (63) est conforme à l'attitude à laquelle doit se soumettre la jeune fille ou la femme dans la société comorienne. Encore une fois, l'apprentissage du silence et de la soumission se fait à un âge précoce. D'ailleurs, Mohamed Ibrahima concède que « dès sa naissance, une fille reflète déjà l'image de sa mère, celle de la future épouse et de la maîtresse de maison » (64). L'éducation qu'elle reçoit lui apprend aussi « la posture, la façon de marcher, de parler, de regarder, de manger, de faire sa toilette… » (64) qui convient à une jeune fille. Plus tard, dans la relation entre un homme et sa femme, cette dernière doit à son mari « unilatéralement respect et soumission » (64). Pour cette raison, arrivées à l'âge adulte, il n'est pas étonnant de voir que les femmes se soutiennent mutuellement et gardent des secrets entre elles. Cela peut se voir dans la complicité entre la mère d'Anguille et sa sœur Tranquille. Au moment d'accoucher, la mère d'Anguille révèle à sa sœur que son mari n'est pas le père de ses enfants (271). Pourtant, au cours de la narration, rien ne transparaît dans l'attitude de la femme ou du mari qui pourrait être interprété comme

une rupture dans leur relation ou mettre en évidence que la mère d'Anguille entretient une relation avec un autre homme. Au contraire, les parents d'Anguille semblent mener une vie heureuse avant la mort tragique de sa mère (55). Pourtant, au moment de mettre au monde ses enfants, sentant qu'elle ne va pas survivre à cet accouchement, la mère d'Anguille révèle son secret à sa sœur et lui confie aussi avoir connu un homme qui l'a abandonnée sans savoir qu'elle était enceinte de lui (270). Serge Tisseron affirme que « la grande majorité des secrets a toujours concerné la naissance et la mort » (8). En effet, le secret ici entoure la naissance des jumelles. Comme il y a une certaine angoisse et peur liées à ce secret, elles sont automatiquement transmises à la personne qui les reçoit, en l'occurrence Tranquille. Abasourdie par cette révélation en même temps qu'elle est terrassée par la mort de sa sœur, Tranquille s'enferme dans le mutisme « pendant une trentaine de jours » (39). Elle se rend compte qu'elle vient d'hériter d'un lourd secret qui pourrait apporter la destruction familiale si la vérité éclatait au grand jour. En effet, la présence des deux bébés est la preuve irréfutable de la liaison extra-conjugale de leur mère et l'adultère est un acte condamnable en islam. Rappelons qu'aux Comores, la religion prédominante est l'islam.[140] Dans le Coran il est mentionné que toute femme reconnue d'adultère doit être punie, soit en étant enfermée jusqu'à la fin de ses jours, soit en recevant des coups de fouet ou en étant lapidée.[141] Sachant fort bien

[140] Pour plus de détails sur les modes de punitions concernant l'adultère, consulter Jean-Jacques Lavoie. « La peine de mort par lapidation dans l'islam ». *Frontière*, vol. 14, no. 2, 2002, pp. 48-54.

[141] Nous nous référons ici aux ouvrages suivants: *The Qur'an : The First American Version*, Traduit par T.B. Irving (Al-Hajj Ta'lim 'Ali), Amana Books, 1985, qui mentionne que "Should any of your women commit some sexual offence, collect evidence about them from four [persons] among yourselves. If they so testify, then confine the women to their houses until death claims them or God grants them some other way out" (40). Selon *The Majestic Qur'ān: An English Rendition of its Meanings*, dans le Sūrah 4 intitulé An-Nisā, dans le cas de l'adultère, il est stipulé que "as for those of your women who are guilty of illegal intercourse, call to witness four of you against them. And if they testify [to their guilt], then confine them to their houses until death takes them or till

ce qui pourrait lui advenir si son secret était mis à nu, la mère des deux filles préserve son secret jusqu'au bout afin d'assurer sa sécurité et celle de ses futurs enfants. Au début, elle n'entreprend rien qui puisse éveiller les soupçons de son mari. Pourtant, le non-dit se révèle dans l'attitude et le comportement de la mère : parce qu'elle « souffr[e] en silence », elle est souvent de « mauvaise humeur », « maigrit » et devient « finalement très rachitique comme un coucou » (270) pendant la grossesse. Même si elle garde le silence sur son infidélité, sa tourmente interne se révèle à travers son comportement irascible. Elle est consciente d'avoir commis une infraction grave et elle ne peut réparer sa faute. Tourmentée par le non-dit, elle ne peut que traduire son supplice par le truchement de sa mauvaise humeur. Mais sentant s'approcher sa fin, elle partage son secret avec la personne en qui elle a le plus confiance, sa sœur (270). Comme le non-dit est partagé, il quitte la sphère du silence pour se transformer en énoncé avant de rejoindre à nouveau le monde du secret. La mère d'Anguille a eu raison de partager son secret avec sa sœur parce que cette dernière protège farouchement la filiation de ses nièces. Pour le bien-être et la sécurité de tout le monde, mais plus encore pour les deux enfants innocentes qui viennent de naître, Tranquille à son tour décide d'emmurer le secret au fond d'elle-même. Étant la seule détentrice de ce lourd secret, Tranquille s'abrite derrière le refus de parler afin que rien ne transparaisse dans son attitude ou son comportement pour la

---

Allah finds another way for them [through new legislation]" (80). La traduction du Coran de Malek Chebel mentionne aussi la punition en cas d'adultère de la femme : « quant à celles de vos femmes qui se rendent coupables d'actes immoraux, demandez à quatre témoins crédibles parmi vous d'accepter de témoigner contre elles, vous les enfermerez dans des demeures jusqu'à ce que mort s'ensuive ou que Dieu leur trouve une meilleure issue » (82). Cependant, selon l'article de Jean-Jacques Lavoie intitulé « L'adultère et la peine de mort par lapidation dans l'islam », il existe différentes interprétations du Coran, où des coups de fouet ou la lapidation peuvent aussi être utilisés comme punition dans les cas d'adultère. Donc, même s'il existe différentes interprétations des sanctions infligées à la femme adultère, il appert qu'une punition sera imposée dans n'importe quelle éventualité où l'adultère est prouvé.

trahir ou trahir son secret. Dès lors, ce refus de parler se transforme en non-dit parce que selon Sonia Berbinski le non-dit se caractérise aussi par « l'absence ou [le] refus de dire » (5). Ainsi, afin de protéger le secret transmis, le personnage fait preuve d'équanimité, sans laisser planer aucun soupçon quant à son tourment interne. Tranquille s'enferme dans un mutisme total où « elle [devient] une sourde-muette, et tout le monde se demand[e] si elle [va] ouvrir la bouche un jour pour dire quelque chose » (39). Pour Serge Tisseron, « une personne garde le silence sur un évènement important et grave [parce qu'elle] ne souhaite pas en parler ou bien elle ne le peut pas » (18). Ne sachant pas comment réagir à cette situation, Tranquille se réfugie dans le silence parce qu'elle ne veut pas parler de la révélation de sa sœur. Tous ceux présents aux funérailles, et même après, attribuent sa conduite à la douleur de la perte de sa sœur. Pourtant, ce n'est pas la seule raison pour laquelle elle s'abrite dans son mutisme « jusqu'à un mois » (273). Le silence lent, comme mentionné plus loin, lui permet de protéger son secret des autres membres de la communauté. En même temps, elle se donne du temps pour déterminer comment procéder afin d'assurer la sécurité des deux enfants, car elle ne peut prédire la réaction de Connaît-Tout s'il apprend que ses filles ne sont pas les siennes. Pour lui, ses deux enfants sont « deux trésors » (40) qu'il lui reste après la mort de sa femme. Afin de procéder avec précaution, Tranquille choisit de « s'écarter pour pouvoir réfléchir » (273) avant de prendre une décision. L'absence de communication verbale avec son entourage lui permet de méditer sur la situation. À cet égard, Shannon et Weaver indiquent que « l'information est une mesure de la liberté d'une personne lorsqu'elle choisit un message ».[142] Pour eux, l'information

[142] Nous traduisons : « information is a measure of one's freedom of choice when one selects a message » (Shannon et Weaver 9).

ou le message que l'émetteur décide de partager avec autrui est choisi en toute connaissance de cause. En faisant le tri dans ses pensées, l'émetteur a la capacité de déterminer les informations les plus pertinentes lors d'une conversation. Ainsi, Tranquille recommence à communiquer avec son entourage après avoir mûrement réfléchi sur les paroles qu'elle va prononcer. Ce choix se fait en tenant compte de plusieurs facteurs, notamment l'honneur de la défunte, la protection des deux bébés qui viennent de naître et les responsabilités qu'elle-même peut porter. Par conséquent, elle tente de persuader Connaît-Tout de lui laisser élever les jumelles « chez elle pour toujours » (40), parce qu'elle réalise qu'après les funérailles, la présence des filles est la seule preuve qu'il reste de l'infidélité de sa sœur. Elle prend conscience que les deux bébés se retrouvent dans une situation délicate et elle fait de son mieux pour les protéger en proposant de s'occuper d'elles. Ignorant tout de ce nouveau déroulement, Connaît-Tout accepte que sa belle-sœur prenne soin de ses filles, mais pour « cinq ans » (40) seulement. Le secret de la naissance des filles est tellement bien gardé que Connaît-Tout ne se doutera pas qu'il ait pu être trompé une première fois par sa femme et une deuxième fois par sa belle-sœur. Donc, selon l'entente initiale entre Tranquille et Connaît-Tout, après les cinq ans, elle remet les filles à leur père sans toutefois couper les liens. Elle vient régulièrement s'enquérir du bien-être des petites qui grandissent, mais toujours en l'absence du père (273). Ces visites ont un objectif précis : s'assurer que les filles ne sont pas maltraitées et que le secret entourant leur naissance perdure. En évitant intentionnellement Connaît-Tout, Tranquille s'assure de ne pas trahir son secret malencontreusement à travers ses gestes ou ses mots. Rappelons que si le non-dit demeure dissimulé et enfoui, il existe néanmoins. Il peut advenir

qu'il soit révélé par un geste ou une parole. Dans ce roman, il est évident que c'est de gré que la femme fait usage du secret pour se protéger et protéger les autres.

Cependant, dans le roman *Tonton rends-moi ma virginité*, le non-dit se révèle sous forme de renoncement, celui de ne pas pouvoir dire. Dans ce roman, la protagoniste a recours au non-dit non pas parce que c'est elle qui le choisit, mais parce que son bourreau le lui impose par la force et la violence. Les changements comportementaux qu'elle exhibe après le viol alertent son entourage, surtout ses professeurs : « ma solitude ma claustration mon désintéressement pour les études tourmentent Mme Lauret, ma maîtresse d'école » (83). Sa détresse aurait pu pousser la narratrice à révéler sa torture à ses professeurs à l'école quand ces derniers essaient de la pousser à parler. Mais tel n'est pas le cas, car elle « [s']enferme dans un mutisme d'une grande violence » (83), démontrant ainsi que le silence renferme autant de violence, sinon même plus, que des mots proférés. Comme l'affirme Marina Tsvetaïeva,[143] « l'action relève de la facilité alors que le renoncement, la non-action exigent un effort beaucoup plus important » (10). Pour Tsvetaïeva, il est plus difficile de se contrôler et demeurer dans un état passif ou silencieux que parler et agir. Ainsi, même si la tante de la narratrice attribue la léthargie de la petite fille à la paresse, ses professeurs perçoivent facilement qu'elle ne va pas bien. Son apathie ne trompe guère son enseignant qui remarque un « désintéressement pour les études » (83) chez elle. Celle qui est d'ordinaire « exubérante de vie » reste désormais « cloîtrée dans la peur » (95) parce qu'elle peine à révéler ce que lui fait subir son oncle. Pourtant, elle

[143] Marina Tsvetaïeva prend comme exemple un cheval pour démontrer à quel point il est difficile de se retenir et ne pas agir : « Qu'est-ce qui est plus difficile : retenir un cheval ou le laisser courir, et, […] des deux le plus pénible : être retenu ou laisser jouer notre force ? » Consulter Marina Tsvetaïeva. *Mon frère féminin : lettre à l'Amazone* [1932]. Mercure de France, 1972, p.10.

refuse de briser son silence parce qu'elle est consciente de la personnalité de son oncle (83-84) dans sa communauté. Il ne lui est pas difficile de comprendre que ce dernier, en tant qu'adulte hautement respecté dans la communauté comorienne, détient une réputation qu'il est difficile de ternir. Si elle le dénonce, ce sera sa parole contre la sienne. Rappelons qu'au moment où elle démasque son oncle dans son lit, ce dernier la menace à l'aide d'un couteau à steak : « tu cries, tu dis un mot, un seul mot et je te tue. Je te décapite. Je te dépèce comme un hérisson et je jette tes viscères au chien et les restes de ta carcasse dans les latrines » (47). Imagées, les menaces de l'oncle sont très explicites, surtout quand il établit une comparaison entre la petite fille et « un hérisson ». Ce faisant, il lui fait comprendre le peu d'importance qu'elle représente. Tenant compte du fait que son oncle « a circoncis plus de la moitié des garçons du village » (48) à Mayotte et que maintenant c'est à lui qu'on fait appel « ou parfois même qu'on paye pour qu'il ôte la vie [des] animaux » (48) le jour de la fête du sacrifice, la narratrice n'a aucun doute quant à sa capacité d'exécuter sa menace. Ayant compris que sa survie réside dans son mutisme, elle tient compte des menaces de son oncle et décide qu'il « ne [lui] tranchera pas la gorge » (97). Pour se protéger, elle ensevelit son secret en son for intérieur et continue de subir avec dégoût, écœurement et répugnance les assauts de son oncle, « le grand imam du quartier » (64). L'innommable se transforme en non-dit, un acte de résignation entrepris sous la menace de mort.

2.6 La parole et le silence : les revers d'une médaille

La parole fait partie intégrante du monde dont l'objectif primaire est de rendre la communication entre les êtres humains fluide et intelligible. Par l'intermédiaire de l'énoncé,

la pensée se dévoile subtilement afin de relater des activités ou des évènements qui ont lieu autour de nous. Pour David Le Breton, « les mots dessinent la signification du monde, ils sont une grille qui permet de la comprendre, de s'en saisir, un outil pour le rendre communicable » (18). De plus, ils établissent des repères communs pour approfondir notre compréhension, appropriation et maîtrise de l'espace qui nous entoure et « des mouvements qui s'y déploient » (208).[144]

Mais, qu'advient-il quand la parole s'étiole et que le silence se fait sentir ? Par exemple, lors d'une conversation, cela peut donner lieu à une gêne momentanée. À l'évidence, le silence et la parole sont alors inextricablement liés. Max Picard affirme que « la parole est le verso du silence et le silence le verso de la parole » (8). Lorsqu'un locuteur émet un énoncé, les auditeurs gardent le silence pour saisir la portée des paroles proférées. Le silence encourage les auditeurs à réfléchir sur l'énonciation, et ultérieurement à formuler des idées ou des questions dans le but de chercher des éclaircissements quant aux propos énoncés. Dès lors, le flux de parole, en alternance avec le silence entre destinateur et destinataire, permet d'établir une conversation chargée de sens pour tous ceux impliqués dans la discussion. La parole se laisse aisément appréhender, apprivoiser, déchiffrer pour se prêter à une interprétation de l'opinion de tout un chacun lors de l'échange verbal. En revanche, le silence s'oppose à l'effervescence parolière en se faisant sentir par le biais de l'omission, du néant, voire du manque de parole. Par exemple, l'on peut se taire parce qu'on n'est pas d'accord avec autrui, ou alors tout simplement on n'est

[144] Consulter Michel De Certeau pour plus sur les mouvements et l'espace. *L'invention du quotidien*. Tome 1. Union Générale d'Éditions, 1980.

pas intéressé par le sujet de la discussion. Les acceptions du terme « silence » sont multiples, mais deux retiennent notre attention : « [l']absence de bruit » ou le « fait de se taire, de ne rien dire ».[145] Dans *Éloge du silence*, Marc de Smedt affirme que « le silence est une notion abstraite. C'est un terme qui indique essentiellement que l'on ne prononce pas de paroles, voire que l'on se trouve dans un environnement où règne une absence relative de bruits perceptibles par la conscience. On le définit aussi comme une attitude intérieure « propre à la conscience » (30-31). Même si le silence se traduit par l'absence, il est chargé de sens. Pour cette raison, de Schmedt reconnaît que « la psycholinguistique du silence est aussi riche que celle du langage » et que « l'infinie variété des silences se révèle pleine de sens » (11). Le silence est donc parlant et en dit aussi long que la parole parfois. Le silence est présent dans tous nos rapports au quotidien, par exemple dans la famille, dans le couple, dans le milieu professionnel ou dans le cercle social.[146] Remarquons toutefois que chaque silence détient un sens unique par rapport à la situation dans laquelle il advient. Pour cette raison, Thomas J. Bruneau établit une typologie du silence, où il distingue « deux formes de silences psycholinguistiques utilisés pour le décodage du langage : le silence de faible durée, dit "silence rapide", et le silence de longue durée, dit "silence lent" » (6). Le « silence rapide » associé au décodage du discours a lieu sur une période relativement courte et la « durée est généralement inférieure à deux secondes » (6). Ce type de silence trahit soit l'hésitation du décodeur par rapport au message, soit un blocage cérébral momentané. Après un bref moment d'hésitation, le locuteur se reprend hâtivement

[145] Même si nous avons choisi de nous limiter aux deux premières définitions du substantif « silence », pour une définition plus large, consulter https://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/silence/72720.
[146] Par exemple, quand une personne parle, les autres sont à l'écoute. L'écoute ne peut se faire que dans le silence.

dans l'optique de poursuivre la conversation avec ses pairs. Considéré comme « symbole […] » (6), le silence lent est étroitement lié aux expériences passées et aux souvenirs. Bruneau affirme que « selon les hypothèses les plus probantes, la profondeur des expériences, la complexité du stockage des souvenirs et le rappel de ces souvenirs seraient liés à la fois, à l'intensité et à la durée du silence lent » (6). Donc, contrairement au silence rapide qui ne requiert aucun temps de réflexion, le silence lent est un acte mûrement réfléchi. De plus, puisque le silence lent repose sur les souvenirs ou expériences passées, en faisant un pas en arrière, le silencieux peut évaluer la situation dans laquelle il se trouve. Si la condition est similaire à une expérience passée, il devient plus prudent pour la personne silencieuse d'évaluer la conséquence de la prise de parole en utilisant l'expérience passée comme cadre référentiel. Dès lors, la personne a la capacité de déterminer s'il est dans son intérêt de briser le silence ou de s'y réfugier. Le Breton postule que « selon les sociétés, et selon son statut, la femme ne dispose pas de la même latitude de parole que l'homme » (32). En effet, dans les sociétés traditionnelles où la femme demeure sous l'autorité masculine, il n'est pas permis aux femmes de parler en leur nom ou de prendre des décisions portant sur leur avenir, comme le démontre Gayatri Spivak quand elle affirme que la subalterne ne peut pas parler (100). Prendre la parole équivaut à un acte de défiance ou un manque de respect. Pour ne pas se mettre en porte à faux avec la société ou la famille, le silence lent devient alors le refuge de la femme puisqu'elle a la possibilité de régler la fréquence ainsi que la durée de son mutisme.

Dans les romans du corpus à l'étude, il ressort que très souvent la femme insulaire a recours au silence pour les raisons citées plus haut. Le silence rapide est la plupart du temps utilisé lors

des échanges où elle tente de faire valoir son point de vue, son opinion, ou pour porter des accusations lorsqu'elle sent une part d'écoute à ses griefs. Mais, quand elle a l'impression qu'elle se retrouve dans une situation compromettante et menaçante, où le poids de sa parole est réduit à néant, elle fait usage du silence lent comme stratégie de dissimulation pour assurer non seulement sa sécurité, mais aussi sa survie ou celle des autres.

2.7 Se taire pour parler : ces silences qui en disent long

Tout silence volontaire ou forcé par une personne ou une situation n'entraîne pas une absence de pensée. Au contraire, dans *Phénoménologie de la perception* (1945), Maurice Merleau-Ponty concède que « ce silence prétendu est bruissant de paroles, cette vie intérieure est un langage intérieur » (213). Pour Merleau-Ponty, le silence n'est certainement pas un vide. Le silence fourmille de paroles et trahit une existence intérieure, bouillonnante, débordante d'activité, mais qui demeure néanmoins emprisonnée dans l'enveloppe corporelle et cérébrale vu qu'elle n'est pas énoncée. Ainsi, les propos de Le Breton dans *Du silence* (1997) s'alignent avec ceux de Merleau-Ponty quand il affirme que :

> tout énoncé naît du silence intérieur de l'individu toujours en dialogue avec soi. Toute parole en effet est précédée d'une voix silencieuse, d'un rêve éveillé rempli d'images et de pensées diffuses toujours agissantes au cœur de soi, même quand le rêve nocturne en bouleverse les coordonnées ; mélange de fantasmes et de pensées claires, de souvenirs ou de désirs, cette voix borde le langage et lui fournit également son terreau. Toute parole s'alimente en ce lieu sans espace ni temps que faute de mieux on nomme l'intériorité de l'individu. Ce monde chaotique et silencieux qui jamais ne se tait, chargé d'images, de désirs, de peurs, d'émotions minuscules ou envahissantes, prépare une formulation qui surprend parfois celui qui l'émet (19).

La phase où l'activité intérieure abonde d'idées, d'images ou de souvenirs refoulés au fond de soi témoigne de la vie interne du silencieux. L'intériorité de toute personne est constamment

envahie par des pensées et des émotions qui ne peuvent être tues. Elles envahissent l'individu et le préparent pour toute forme de communication future dans ses relations avec le monde et autrui. Or, même si ces pensées ne sont pas révélées au monde, cela ne veut nullement dire qu'elles sont absentes.

Par conséquent, dans les romans du corpus, les personnages de Daya, Anjali, Anita, Anguille ou Fatma font preuve de silence plus souvent qu'elles ne prennent la parole. Dans le texte narratif, le silence est visible par les procédés stylistiques tels que les blancs ou la ponctuation pour traduire le musèlement des personnages. En revanche, le discours intérieur demeure le procédé de narration littéraire par excellence utilisé pour permettre de déchiffrer et d'interpréter l'intériorité des personnages féminins dans le silence qui leur est imposé, ou qu'elles s'imposent, dans les romans du corpus. Édouard Dujardin affirme que le monologue intérieur devient apparent lorsque l'écrivain a recours au discours interne du personnage :

> l'écrivain qui compose un roman se place dans la situation d'un observateur qui assisterait à tous les faits et gestes du personnage qu'il met en scène et jouirait de la faculté de descendre dans ses plus secrètes pensées, soit qu'il se contente de les raconter à ses lecteurs, soit qu'il s'efforce d'en expliquer le déroulement (34).

En l'absence d'auditeurs pour l'écouter ou lui donner la réplique, le personnage romanesque se dépouille de sa façade et dévoile son intériorité. De ce fait, le monologue intérieur permet de cibler la vraie nature que le personnage romanesque tente de dissimuler derrière un masque imposé par des contraintes sociales, religieuses ou politiques. Le monologue intérieur se démarque des autres procédés discursifs du fait que c'est « primo un discours du personnage qui nous est présenté, secundo un discours sans auditeur et tertio un discours non prononcé » (Dujardin 40) à travers une succession d'idées qui se forme insidieusement chez le personnage

romanesque sans qu'il puisse les contrôler. Comme l'affirme Frida S. Weissman, « le monologue intérieur convient à l'exploration du moi » (31), et dans notre étude l'analyse du « moi » de nos personnages féminins s'effectue dans leur silence intime.

Dans les îles, le patriarcat, véritable système émulant l'autoritarisme dictatorial, fait usage du silence imposé pour soumettre l'enfant de sexe féminin à ses lois en le privant de parole dès un jeune âge. David Le Breton affirme que « la parole est le seul antidote aux formes multiples du totalitarisme qui cherchent à réduire la société au silence pour imposer leur chape de plomb sur la circulation collective du sens en neutralisant toute pensée » (17). Pour Le Breton, faire usage de la parole symbolise la capacité de l'être humain de pouvoir communiquer et de diffuser à autrui ses pensées et ses convictions intimes. Ce faisant, s'établit un système de partage communicationnel servant à créer un lien entre d'innombrables personnes de la société. La parole pérégrine d'une personne à une autre pour favoriser la circulation et la diffusion d'informations afin de garantir une certaine liberté d'expression dans le corps social. Une telle manœuvre assure non seulement la cohésion d'un groupe, mais le protège aussi contre toute forme de totalitarisme de la part des dirigeants qui chercheraient à abuser de leur pouvoir pour imposer des mesures dictatoriales. Néanmoins, lorsque les dirigeants ou dominants cherchent à maintenir le contrôle sur autrui, il s'avère impératif de réduire la parole pour contraindre les dominés, les marginalisés et la femme au silence.[147] À force d'être rabroué, censuré et

[147] Nous pensons ici aux régimes totalitaires et dictatoriaux, gouvernés par des dirigeants tels que Lénine, Staline, Mao ou Adolf Hitler, qui ont pendant longtemps soumis leurs peuples et les opposants politiques à la domination.

sanctionné verbalement, le dominé, plus précisément le sujet féminin dans notre étude, fait l'expérience du sectionnement de sa voix.

Le roman *Pagli* démontre que la parole n'appartient pas d'emblée à l'enfant de sexe féminin à travers le cheminement de Daya, depuis sa tendre enfance jusqu'à l'âge adulte. En effet, dès un jeune âge, sa vie est caractérisée par un silence qui l'entoure. Selon la « vieille tatouée » (28), une femme recueillie par la famille de Daya, sa mère ne voulait pas survivre à l'accouchement en la mettant au monde puisque « ses yeux se sont ouverts et son corps s'est mis à trembler de la rage d'avoir survécu » (28). Au moment de sa naissance, Daya est délaissée : « les femmes [l']avaient laissée de côté sur le lit pour s'occuper » (28) de sa mère dont le cœur avait cessé de battre. Déjà, il est évident que l'enfant qui vient de naître a moins d'importance que la mère, car toutes les femmes présentes se sont précipitées vers la mère en laissant de côté le bébé. Le plus important dans cette situation est de s'assurer que la mère ne meure pas en couches puisque sa tâche est d'enfanter afin d'assurer la descendance de la famille où elle s'est mariée. Pour cette raison, les femmes « l'avait ramenée de force à la vie » (28).

Les sociétés patriarcales accueillent moins bien la naissance d'une fille comparée à celle d'un garçon.[148] L'enfant de sexe masculin « en sus d'incarner la perpétuation […] a une importance économique » (Boolell et Cunniah 86) puisque c'est lui qui sera appelé à prendre

[148] Nous faisons allusion ici à l'abandon des enfants de sexe féminin dès la naissance dans des pays tels que l'Inde ou la Chine, entre autres. Voir plus à ce sujet dans Gwendolyn Simpson Charbrier. *Les disparues d'Asie*. Fauve, 2019 ; Marina Thorborg. « "Où sont passées toutes les jeunes filles ?" La discrimination à l'égard des filles en Chine dans une perspective comparative ». *Perspectives chinoises*, 2004, https://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/700.

la relève du père dans l'avenir. Quant à l'enfant de sexe féminin, elle se pliera à son destin de génitrice dans une autre famille après le mariage. Il n'y a donc aucune importance pour la famille d'origine de s'investir dans la vie de leur fille. De ce fait, la naissance d'un enfant de sexe féminin, comme celle de Daya, est considérée comme insignifiante. Ce premier abandon de Daya est hautement symbolique et métaphorique. En effet, ce rejet sert à créer un halo de silence autour de Daya et contribue à son invisibilité. Depuis ce jour, elle ne connaît qu'une succession d'abandons et de délaissements dans la vie. Au fur et à mesure qu'elle grandit elle affirme avoir « dû apprendre [s]on abandon » (28) en apprivoisant le silence qui l'entoure et en acceptant sa solitude tout en la faisant sienne.

2.8 Le silence des femmes face aux traditions et aux croyances religieuses

Visible sous différentes formes, la thématique du silence est récurrente dans le corpus à l'étude. Ainsi, chez Devi, le blanc textuel est représentatif de l'absence de parole. Par exemple, dans *Pagli*, le paragraphe qui aborde l'imposition du silence à Daya à la page 51 est balisé d'espaces blancs. Ces espaces blancs dénotent une coupure dans la narration et traduisent la solitude de Daya. Les pensées de Daya se propulsent dans le passé : « à rebours » (23). Par le biais de l'analepse elle fait un retour en arrière et revisite ses souvenirs qui la transportent en premier lieu dans sa famille, ensuite au début de sa relation avec son cousin et finalement dans sa vie présente. La trame narrative de *Pagli* ne fait état d'aucune conversation entre Daya et ses parents. En fait, l'absence de rhétorique dans la famille trahit un refus des parents de développer un lien affectif entre eux et leur enfant. Frappée d'invisibilité, Daya est reléguée dans un silence depuis la naissance, ce qui contribue à la couper du monde et à traduire son

insignifiance aux yeux des autres. Reniée et ignorée, elle constate que nul ne se préoccupe d'elle jusqu'au moment où ses règles apparaissent. Le premier saignement révèle Daya sous une nouvelle dimension (28). Le moment est arrivé pour la famille de se décharger du fardeau que représente la jeune fille. Le corps féminin en pleine métamorphose pourrait devenir une menace à l'honneur familial s'il n'est pas dompté et soumis aux lois patriarcales de la continuité à travers le mariage. Sans son consentement, son destin est déjà tracé : « les étapes étaient bien marquées, prévues d'avance » (28), « il en a ainsi été décidé » (51). La forme impersonnelle démontre que ce choix ne s'est pas effectué par une seule et unique personne. En fait, la généralité qu'implique le pronom « il » fait ressortir que c'est un choix collectif impliquant plusieurs membres de la communauté. Depuis l'enfance de Daya, le groupe familial s'est concerté tôt pour lui trouver un futur époux répondant aux normes et codes sociaux. De ce fait, la tournure phrastique utilisée dans le monologue intérieur de Daya traduit son impuissance face à la décision prise sur son mariage : « j'ai été mariée à mon cousin » (51). La forme passive démontre que Daya subit l'action du mariage. Elle n'est guère le sujet qui fait l'action de son propre gré. Elle se laisse porter par les événements, surtout que son mariage a été conclu « dès [s]on enfance » (51). Comme ce sont les hommes qui détiennent l'ultime pouvoir régissant la communauté, « la figure de la femme, se déplaçant de clan en clan, et de famille en famille en tant que fille/sœur et épouse/mère, symbolise la continuité patriarcale même si elle est vidée de sa propre identité ».[149] Dépouillée de toute identité, la femme est

[149] Nous traduisons : « the figure of the woman, moving from clan to clan, and family to family as daughter/sister and wife/mother, syntaxes patriarchal continuity even as she herself is drained of proper identity » (Gayatri Spivak Chakravorty 31).

alors réduite à une simple commodité ayant pour tâche d'assurer la continuité du clan. Refusant cette destinée, Daya tente de se persuader d'avoir consenti à ce mariage pour se venger de son cousin : « il en a été ainsi décidé dès mon enfance parce que cela arrangeait tout le monde. Et moi, j'ai accepté parce qu'il était celui dont je voulais me venger » (51). Mais a-t-elle jamais eu le choix de se refuser à ce consensus familial ? La réponse est négative. Jusqu'au moment de son mariage, Daya se réfugie dans le silence lent, n'aborde jamais le sujet du viol et accepte son sort tant qu'elle est chez ses parents. Selon Peter Schnyder et Frédérique Toudoire-Surlapierre, « ce qui paraît impensable, c'est-à-dire impossible à penser » devient « l'expression d'une censure intériorisée que le sujet s'applique à lui-même, sans s'en rendre compte le plus souvent » (18). En effet, Daya ne peut même pas songer à aller à l'encontre de la décision familiale puisqu'une telle chose est impensable. Seule, elle ne peut s'élever contre ses parents ou sa communauté, surtout que la décision concernant son mariage a été entérinée depuis « son enfance » (51).

Ce modèle de domination est répétitif dans *Le voile* où Anjali aussi fait aussi preuve de silence et d'acquiescement lorsqu'elle vit chez ses parents. Ce n'est qu'après avoir acquis plus de maturité à la suite de son mariage, qu'elle arrive à comprendre sa méprise concernant son soi-disant amour pour Dev : « j'avais cru l'aimer, depuis notre première rencontre au mariage d'une cousine. Mais au fond, il avait trop de mesure dans mes sentiments » (19). La « mesure » dont Anjali fait état trahit déjà une distance entre les deux jeunes au début de leur relation. Alors qu'elle s'est convaincue d'être amoureuse de Dev, elle avait été en fait guidée par sa famille pour choisir cette direction avant le mariage. À cet égard, Bruno Cunniah postule que

« le système patriarcal n'existe que pour justifier des comportements socialement productifs tels que procréer ou sceller des alliances entre familles » (9). En prenant du recul, Anjali réalise que son mariage n'est autre qu'un arrangement où deux familles « assises, s'observant, se regardant, "se mutualisant" [ont énuméré] mentalement les avantages du mariage » (19). Désormais, elle comprend qu'en pensant faire leur choix dans le passé, Dev et elle « [avaient] été guidés, de manière occulte par la famille » (19). Elle reconnaît qu'elle s'est voilée la face pour se convaincre que le destin s'est chargé de son avenir alors qu'en fait tout cela « n'[est] qu'une absence de choix » (19). Tout comme Daya, elle ne détient aucun pouvoir que ce soit sur sa personne ou sa destinée parce qu'elle doit suivre la voie tracée. Par conséquent, elle ne cherche pas à s'opposer à la décision familiale à l'époque, car « il n'y avait nulle raison […] d'aller à leur encontre » (19).

Le sort de la Comorienne n'est pas pour autant différent de celui de la Mauricienne puisqu'elle est aussi forcée de se plier aux exigences familiales et culturelles. Vue comme un pilier du système patriarcal, la loi du silence est très flagrante dans ces deux pays. Toutefois, aux Comores, le système patriarcal est aussi soutenu par les lois religieuses du pays. Il est difficile pour la femme comorienne de s'opposer aux diktats patriarcaux étroitement imbriqués aux dogmes religieux et culturels. Prenons l'exemple de Fatma dans *Le sang* : elle est condamnée à se courber devant la décision de ses parents concernant son mariage. Lorsque Fatma apprend que son union est scellée avec Toufik, un homme d'une soixantaine d'années, elle est impuissante devant cette décision : « les deux hommes parlent longuement. Très longuement. Le pacte du mariage est scellé. Irrévocable. Loin de Fatma. D'ailleurs qu'a-t-elle

à dire ? Rien. N'est-elle pas une femme ? » (74). Le débat sur l'union future de Fatma a lieu entre deux hommes, c'est-à-dire son père et le futur marié, Toufik. La répétition de l'adverbe « longuement » traduit l'étendue des discussions qui a lieu entre les deux hommes. Nous supposons qu'il s'agit surtout de tractation et d'entente par rapport aux conditions et exigences liées à cette union. Toufik garantit une dot de « six millions de francs » (74), alors que le père de Fatma se porte garant de la virginité de sa fille. Les phrases nominales telles que, « Irrévocable », « Loin de Fatma », « Rien », suggèrent l'état de soumission dans laquelle Fatma doit évoluer car elles sous-entendent l'obéissance de la jeune fille. Irréfutable, tel un pacte, son alliance avec Toufik est scellée. Tout comme le subalterne qui ne peut se faire entendre, Fatma n'a aucun mot à dire concernant son avenir et son mariage. En effet, elle doit se soumettre à l'autorité paternelle sans aucune opposition parce qu'en tant que jeune fille et future épouse, son devoir est de rester « couchée dans les entrailles du silence. Le silence des siècles » (*Le sang* 74). À travers la conversation entre sa mère et son père, elle ressent déjà le poids de cette éventuelle alliance entre elle et Toufik. Ne pouvant prendre part à la conversation de ses parents, elle se contente de les écouter élaborer le plan de son mariage :

> – Echa ! Echa ! Viens ici ? Serais-tu sourde ?
> Echa est la mère de Fatma. Elle vient presque en courant, s'excuse devant son mari et s'assoit.
> – Je viens de chez l'imam, dit l'homme, il a lu dans le sable et dit que mardi est jour sacré. Toufik et Fatma doivent être unis ce jour-là.
> – À quelle heure ? demande Echa.
> – Après la prière de midi.
> – J'espère que Fatma nous fera honneur, dit Echa, comme à elle-même (74).

Il convient de remarquer que la conversation concernant le mariage de Fatma a lieu en son absence. En l'écartant ainsi de cette discussion, sa famille démontre que seul le patriarche a le droit de prendre des décisions. Il n'a ni à communiquer sa décision ni à la justifier à Fatma. Même la mère de Fatma n'a aucun mot à dire en ce qui concerne le mariage de sa fille. Elle ne peut qu'acquiescer aux décisions déjà prises par son mari et le futur époux avec la bénédiction de l'imam. En tant que mère sa seule appréhension est liée au sacrifice virginal de sa fille. Ce faisant, elle se comporte en véritable « mère patriarcale » dont la tâche consiste à faire respecter et maintenir les diktats patriarcaux.

Or, consciente de cette situation, l'angoisse de Fatma est perceptible à travers le mouvement de son corps quand elle « pousse un soupir avant de serrer fortement ses jambes entre elles » (75). Le non-dit se révèle par le mouvement du corps de Fatma. Rappelons que l'honneur de sa famille repose sur sa virginité. Si elle s'enhardit d'aller à l'encontre de la décision familiale, elle est passible de sanctions n'excluant pas la violence physique parce que « ses cuisses d'adolescente renferment jalousement l'honneur de toute sa famille » (75). La pureté de toute jeune fille est mise à l'épreuve après la cérémonie du mariage où le mari doit confirmer avoir défloré sa femme. Cet évènement est célébré par des danses et le bruit des « youyous perçants » (106). Pour s'assurer que l'honneur familial demeure protégé, il est impératif d'assujettir les jeunes filles, quitte à les soumettre à la violence pour les contraindre à suivre les décrets familiaux. Vivant constamment dans l'angoisse d'être punie pour parler ou pour s'opposer aux valeurs familiales et culturelles, la jeune fille ou la femme comprend qu'il s'avère plus prudent d'obéir à la loi du silence et de suivre la voie de sa destinée, une voie tracée depuis de nombreux

siècles par le patriarcat. De cette manière, la survie même de la femme n'est ni menacée, ni compromise. Lors des mariages, l'homme est toujours le plus âgé. Dans *Le sang*, le futur mari frise la soixantaine alors que Fatma n'a que dix-sept ans, alors que dans *Mon mari*, la narratrice est âgée d'environ quinze ans lors de ses noces.

Par ailleurs, dans le roman *Mon mari*, la protagoniste résume clairement l'asservissement de la femme dès sa naissance jusqu'à son mariage :

> Du temps de ma jeunesse, personne ne choisit son compagnon de vie. Les enfants appartiennent aux parents. Tout se programme dans ton dos. Une semaine avant les noces, ce sont les préparatifs de ta nouvelle maison et le séchage du paddy sur la place publique qui te mettent la puce à l'oreille. On prépare la fille le jeudi soir et elle ne découvre son époux qu'à l'instant précis de consommer le mariage, sur le lit de noces, le vendredi peu avant la grande prière (24).

Le discours de la narratrice met en évidence la situation d'une future épouse comorienne. Le verbe « appartenir » démontre la relation qui existe entre les parents et les enfants. Ces derniers sont sous la tutelle de leurs parents, lesquels peuvent prendre toutes les décisions concernant leur avenir. Il n'est pas étonnant de voir que les parents, de connivence avec les autres membres de la famille, préparent le mariage à l'insu de l'enfant.

Par conséquent, les activités liées au mariage dans *Mon mari* sont les premiers signes qui vont révéler à la narratrice que son mariage aura lieu bientôt. Synonyme d'humilité et d'acceptation, le silence de la jeune fille, ou de la femme traduit son obéissance envers sa famille. Avant le mariage, c'est à son père que l'enfant se soumet, et par la suite elle passe sous l'autorité de son mari. Utilisé comme une méthode pour asservir la femme, le silence symbolise

la discrétion féminine et une qualité que devraient posséder les femmes aux Comores selon la vision androcentrique.

Pourtant, si la femme est assujettie à des lois drastiques, la polygamie est une pratique largement répandue aux Comores. D'après les préceptes islamiques du Coran, l'homme détient le droit de prendre pour épouse plus d'une femme, mais il lui incombe de les traiter toutes de manière égale.[150] Cependant, si cela lui est impossible, il doit se réfréner de pratiquer la polygamie. En dépit des restrictions liées à la loi sur la polygamie, cette pratique est vue comme un privilège octroyé aux hommes par la religion. Au fil des siècles, cette pratique s'est affranchie de la sphère religieuse pour s'enraciner dans la culture comorienne et légitimer la polygamie au-delà des limites religieuses. Dès lors, en dépit de la pauvreté, les hommes se marient avec plusieurs femmes parce qu'ils savent fort bien que ces dernières ne s'y objecteront aucunement. Le roman *Mon mari* s'insurge frontalement contre cette pratique en faisant valoir à quel point les femmes sont des victimes d'un système qui les forcent à la docilité. En effet, la protagoniste démontre cela en prenant l'exemple de sa mère tout en déplorant « l'absentéisme de son géniteur » (122).[151] Elle affirme que « chaque fois que maman attend un heureux évènement, papa se remarie ailleurs. Nos coutumes étant ce qu'elles sont, aucune femme n'a son mot à dire » (27). Ironiquement, si l'arrivée imminente d'un enfant devrait être perçue comme un évènement heureux, tel n'est pas le cas. D'ailleurs, la période de grossesse,

[150] Nous faisons référence ici de la Sourate 4, Verset 3, *Le Coran*. Traduit par Malek Chebel, *op. cit.*, p. 81: « Si vous craignez de ne pas être équitables vis-à-vis des orphelins … Prenez pour épouses deux, trois ou quatre femmes, sauf si vous craignez de ne pas être équitables avec elles, n'en prenez alors qu'une seule ou vos captives de guerre ».

[151] Consulter Linda Rasoamanana. *Nassur Attoumani : Du théâtre satiriques aux contes pédagogiques (1992-2022)*. Les Éditions du Cerf, 2022.

moment d'extrême vulnérabilité pour la femme, se mue en excuse pour l'homme de se trouver une nouvelle épouse parce qu'il sait que la structure sociale le protège et que sa femme enceinte ne détient pas le droit de le quitter pour un autre. Dans le contexte islamique, l'homme est le seul à disposer du droit de répudiation, mais sous certaines conditions.[152] Ayant été emmurée, conditionnée et assujettie, la femme comorienne est tenue à un silence qui symbolise son acceptation et sa résignation à son sort, comme dans le cas de la mère de la narratrice. L'acceptation de la polygamie est un modèle présent dans la société comorienne. En effet, dès un jeune âge, la petite fille observe le comportement des femmes dans la famille et la société. Témoin direct ou indirect du comportement libertin des hommes et de la soumission des femmes à cet ordre social, l'enfant assimile très tôt la conduite à adopter. En grandissant, elle comprend que pour ne pas être mal vue ou marginalisée dans la société, la femme ne peut que s'incliner et demeurer sous la chape du silence que lui imposent les diktats patriarcaux et religieux.

***

Ce chapitre met indéniablement en évidence la parole muselée des femmes de l'Île Maurice et des Comores. Garant d'une hiérarchisation sociale où la femme est reléguée au bas de l'échelle, le patriarcat s'attaque à la base même de la parole en bafouant le processus de communication. Ce faisant, la voix féminine est anéantie et la petite fille apprend très tôt à se cantonner à sa condition de subalterne. L'apprentissage de ce comportement soumis se fait dès un jeune âge

[152] Voir la Sourate 65, « Al-Talaq » du *Coran*, où les conditions comme des preuves irréfutables de « turpitude avérée », la présence de deux témoins masculins pouvant témoigner contre la femme, et attendre l'accouchement au cas où la femme serait enceinte, entre autres, doivent être remplies avant que la femme ne puisse être répudiée. Pour plus de détails à ce sujet, consulter *Le Coran*. Traduit par Malek Chebel, *op. cit.*, p. 613.

pour apprendre à l'enfant de sexe féminin que sa place dans la maison du père est transitoire. Toutefois, profitant de cette position de domination, certains adultes font usage de leur autorité pour abuser des enfants. Le viol, par exemple, est une thématique visible dans les romans du corpus à l'étude. Le corps de l'enfant de sexe féminin devient un lieu de conquête et de domination masculine. Alors que le viol de la femme adulte est moins visible dans les romans, celui de la petite fille, surtout celle en situation de vulnérabilité, est persistant. Ne pouvant communiquer avec autrui sur le traumatisme subi, le sujet féminin trouve alors un exutoire à sa colère à travers un comportement incompréhensible. Pour approfondir la réflexion sur les séquelles de cette communication amputée, nous allons dans le chapitre suivant aborder les répercussions de ce silence imposé sur la femme et voir comment la déraison se manifeste chez elle et conduit ultimement à des actes insensés, pouvant même aller jusqu'au meurtre.

Chapitre 3 : Aux frontières de la déraison

Introduction

À l'occasion du chapitre précédent, nous avons abordé le poids du silence qui pèse sur la femme dans l'espace insulaire de l'océan Indien. En effet, si à l'Île Maurice le système patriarcal impose le silence aux femmes pour perpétuer sa suprématie, d'autres formes de persécutions sont aussi mises à contribution pour les subjuguer. Dans l'optique de poursuivre le débat sur l'oppression féminine sur les terres mauricienne et comorienne, ce chapitre identifie d'abord les formes de rabaissement à travers le langage blessant pour avilir le sujet féminin dans le contexte insulaire indianocéanique. Ensuite nous abordons le musèlement de la femme qui sert avant tout à imposer l'obéissance chez elle. Finalement, nous démontrons comment après avoir souffert maintes formes de brutalités, autant psychologiques que physiques, le sujet féminin, qu'il soit une petite fille ou une jeune femme, perd la mesure de la justesse et s'enfonce dans la déraison. N'étant plus en contrôle de ses sentiments et de ses émotions, il cherche un exutoire à sa colère, sa frustration et son rabaissement.

3.1 De la femme soumise et contrôlée à la femme « folle »

Les sociétés patriarcales reposent primordialement sur la « domination masculine prenant appui sur le rejet de la féminité » (Monique Lauret 1). Cet énoncé de Monique Lauret présuppose que pour affirmer sa supériorité dans la sphère sociale, le patriarcat fait état de l'infériorité féminine afin d'octroyer la primauté aux hommes dans d'innombrables domaines. À cet égard, Luce Irigaray concède que « la sexualité féminine a toujours été pensée à partir de paramètres masculins » (23) pour établir que la virilité, fortitude et vigueur sont associées

au masculin. Pour elle, même la sexualité de la femme n'est pas épargnée du processus d'infériorisation et de subalternité. De ce fait, en prenant appui sur les faiblesses supposées de la femme, il n'est guère difficile pour l'homme de maintenir le pouvoir et d'avoir le dessus sur elle à l'Île Maurice et aux Comores. Même, l'affirmation d'Hélène Cixous selon laquelle « l'homme 'élève' la femme en l'abaissant » (8)[153] s'avère juste surtout dans les communautés subissant toujours la domination du patriarcat, où la femme est enchaînée à une vie d'asservissement très tôt.[154] Comme nous l'avons vu plus tôt, la discrimination sexuelle commence parfois à la naissance même d'un enfant.[155] En effet, par opposition au bonheur ressenti à l'arrivée d'un enfant mâle dans la famille, la naissance de l'enfant de sexe féminin provoque souvent des sentiments mitigés, voire d'abandon comme nous l'avons vu dans le roman *Pagli* d'Ananda Devi.[156] De plus, dès un jeune âge, la petite fille, si elle n'est pas rejetée,[157] est élevée d'une telle manière qu'elle apprend les futurs rôles qui lui sont destinés à

[153] Consulter la préface d'Hélène Cixous à la page 8 de l'ouvrage de Phyllis Chesler. *Les femmes et la folie*. Traduit par J.P. Cottereu. Payot, 1979.
[154] Pour plus sur la condition féminine contemporaine dans les sociétés patriarcales, consulter Gisèle Donnard « Les femmes dans les sociétés musulmanes. Une figure du système patriarcal et une problématique de la lutte des femmes ». *Chimères. Revue des schizoanalyses*, vol. 21, 1992, pp. 21-40.
[155] Pour mieux comprendre l'impact des discriminations à l'encontre des enfants de sexe féminin avant même la naissance, consulter Christophe Z. Guilmoto. « La parenté, le marché et l'État face à l'aversion pour les filles en Asie ». *Hérodote*, vol. 136, no. 1, 2010, pp. 166-184.
[156] Voir le chapitre précédent, p. 192.
[157] Nous pensons ici au rejet du personnage principal du roman *Moi l'Interdite* (2000) d'Ananda Devi. Née avec plusieurs difformités, Mouna, la protagoniste est dès sa naissance rejetée par sa famille. Le rejet peut prendre plusieurs formes, c'est-à-dire au sens littéral d'être abandonné. Ou sinon, le rejet peut se traduire par tous les schémas qui favorisent les garçons au détriment des filles, ou les hommes sur les femmes. Ces types de favoritisme arbitraires sont plus communs dans les romans mauriciens que comoriens. Nous pouvons expliquer cela en invoquant la raison selon laquelle aux Comores la petite fille est vue comme un être précieux dont la virginité « est liée à l'honneur de la famille » (Mohamed Ibrahima 65). Les systèmes matrilinéaires et matrilocaux des Comores accordent certes une place spéciale à la femme. Toutefois, elle porte le fardeau de l'honneur de la famille sur ses épaules et elle doit se conformer à l'image de la fille modèle devant préserver sa virginité jusqu'au mariage, de l'épouse vertueuse et de la mère dévouée. Pour plus à ce sujet, consulter l'article de Mohamed Ibrahima. « Entre traditions et modernité : les relations familiales et la différence entre les sexes aux Comores ».

l'âge adulte. Selon Silvia Federici, la méthode « au nom de laquelle on assigne des tâches, des façons d'être, des comportements » (9) à la femme est une forme de naturalisation de la féminité. Cette naturalisation sert à lui inculquer ses responsabilités. En revanche, elle se différencie du rabaissement féminin qui lui s'attèle à définir la place de la femme et lui impose des limites très tôt. La naturalisation a « une fonction disciplinaire essentielle » (9) puisqu'elle catégorise les femmes afin de les préparer à remplir leurs fonctions futures. Cette « fonction disciplinaire » permet aux dominants d'obtenir « [un] pouvoir sur le corps individuel »[158] pour exercer leur autorité sur le corps de la femme, ses mouvements et son comportement. Celles qui refusent de s'acquitter de certaines tâches sont perçues comme des « mauvaise[s] femme[s] » et non pas comme des « femme[s] en lutte » (Federici 9). Blâmable, la femme rebelle est aisément calomniée pour son comportement. En outre, si elle est vue comme quelqu'un qui lutte, elle pourrait se poser comme un exemple à suivre par d'autres femmes opprimées, surtout si elle parvient à acquérir ses revendications. Comme cette éventualité est une menace pour tout système patriarcal, elle ne devrait en aucune façon se concrétiser. Pour cette raison, afin d'accabler et de neutraliser celles considérées comme défaillantes vis-à-vis de leur devoir, la société patriarcale s'évertue à véhiculer une image idéalisée de la femme selon des normes pouvant servir de cadre de référence pour juger le caractère et la personnalité féminins. Ainsi, la figure de la femme idéale ayant régné pendant de nombreux siècles la représente sous l'image de la jeune fille vierge obéissant à l'autorité du père, ou de la figure

Expressions, Institut universitaire de formation des maîtres (IUFM) Réunion, 1995, pp. 57-75, https://hal.univ-reunion.fr/hal-02403807/document.

[158] Nous traduisons : "[a] power over the individual body" (Jana Sawicki 67).

paternelle représentée par moments par un oncle, un grand-père ou un frère. Conformément à cette image, elle doit adopter « la tenue soumise » qui consiste à « sourire, baisser les yeux » et ne parler que quand la parole lui est octroyée, tout en « accept[ant] les interruptions » (Bourdieu 34). La soumission de la femme se traduit alors par le truchement des mouvements corporels codifiés, compris et acceptés par tous ceux et celles qui font partie de la communauté.[159] La société patriarcale apprend communément aux femmes « à occuper l'espace, à marcher, à adopter des positions de corps convenables » (34). Dans cette optique Bourdieu observe que la société leur inculque « l'art de 'se faire petite' » (34). En amenuisant de la sorte sa présence, la femme apprend à céder le terrain à l'homme, et ce faisant lui laisse la voie libre pour le conquérir. Par conséquent, l'effacement dont elle fait preuve contribue à son invisibilisation.[160] Lorsque la femme est réduite à une présence insignifiante, pour ne pas dire infinitésimale, il devient plus aisé pour l'homme de l'enfermer dans des paramètres délimités afin de contrôler le mouvement de son corps et de ses déplacements. Rendu pliable et malléable, le corps de la femme est maîtrisé, enfermé physiquement et symboliquement. Par la suite, elle est plus apte à se laisser dicter son comportement et ses agissements parce qu'elle a renoncé à sa capacité de réfléchir pour elle-même. Conformément aux observations de Stanley Milgram sur la soumission, il s'avère que la femme soumise se retrouve dans l'état agentique (167).[161] À partir du moment où le sujet féminin cesse de réfléchir sur son sort, elle

[159] *Ibid*. p.34.
[160] Nous comprenons le terme invisibilisation comme l'entend Benno Herzog dans son article « Invisibilization and Silencing as an Ethical and Sociological Challenge » dans *Social Epistemology*, vol. 32, no.1, 2017, pp.13-23, https://doi.org/10.1080/02691728.2017.1383529. Pour Herzog, l'invisibilisation est étroitement liée au processus de musèlement de l'être humain et contribue à son isolement social (13).
[161] Ne pas confondre l'état agentique et l'agentivité. Si l'état agentique paralyse l'individu au point que ce dernier ne fait qu'obéir aux ordres, l'agentivité au contraire est définie comme la capacité d'agir du sujet indépendant.

renonce à son *dasein*.[162] Le comportement résultant de cette capitulation s'avère alors l'obéissance inconditionnelle aux hommes et aux femmes qui lui dictent les règles et les convenances. Ce schéma de renoncement féminin est récurrent dans les romans à l'étude, car la femme est censée adhérer aux codes sociaux en vigueur dans l'espace insulaire indianocéanique. Contrôlés par la loi des hommes, ces codes sont souvent mis en place par les femmes telles que les « mofines » dans *Pagli* ou « l[es] mère[s] patriarcale[s] » (95), selon la définition de Barbara Havercroft.[163]

Or, la question qui demeure est la suivante : qu'advient-il à celles qui éprouvent des difficultés à se plier totalement aux exigences sociales dans la société patriarcale de Maurice et des Comores ? S'il est indéniable qu'il existe un certain contrôle réglementant le comportement féminin dans les sociétés patriarcales, néanmoins, il faut certainement se rendre à l'évidence qu'il est improbable que toutes les femmes adhèrent complètement aux contraintes imposées. Par conséquent, pour circonscrire toute tentative de dérogations aux codes sociaux, le patriarcat fait usage de différentes mesures de contrôles ou de punitions dans l'optique de décourager des comportements déviants. D'innombrables limites sont imposées à la femme afin de la maintenir dans sa posture de subalterne et prévenir tout écart physique ou moral. La première limite consiste à imposer des jugements sur le comportement des femmes. Lorsque

---

[162] Nous comprenons *dasein* comme le définit Martin Heidegger où selon lui, « l'être se trouve dans le fait d'être comme dans l'être tel, il se trouve dans la réalité, dans l'être-là-devant, dans le fonds subsistant, dans la valeur, dans l'*existentia* (*Dasein*) » (30). Sur ce sujet, consulter Martin Heidegger. *Être et temps*. Traduit par François Vezin, Gallimard, 1986.

[163] En se comportant comme de véritables « mères patriarcales » selon la définition de Barbara Havercroft, les « mofines » sont appelées à veiller à ce que tout sujet féminin suive scrupuleusement les codes attendus d'elle. Le mot « mofine » signifie littéralement « la guigne » ou celui ou celle qui porte la malchance en créole.

le comportement féminin est contraire à la doxa patriarcale, il est commun de qualifier la femme de « folle ». Selon Michel Foucault, « [l]a folie n'existe que dans une société, elle n'existe pas en dehors des formes de la sensibilité qui l'isolent et des formes de répulsion qui l'excluent ou la capturent ».[164] Le *Petit Robert* définit la folie comme « trouble mental ; dérèglement, égarement de l'esprit » et « manque de jugement, absence de raison ». Ainsi, toute personne qui a un comportement frisant la folie s'éloigne des normes sociales. Cependant, pour qu'une personne fasse partie de la société et ne soit pas considérée comme fou ou folle, il faudrait donc qu'elle suive les codes et les lois imposés par son entourage. À cet effet, Phyllis Chesler remarque que « la folie et les asiles fonctionnent généralement comme des images-reflets de l'expérience de la femme et comme des pénalités distribuées pour le simple fait d'être "femme", tout comme pour le fait de désirer ou d'oser ne pas l'être » (32). Pourtant, toutes les femmes ayant un comportement inhabituel ne peuvent être vues comme étant frappées de folie. Par moment, une situation peut inciter la femme à agir avec déraison et être vue comme déviante par la société. La déraison est définie comme un « manque de raison dans les paroles, la conduite » alors que la déviance implique « ce qui s'écarte d'une norme » (*Petit Robert 1*). Si la folie et la déraison peuvent s'apparenter et rendre compte d'un comportement inexplicable, la déviance se distingue du fait que l'acte est entrepris en toute connaissance de cause. Ainsi, quand la femme agit par déraison ou déviance dans la société patriarcale, il y a souvent une forme de punition qui s'applique quand son agissement est contraire à la norme. L'asile ou toute autre forme d'enfermement sert de lieu de punition pour

[164] Consulter Michel Foucault. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 1972, p. 169.

sévir contre les femmes qui osent affirmer leur identité propre, revendiquer leur liberté et s'opposer à la conduite soumise attendue d'elles.

N'oublions pas, comme nous l'avons déjà souligné, que l'île Maurice et les Comores sont deux pays portant l'empreinte des sociétés patriarcales dont les populations sont issues. De plus, les îles ont hérité d'une partie de la culture et du code juridique français, comme le Code Napoléon à l'île Maurice et le Code civil français aux Comores.[165] Nous retrouvons les vestiges de cet héritage culturel et légal dans les corps sociaux de ces deux îles. Comme le démontre Ramharai la place de la femme est prédéterminée depuis plusieurs siècles :

> les femmes n'occupaient aucune place dans l'espace culturel, économique, politique, social des îles de l'océan Indien comme des Caraïbes à l'époque coloniale. Malgré tout, leur contribution au développement de ces espaces est réelle, bien qu'elle ne soit pas reconnue. La situation de colonisation n'a pas permis aux femmes de prendre la parole et la société coloniale a refusé de tracer une nouvelle cartographie dans laquelle elles auraient pu avoir une place. La volonté des hommes de maintenir le pouvoir sur les femmes ne leur permet pas de voir en celles-ci des êtres humains (77-78).

Selon Ramharai, au moment de la colonisation, la femme est invisibilisée par le patriarcat en dépit de sa contribution au développement de la famille et du pays. En plus de ne pas avoir droit à la parole, la sexuation de l'espace attribue des rôles genrés aux deux sexes et, de ce fait,

---

[165] Pour mieux comprendre l'influence et l'inclusion du code légal français à l'Île Maurice et aux Comores, consulter Rajendra Parsad Gunputh. « Les limites d'adaptation-interprétation du Code civil français dans la synthèse du droit mixte mauricien - Coexistence et influence dans les Mascareignes ». *Revue internationale de droit comparé*, vol. 60, no. 4, 2008, pp. 884-925, https://www.persee.fr/doc/ridc_0035-3337_2008_num_60_4_19721 et Mady Binty. « L'interprétation du Code civil. Le droit de la propriété aux Comores ». *La revue juridique de l'Océan Indien*, no. 6, 2006, p. 52, http://www.lexoi.fr/docannexe/file/3434/rjoi_06_special_mbinty.pdf. Il convient toutefois de mentionner que selon Pr. Laurent Sermet, « les Comores présentent un cas de pluralisme juridique légal singulier qui confronte deux traditions juridiques écrites – l'islam et le droit occidental d'inspiration française – ainsi qu'une tradition juridique coutumière d'origine est-africaine » (101). Voir à cet effet l'article de Laurent Sermet, « Droits de la femme et pluralisme aux Comores ». *Revue Aspects*, no. 1, 2008, pp. 101-111.

emprisonne la femme dans la sphère privée. Puisque la responsabilité du foyer lui incombe, ce n'est que dans la sphère privée qu'elle peut évoluer et circuler. Au lieu d'être perçue dans sa dimension humaine, la femme est plutôt considérée comme un bien. Boolell et Cunniah affirment que de « nombreuses générations de femmes […] furent et […] sont encore aujourd'hui associées au concept de la propriété » (49). Soumise à une objectivation de sa personne, elle appartient à sa famille ou à son clan.

Condamnée à être punie, la femme insoumise ne peut échapper à son destin. Prenant *Pagli* comme point de départ, il s'avère que le titre du roman est révélateur en soi. Comme Daya appartient à la communauté hindoue, sa langue ancestrale est l'hindi ou le bhojpuri. Dans les deux langues, le mot « pagli », tantôt utilisé comme substantif, tantôt comme adjectif désigne la femme atteinte de folie. Donc, avant même de commencer la lecture du roman, le lecteur est déjà averti de la thématique principale au cœur de la narration, notamment la folie d'une femme. Dans l'incipit, la narratrice fait référence à elle-même comme « une pagli, une folle » (13). Toutefois, elle tient à faire ressortir que ce nom qu'elle consent à recevoir n'est cependant pas le sien. La nouvelle identité lui est attribuée lorsqu'elle refuse de mettre fin à sa liaison avec Zil son amant. La vraie identité de la protagoniste se dévoile vers la fin du roman, c'est-à-dire à la page 141 où, pour la première fois, cette dernière mentionne son vrai nom, « Daya », synonyme de pitié. En revanche, tout au long du roman le seul nom utilisé pour la désigner est Pagli. Accoler l'étiquette de folie à la protagoniste se résume à lui attribuer la place qu'elle détient véritablement dans sa famille et sa communauté. Nous retrouvons à la base de l'interpellation de « folle » un acte prémédité résultant de transgression. Quoi qu'il en soit,

Daya reconnaît qu'elle s'aventure hors de la « clôture » quand elle dit « je suis sortie. Je ne le devrais pas » (15). Elle est parfaitement consciente qu'elle se hasarde hors des limites imposées. Pour Armande Saint-Jean, il existerait « tout un réseau de renforcements positifs et négatifs [amenant] chaque petite fille, chaque femme à identifier la clôture et à l'accepter comme salutaire et essentielle » (151). En effet, même s'il n'est nulle part explicitement mentionné dans le roman quelles sont les limites infranchissables, Daya parvient à les identifier et à les reconnaître. Néanmoins, quoi que son parcours soit considéré comme déviant par autrui, c'est une voie qu'elle choisit librement. Dès lors, elle accepte son surnom de folle et le fait sien, non par impuissance, mais parce qu'elle assume tous les actes qu'elle commet en s'aventurant hors des confins protégés. En s'amourachant d'un homme qui appartient à une communauté autre que la sienne, elle reconnaît qu'elle entreprend un acte hautement condamnable pour sa famille et sa communauté lorsqu'elle affirme qu'elle a déjà pris un « premier pas hors du sentier tracé » (41). Ce n'est pas pour autant qu'elle va quitter son amant, même si cela la met en porte à faux avec sa belle-famille et son mari. Dans une tentative d'expliquer ce comportement perçu comme insensé et de se dissocier de cet acte portant préjudice à son entourage, sa belle-famille préfère la qualifier de folle. Par manque de choix et de soutien, Daya se soumet au jugement familial quand elle décrète : « Pagli. Deux syllabes qui se collent à moi. […] Pagli. C'est moi » (31). L'acceptation de cette nouvelle construction identitaire est révélatrice pour Daya. En effet, lorsqu'elle est Daya, la femme hindoue mariée à son cousin, elle est contrainte de se conformer à toutes les responsabilités qui lui sont dévolues à travers ce rôle. En tant qu'épouse elle doit s'occuper de son foyer et de son mari, une tâche à laquelle elle refuse catégoriquement d'adhérer depuis le premier jour de son

mariage quand elle prononce ses « propres vœux » pour refuser de suivre « le chemin tracé de femme d'épouse de mère de belle-mère » (75). En outre, la charge de perpétuer la lignée repose sur ses épaules, car elle doit donner des enfants à son mari. Comme elle se refuse continuellement à son mari, il n'y a aucun moyen pour elle de s'acquitter de ce devoir, surtout qu'elle s'est promis « [qu']aucun enfant ne naîtra de [son] ventre » (75) si la relation est dépourvue d'amour. En acceptant le nom Pagli, Daya se dépouille de son identité d'origine et en prend une autre. Dans la même foulée, elle rejette toutes les responsabilités associées à sa condition de femme mariée. Désormais, elle ne vit plus sous aucune chape de domination puisqu'en faisant sienne son identité de folle, elle se départ de son asservissement pour retrouver sa liberté. Devenue « folle » pour sa communauté, elle peut désormais s'abriter derrière cette prétendue folie et poursuivre librement sa liaison avec son amant, « la seule voie qui lui reste » (Chesler 32).

3.2 La femme indigne et la mère meurtrière

Toujours dans le roman *Pagli,* le personnage de Mitsy est un autre exemple flagrant de la femme transgressive dépourvue de protection. Prostituée dans son village, elle n'appartient pas à un seul homme, mais à plusieurs, qui paient pour ses faveurs, comme nous l'avons mentionné plus tôt. Personne ne s'adresse à elle avec respect parce qu'en temps normal elle est livrée à elle-même et sans protection masculine étant donné que son mari pêcheur passe la plupart du temps en mer et que la présence des autres hommes dans sa vie est transitoire. Pourtant, même si elle est sans enfants par choix, son mari Licien fait preuve de compréhension et de générosité envers elle étant donné qu'il l'aime « telle qu'elle est, châtiée, meurtrie, diffamée, affamée »

(99). Mais, les villageois la considèrent autrement car son personnage est non conforme à l'image archétypale de la femme vertueuse selon la société et la religion. Elle n'est pas une épouse fidèle attendant patiemment le retour de son mari. À la suite de son infidélité récurrente, elle se retrouve souvent enceinte. Alors que l'image de la mère matrice est associée à la vie, à la reproduction et à la fécondité, Mitsy se révèle sous l'image de la mère meurtrière qui désacralise son corps en tuant intentionnellement ses enfants en devenir. Dans la société mauricienne où l'avortement est toujours illégal, Mitsy commet un acte perçu comme une abomination impardonnable en donnant la mort à ses futurs enfants. Par conséquent, après son dernier avortement, elle devient la cible des villageois parce que « cet enfant perdu était un de trop » (101). Pour la punir de la vie qu'elle mène et des choix qu'elle fait, « à la messe, le dimanche, les gens qu'elle connaissait lui ont tourné le dos » (101) parce qu'ils se posent en juges. Même si personne n'ose proférer des reproches ouvertement contre elle, en lui tournant le dos, les gens de son entourage lui signifient clairement qu'elle n'est plus la bienvenue dans le village, et surtout pas à l'intérieur de l'église. De cette manière, ce n'est pas seulement sa vie et le métier qu'elle exerce qui sont condamnables, mais aussi sa personne en tant que femme. Pour lui signifier le rejet de sa personne, « un homme qui pass[e] devant sa maison [crache] dans l'allée » et des enfants chantent « une chanson moqueuse dans la rue » (101). Le verbe « cracher » traduit le dégoût des autres à l'encontre de Mitsy. En la ciblant directement, les villageois lui démontrent que sa vie fait partie du domaine public et que personne, y compris les enfants, ne lui doit aucun respect. Le village lui fait son procès et les villageois la condamnent sans appel pour la vie qu'elle mène tout en lui faisant subir des conséquences qui s'ensuivent : « on me tolère, mais on ne m'aime pas », « quand je marche dans la rue, je vois

que du mépris dans le regard détourné des gens » (100). Donc, bien qu'elle fasse partie du village, elle est dépourvue de sécurité et de protection parce qu'elle n'évolue pas à l'intérieur de la clôture. L'ostracisme des villageois à son égard lui rappelle que sa place est dans la marge sociale. En fin de compte, il n'y a pas lieu de la traiter de folle pour lui assigner une nouvelle place parce qu'elle en détient déjà une, même si elle est dans la marge. Mitsy est l'exemple vivant de la femme dont la présence dérange l'ordre dans la communauté.

3.3 Évincement de la vie sociale et familiale à l'enfermement

Le roman *Pagli* véhicule aussi l'image de l'emprisonnement féminin au sein de la famille. Lorsque, dans l'incipit, le lecteur découvre que la porte de la cage dont parle la narratrice est verrouillée par un « cadenas » (13), il ne lui est pas difficile de deviner qui est enfermée à l'intérieur, même si l'identité de Daya n'est pas révélée immédiatement. L'image de la cage renvoie au lecteur toute la monstruosité de l'enfermement du personnage de Daya et le manque de considération à son égard. Après avoir été une première fois dépouillée de son identité en étant désignée comme folle, cette fois-ci la narratrice est dépouillée de sa dimension humaine en étant renvoyée au monde animalier et enfermée dans un poulailler. De plus, elle est traitée comme une criminelle qu'il faut à tout prix surveiller de peur qu'elle ne parvienne à s'enfuir. Pour cette raison, ceux qui la surveillent sont ironiquement décrits par Daya « comme des chiens de garde » (13). Il devient évident que la présence de la criminelle, en l'occurrence la protagoniste, constitue un véritable danger pour la famille. Même si c'est Daya qui est traitée comme un animal, la comparaison qu'elle établit entre les hommes de son entourage et « des chiens de garde » démontre clairement que ce sont eux qui se comportent comme des bêtes.

Quand Daya note que le cadenas utilisé pour garder la porte de sa cage « rouille lentement » (13), il n'est pas difficile de déduire que cela fait un moment qu'elle est tenue prisonnière et qu'elle sera peut-être là pour longtemps. L'usage du temps verbal, notamment le présent de l'indicatif, et l'adverbe de manière « lentement » suggèrent que l'action qui consiste à l'enfermer continue sur un laps de temps. Daya n'est pas au bout de son calvaire puisqu'elle est condamnée à demeurer au fond de sa cage indéfiniment, ou jusqu'à ce qu'une solution soit trouvée quant à la sanction à appliquer. Mais, en attendant d'être jugée par sa belle-famille, Daya fait un retour sur son passé. À travers la technique de la rétrospection, elle se remémore de sa vie antérieure. Par le biais de la focalisation interne, la protagoniste revient sur le moment où sa liaison adultère est dévoilée au grand jour avant qu'elle ne soit prise en charge par sa belle-famille, c'est-à-dire son mari et ses proches. Elle se remémore les injures qui lui sont adressées et les coups donnés pour la maîtriser physiquement. Alors que la violence verbale et physique est censée la corriger et la contraindre, les membres de sa famille remarquent que rien ne peut atteindre la jeune femme. Ne pouvant comprendre la raison pour laquelle Daya n'abdique pas, ils l'accusent d'être une tare affligeant la famille. Tous les maux affectant la famille lui sont attribués :

- Sa mem ti bizin dan sa fami la, enn pagli !
- Nou zis gagne maler dépi tonn met to lipie isi !
- Nou pann ena lape, nu nepli ena trankilite !
- Tonn amenn malediksyon lor nu lakaz !
- To pou fini lazil, to tande? (112)

Notre traduction :

- Voici ce dont nous avions besoin dans cette famille, une folle !
- Depuis que tu as mis les pieds chez nous, nous sommes poursuivis par le malheur !

– Nous ne sommes plus en paix, nous avons perdu la tranquillité !
– Tu as apporté la malédiction dans notre maison !
– Tu finiras à l'asile, tu entends ?

Rappelons que la femme a de tout temps été accusée de tous les maux.[166] Déjà, lors du débat concernant la peine à infliger à Daya avant son enfermement, il s'avère que le jugement d'autrui prend appui sur une seule base : elle est considérée comme folle. En effet, si d'un côté son entourage est en proie à la frénésie et laisse « exploser [sa] rage » (112), d'un autre côté, Daya n'exhibe aucune forme de remords en ce qui concerne le mal dont elle est accusée. Au contraire, au lieu de faire preuve de repentir face aux accusations, son comportement nargue ses oppresseurs : « vous me mettez dans un asile ? Je réponds, souriant de ma plaisanterie, mais je suis déjà à Zil… Et je chantonne à mi-voix : À Zil, à zil, à zil… » (112). Le rythme et la musicalité qui se dévoilent dans les mots de Daya traduisent son bonheur même à ce moment dramatique. Elle fait usage de l'ironie pour ridiculiser cette famille qui s'acharne contre elle à travers les homophones « asile » et « à Zil ». Rappelons que l'asile est représentatif d'un endroit punitif et même correctionnel. Or, même en menaçant de faire interner Daya, sa belle-famille ne parvient pas à la subjuguer. Au contraire, la menace n'atteint pas l'effet escompté parce que Daya la subvertit en plaisanterie et défie son entourage. Son comportement anéantit toutes les mesures punitives, car même si elle est internée dans l'asile, rien ne peut la séparer de Zil. En revanche, impuissante et outrée par cette conduite où rien ne semble l'atteindre, sa belle-famille fait usage de la violence physique: « Leurs mains se resserrent sur mes poignets.

[166] Pour en savoir davantage sur le sujet de l'ostracisme de la femme et les raisons pour lesquelles elle est considérée comme la personnification du mal, consulter l'ouvrage de Patrick Snyder, *Représentation de la femme et chasse aux sorcières XIIIe - XVe siècles, op. cit*.

Leurs coups ont laissé des marques sur mon corps » (112). Les « mains » qui emprisonnent les poignets de Daya nous renvoient à l'image des menottes communément utilisées par la police pour empêcher les criminels de fuir. Le cas de Daya n'est pas éloigné de celui des criminels pour cette famille. En plus de la traduire devant la justice familiale, elle est aussi condamnée à l'enfermement. Or, il convient de noter que cette décision est prise par la famille et non par un représentant du corps médical. De ce fait, c'est l'autorité familiale qui se charge du sort de la femme dans le foyer.

Pourtant, depuis le début de sa vie conjugale, Daya fait fi de toute forme d'autorité et se démarque des autres femmes en adoptant une attitude peu conventionnelle. Par exemple, elle refuse toute relation intime avec son mari. De plus, elle fait pénétrer une « pauvresse » (24) dans la demeure familiale. Elle « [l']install[e] dans un fauteuil » et « lui [sert] à manger et à boire dans la meilleure vaisselle de la maison » (24). Si Daya perçoit la mendiante sous sa dimension humaine et fait montre de compassion à son égard, tel n'est pas le cas des autres membres de la famille. En effet, quand ils découvrent la présence de la mendiante chez eux, ils la traitent « en intouchable » (25) et la chassent comme « un chien » (25). Alors que les femmes de la maison s'attèlent quotidiennement à maintenir une « propreté » impeccable de la demeure, Daya commet une « transgression des lieux » (Soobarah-Agnihotri 177) en accueillant la mendiante dans la maison. Les autres femmes sont obligées de tout nettoyer avec « des gants de caoutchouc, du détergent et des bâtonnets d'encens » (25). Ce manque de respect de Daya envers l'ordre familial est précurseur des actes transgressifs futurs. Elle ne se laissera pas dicter sa conduite future par sa famille. Même si elle est consciente que sa condition de

femme mariée la condamne « à rouler sans but sur une vie plane et métallique » (48), ce n'est pourtant pas ce qu'elle veut. Elle aspire à « ouvrir toutes les cages » (48) pour se libérer des entraves qui la retiennent à l'intérieur de la maison, de la famille. La soif de liberté de Daya est palpable. Mais, son désir est illusoire et la menace qui pèse sur elle se fait déjà sentir depuis ce moment-là. La menace des autres femmes pèse sur elle : « Tu finiras à Brown Sequard ! Les infirmiers viendront te prendre! »[167] L'hôpital Brown Sequard est en fait le seul centre hospitalier pour traiter les maladies liées aux troubles mentaux à l'Île Maurice. En faisant allusion aux infirmiers qui viendront la prendre pour l'emmener à l'hôpital psychiatrique, les femmes de a famille prédisent déjà le sort futur de Daya. En effet, les propos de ces femmes suggèrent que la décision de l'enfermer, pour ne pas dire l'interner, ne s'est pas prise d'un seul coup. Tout en étant des signes précurseurs de l'avenir de Daya, les évènements antérieurs, dont négliger ses devoirs vis-à-vis de la famille et de son ménage, ne sont toutefois pas suffisamment sérieux pour justifier un enfermement. Néanmoins, la liaison avec Zil est impardonnable pour la famille parce que l'adultère de la femme mariée entache l'honneur familial. À partir de ce moment, il n'est plus question pour elle de faire partie du corps familial ou social. Elle est l'exclue, la recluse, pour ne pas dire l'intouchable. La cage représente donc le lieu du bannissement ultime où elle est condamnée à l'isolement. Daya est désormais la tare qu'il faut à tout prix dissimuler pour ne pas causer plus de dégâts à l'honneur familial. À travers le châtiment de cette femme, c'est-à-dire l'emprisonnement de son corps physique, c'est le corps-objet qui est identifié comme la « cible de pouvoir » (Foucault 160). Comme il ne peut agir, le

[167] Nous traduisons : « To pou fini Brown Sequard ! […] Infirmye pou inn pran twa ! » (*Pagli* 148).

corps-objet ne peut que subir, se laisser faire et se soumettre. Ainsi, après avoir subi une fragmentation identitaire, Daya perd sa liberté de femme. L'incarcération de Daya symbolise la défaite de cette femme face aux lois des hommes. Le patriarcat sort encore une fois vainqueur en parvenant à imposer sa loi tout en appliquant les sanctions préconisées.

***

En imposant la soumission à la femme, le patriarcat cherche avant tout à contrôler les actions, les mouvements ainsi que le corps de la femme. Lorsque la femme refuse de se conformer à l'ordre établi, la société patriarcale, souvent représentée par la famille, le mari ou la communauté n'hésite pas à condamner le sujet féminin à la folie pour le renier et l'exclure. Cependant, lorsque cette soumission atteint son paroxysme, le sujet féminin se lasse d'être constamment confronté aux mêmes situations. Ainsi, lorsqu'elle pressent qu'il n'y a aucune issue à son calvaire, la femme prend le temps de réfléchir sur son sort et détermine si elle a la capacité d'agir. Dès lors, elle change de statut : d'objet, elle devient un sujet. Si le sujet féminin parvient à reprendre le contrôle de sa vie à certains moments, d'autres fois, dans des cas extrêmes, il a recours au meurtre pour se libérer de son enchaînement. Ainsi, dans la troisième partie de notre étude, nous nous penchons sur l'agentivité du sujet. En ayant recours à l'agentivité, le sujet féminin revendique sa liberté d'agir et affirme son identité féminine, même si la mort n'est pas exclue.

PARTIE 3 : L’AGENTIVITÉ

Chapitre 1 : L'agentivité et la résistance

Introduction

Pour Michel Foucault, « là où il y a pouvoir, il y a résistance ».[168] Dans cette optique, même si un individu respecte l'autorité sous laquelle il évolue, par exemple dans la famille ou sur son lieu de travail, cela ne l'empêche nullement de résister à ce pouvoir, surtout s'il a l'impression d'être victime d'injustice. En effet, comme nous l'avons démontré dans la seconde partie de notre étude, la femme indianocéanique a obéi à l'ordre établi pendant plusieurs siècles et s'est conformée aux divers rôles assignés, comme l'épouse fidèle, la femme vertueuse ou la mère dévouée. Pourtant, dans les sociétés insulaires post indépendances, comme à l'Île Maurice et les Comores, les femmes se dressent aujourd'hui contre le statu quo et s'ingénient à briser les barrières sociales pour remettre en question leur place dans la société.[169] Dans ce chapitre, nous nous penchons sur ces formes de résistance pour révéler l'agentivité féminine dans l'espace insulaire indianocéanique.

1.1 La résistance et l'insoumission : refus de la domination parentale

La résistance féminine contre la domination parentale est le premier pas du sujet féminin opprimé pour refuser la situation dans laquelle il se trouve. Dans ce premier chapitre de la Partie 3, nous étudions les formes esthétiques et littéraires qui mettent en évidence la capacité des femmes à surmonter les codes et les idéaux imposés par le système patriarcal dans les

[168] Consulter Michel Foucault. *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*. Gallimard, 1976, p. 120.
[169] Nous avons l'association Gender Links, sous la direction d'Anushka Virahswamy, qui milite pour les droits de la femme, des enfants et du groupe LGBTQ et l'égalité des genres en général. Grâce à cette organisation, de nombreuses femmes battues ont pu se libérer de l'enfer familial où elles se trouvaient. Voir plus sur ce sujet sur https://genderlinks.org.za/what-we-do/governance/centres-of-excellence-for-gender-mainstreaming/mauritius/.

romans du corpus. Pour ce faire, les personnages féminins romanesques ont recours à la désobéissance dans leur désir de s'affranchir de toute forme d'autorité. À cet effet, même Gandhi affirme que la désobéissance dans la non-violence « est plus puissante que l'arme la plus destructrice inventée par l'homme » (153).

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, l'enfant de sexe féminin apprend la soumission très tôt dans le cercle familial. Toutefois, sous-jacente à cette soumission se cache un sentiment d'incompréhension lorsque l'enfant est confronté à une contradiction dans les paroles et les actes des adultes. À cet effet, Sandra Laugier note que « la désobéissance s'impose lorsqu'il y a dissonance : un discours qui sonne faux, dont chacun de nous peut faire l'expérience quotidienne » (45). Ce postulat de Laugier sur la désobéissance s'applique tout autant quand la situation implique un enfant. Il est indéniable que l'enfance représente une période caractérisée par la vulnérabilité. En effet, l'existence même de l'enfant dépend entièrement des adultes qui l'entourent. Dès lors, l'enfant s'appuie sur la parole de l'adulte pour construire son univers et tisser des liens avec autrui. Plus un enfant est jeune, plus il absorbe la parole des adultes sans jamais remettre en question leurs discours. En revanche, lorsque cette même parole diffère des promesses faites ou des actes entrepris subséquemment, petit à petit l'enfant perçoit la faille dans le discours qu'il entend. Il n'est pas étonnant que l'enfant qui parvient à discerner la fausseté du discours perde confiance en la parole des adultes et désobéisse aux ordres ou directives données.

La thématique de la désobéissance infantile est au cœur même du roman *Sensitive* de Shenaz Patel. En effet, au début du roman, Anita est une enfant modèle sans problème. Elle suit

attentivement les directives de sa mère quand cette dernière lui intime de ne pas aller à l'école lorsque les traces des coups qu'elle reçoit de Lui se révèlent sur son visage et son corps (16, 43). Elle garde l'espoir que sa mère va résoudre le problème, et que Lui cessera de la frapper : « elle m'avait interdit d'aller à l'école aujourd'hui, en me promettant de veiller à ce que ça ne recommence pas. Elle dit toujours ça » (92). Le verbe interdire démontre une certaine autorité dans la décision maternelle. En effet, la mère d'Anita fait usage de son autorité pour imposer son choix à sa fille. Toutefois, sous-jacente à cet ordre, une forme implicite de négociation entre la mère et l'enfant transparaît : si Anita ne va pas à l'école, sa mère s'assurera qu'elle ne se fera pas violenter par Lui. Pourtant, l'adverbe « toujours » dénote le fait qu'Anita remarque que sa mère répète chaque fois les mêmes paroles sans vraiment réagir. Si au début Anita lui faisait confiance, maintenant elle prend conscience qu'il n'y a aucune évolution de la situation (43). Dès lors, elle commence à douter de la parole maternelle parce qu'elle perçoit une « dissonance » (Laugier 45) dans son discours. Sans pouvoir s'insurger ouvertement contre cette dernière, Anita rejette l'autorité de sa mère et tente de reprendre le chemin de l'école (91). Pour ce faire, elle cherche de l'aide hors de la cellule familiale et va même jusqu'à demander de l'argent à son voisin : « j'ai failli ne pas me rendre à l'école aujourd'hui. Mam ne voulait pas. Mais moi, j'y tenais. Alors, je suis allée voir Ton Faël, il venait de toucher sa pension, il m'a donné dix roupies, j'ai pu payer mon bus » (91). Le contraste entre le désir maternel et celui de la petite fille est évident dans ce passage. Si d'un côté il y a la réticence de la mère à envoyer sa fille à l'école pour que personne ne voie les traces sur son visage, d'un autre côté il y a Anita qui veut à tout prix s'y rendre pour s'éloigner de son environnement où rôde le danger. En se tournant vers son voisin, Ton Faël, pour la soutenir dans sa démarche,

Anita montre sa détermination à imposer son choix en dépit de l'injonction maternelle. Ce faisant, elle fait preuve d'un début d'agentivité puisqu'elle parvient à réfléchir sur sa situation et détermine la prochaine marche à suivre. Au lieu de se tourner vers sa mère qui ne lui prodigue plus le soutien dont elle a besoin, elle préfère faire appel à Ton Faël, celui en qui elle a « confiance » (52). Le fait qu'Anita n'arrive plus à se confier à sa mère et choisit plutôt Ton Faël pour l'aider révèle une fissure dans la relation mère-fille. Pour cette raison, elle passe outre l'inertie maternelle et poursuit son plan : « Mais moi j'y tenais » (91). Sans confronter directement sa mère, elle agit derrière son dos à travers une désobéissance subtile.

Dès lors, au fur at à mesure que la narration progresse, la désobéissance d'Anita se fait plus pressante. Elle passe à une étape supérieure de son agentivité où du sujet passif elle se transforme en sujet performatif. Ainsi, lorsque sa mère l'incite à la mendicité, Anita ose la défier ouvertement. Elle refuse catégoriquement de se laisser manipuler et s'oppose à ce qu'elle lui demande de faire :

> Mais aujourd'hui, je n'ai pas voulu aller chez la vieille sorcière.
> La pitié dans ses yeux, ça pique trop fort.
> Alors je me suis sauvée dans le terrain vague.
> J'ai entendu Mam crier que c'était tant pis pour moi.
> Elle en a assez de nous, qu'elle dit.
> Moi aussi.
>
> Assez. Tellement assez que je sens que ça va déborder de tous les côtés, suinter par mes oreilles, jaillir par mon nez, débouler de mes yeux, m'engloutir et noyer tout, tous, qu'on retrouverait crevés le ventre en crue et renvoyant par le crâne des gerbes de cervelle liquéfiée (123).

Les mots d'une violence inouïe révèlent l'exaspération d'Anita. Selon Magali Compan, la confusion et la violence que ressent Anita « sont symptomatiques de toute la rage inconsciente

de cette enfant » (132). Pour cette raison, en contraste avec sa désobéissance subtile précédente, cette fois-ci elle refuse catégoriquement que sa mère la contraigne à la mendicité. Même si elle est encore une enfant et qu'elle peine à décrire ses sentiments, cela ne l'empêche pas d'éprouver des émotions négatives. Par exemple, l'hyperbole « ça pique fort » (122) démontre une exagération du ressenti d'Anita, mais trahit en même temps le malaise et la souffrance de l'enfant. Ayant déjà vécu la même situation dans le passé, elle ne veut pas se retrouver à nouveau face à la pitié d'autrui. Pour elle, cette sensation est analogue à une blessure qui lui fait mal et dont la sensation n'est pas agréable. Donc, quand sa mère lui demande de faire la même chose que Lui, c'est-à-dire d'aller mendier chez la dame, atterrée, Anita redoute de revivre la même expérience et de passer par les mêmes émotions désagréables. Sa conscience se révolte contre sa mère et cela se voit à travers l'adverbe « assez » (122) qui traduit la limite de sa patience. Refusant de se laisser manipuler, Anita fait preuve de révolte et se « sauv[e] dans le terrain vague » (122). À ce moment précis, elle ne fait aucune différence entre le comportement des deux adultes, c'est-à-dire celui de sa mère et Lui. Tous deux cherchent à l'exploiter pour obtenir de l'argent. Si les formules tels que « c'était tant pis pour moi », « elle en a assez de nous » traduisent certainement la fureur de la mère d'Anita envers sa fille parce qu'elle refuse de lui obéir, c'est sans compter qu'Anita aussi est à bout : « Moi aussi. Assez. » (122). Itératif, la présence de l'adverbe « assez » dans le discours maternel et la réflexion d'Anita présupposent que toutes deux ont atteint un point de non-retour. Les phrases nominales témoignent de l'agitation, l'angoisse et l'énervement d'Anita. Embrouillée, elle n'arrive pas à réfléchir convenablement. De plus, elle est tellement débordée par les évènements et les agissements de sa mère qu'elle peine à formuler ses phrases. Dès

lors, son « je » s'efface et au lieu de dire « j'en ai assez » elle utilise « assez » pour traduire son accablement. Le « je » énonciatif d'Anita disparaît parfois, trop envahi par le « elle » de la mère. Pour s'affirmer devant la présence envahissante de sa mère, Anita rejette l'autorité maternelle et trouve refuge dans la désobéissance. Elle fait le choix de couper les attaches avec sa mère parce que cette dernière ne lui prodigue plus le soutien dont elle a besoin. Au contraire, elle représente une force contraignante et assujettissante dans sa vie. En proie à un tourment interne, Anita a des visions apocalyptiques où la violence et l'image d'un carnage se pressent dans sa tête (133-134). Dès lors, elle commence petit à petit à perdre le contrôle d'elle-même. Les mots tels que « crevés » ou encore « des gerbes de cervelle liquéfiée » (123) nous renvoie indéniablement au champ lexical de la mort avec violence. Si Anita fait état de l'éclatement de sa personne (122), donc sa mort probable, on comprend aussi que les autres ne seront pas épargnés : « tous, tous qu'on retrouverait crevés le ventre en crue » (122). Dans son autodestruction éventuelle, elle charrierait « tous » sur son passage. Donc, poussée à bout, Anita ne peut contenir son désir de mettre fin au tourment psychologique que lui fait subir sa mère. Ses envies de meurtre se précisent dans sa tête, mais elle préfère s'enfuir pour ne pas imploser, même si elle doit aller à l'encontre de ce qui lui est demandé (122-123).

La désobéissance chez l'adolescente est aussi visible dans les romans comoriens du corpus à l'étude. À cet égard, lorsque les protagonistes sont confrontées à l'autoritarisme parental, elles se départent de leur soumission et ont recours à la désobéissance pour contrecarrer les décisions des adultes. Par exemple, dans *Anguille,* bannie de la maison familiale pour avoir entretenu une liaison avec un jeune homme, le personnage éponyme Anguille tente d'aller

refaire sa vie à Mayotte, alors qu'elle est enceinte. Lors de sa noyade, elle fait une rétrospection où elle revoit son père Connaît-Tout échouer dans sa tentative de contrôler sa sœur et elle pour les empêcher de déshonorer la famille. En effet, il cherche à tout prix à protéger ses deux filles contre les jeunes hommes à l'affût des conquêtes féminines. Dès les premières pages du roman, Anguille explique son manque de liberté et son exaspération de devoir constamment adhérer aux volontés de son père, où tout est contrôlé, organisé et ordonné par celui-ci. À un moment, elle se rend compte que même les animaux jouissent d'une plus grande liberté qu'elle : « les gens [élèvent] leurs bœufs à la plage, et d'ailleurs ces bœufs-là possèd[ent] une grande liberté, plus que moi qui [suis] bunkérisée pour que je sois une bonne anguille » (18). L'amertume d'Anguille face à sa situation d'asservissement transpire dans sa réflexion. Elle se sent tellement captive qu'en se comparant aux bœufs qui vagabondent librement sur les plages, elle se met à les envier. La métaphore du bunker, évidente par l'emploi du néologisme « bunkérisée », nous renvoie immédiatement à l'image de l'enfermement. Mais, en même temps, l'image du bunker reflète une protection vraiment extrême et un endroit hautement sécurisé contre le danger. Donc, il ne fait aucun doute qu'Anguille est sujette à un contrôle excessif de la part de son père.

Pourtant, même si elle est assujettie aux lois et interdictions paternelles auxquelles elle ne peut se soustraire, Anguille nourrit des pensées qui révèlent son côté insoumis et la subtilité de sa désobéissance. En effet, le discours de Connaît-Tout projette une image parfaite d'Anguille parce qu'il se base sur son apparence : « *tu ne peux pas te comporter comme ta frangine Anguille, essaie de suivre l'exemple, je ne l'ai jamais vue avec des délinquants elle, et puis elle*

rentre à l'heure à la maison, je suis certain qu'elle n'hésitera pas à répondre aux voyous qui pouvaient l'approcher » (23). Donc, pour lui, elle est le modèle à suivre. Il encourage Crotale à faire comme sa sœur, car elle fait fi de ses ordres ouvertement. Par conséquent, elle se fait « grond[er] au moins trois jours par semaine » (24).

Or, si Connaît-Tout a la certitude qu'Anguille lui obéit, la soumission de sa fille n'est en fait qu'apparente, car cette dernière affirme de son côté que son père ne la « conna[ît] pas et par conséquent fai[t] une grave erreur » (24-25). En fait, elle est celle qui est la plus habitée par le désir de liberté. Il est vrai qu'elle ne détient pas la même force de caractère que Crotale qui « résist[e] » (25) pour tenir tête à son père, mais cela ne veut certainement pas dire qu'elle obéit aveuglément aux ordres du patriarche. Alors que son père lui intime d'éloigner tout jeune homme voulant s'approcher d'elle en brandissant la menace (23), Anguille est en fait celle qui initie le premier pas et tente de se rapprocher des pêcheurs, et plus particulièrement du jeune Vorace, à distance de sa terrasse et en l'absence de son père (69, 71, 73).

Pourtant, Connaît-Tout avait effectivement interdit à Crotale et Anguille de demeurer sur cette terrasse : « il n'aim[e] pas que nous rest[ions] à la terrasse, à regarder ce qui se pass[e] dehors » (77). La terrasse représente un lieu de transition entre l'espace clos, suffocant et oppressant de la demeure familiale où règne l'autorité paternelle et l'espace extérieur, véritable symbolisme de liberté. Lieu où l'on interdit de regarder et d'être regardé, la terrasse est la voie qui donne aussi l'accès au monde extérieur à Anguille et à sa sœur. Exposées aux étrangers dans ce lieu transitoire, elles pourraient alors succomber à la tentation, surtout que la terrasse donne directement sur la partie de la plage fréquentée par les pêcheurs. Or, au fur et à mesure

que se déroule le récit, il s'avère que la crainte du patriarche se révèle juste. Anguille commence à s'intéresser à Vorace de la terrasse. Elle se délecte de la vue du jeune homme à l'insu de son père :

> j'aimais beaucoup regarder Vorace lorsqu'il se lavait les mains, parfois il enlevait soigneusement sa chemise et restait torse nu pendant un long moment pour se rafraîchir, le voir torse nu comme ça, c'était pour moi la plus savoureuse des scènes que je voyais quotidiennement sur la grève (73).

Le comportement d'Anguille reflète sa désobéissance et son acte suppose qu'elle espère ardemment un rapprochement entre elle et le jeune homme. Admirer Vorace devient un rituel dont elle ne peut se passer et elle l'observe « quotidiennement ». Elle n'éprouve aucune honte à admettre qu'elle est en admiration devant le « torse nu » du jeune homme. Le comportement d'Anguille marque le début de son agentivité. En effet, son insoumission s'effectue avec tant de subtilité que son père ne se doute pas de ses manœuvres. Si aux yeux de son père elle représente l'image parfaite de la jeune fille obéissante et discrète, en réalité elle est désespérément à la recherche de l'amour. Pour parvenir à ses fins, elle se dissimule, assure sa propre sécurité et subvertit l'autorité paternelle. Dans la même foulée, elle tourne son père en dérision parce que ce dernier a l'intime conviction que sa fille lui obéit à la lettre quand tel n'est pas le cas.

1.2 La résistance aux assignations : pour une déconstruction de l'idéal féminin

La résistance aux assignations est un autre moyen par lequel la femme tente de s'affranchir des stéréotypes qui lui sont associés. Alors que selon l'idéal féminin de la société patriarcale insulaire, la femme mariée se doit d'être effacée, sans paroles et prête à demeurer aux côtés de

son mari, le comportement des personnages féminins du corpus à l'étude mettent en exergue la résistance de la femme contre ces assignations.

Dans les années 1970, Luce Irigaray affirmait que « la valeur de la femme lui viendrait de son rôle maternel, et par ailleurs, de sa 'féminité'. Mais, en fait, cette féminité est un rôle, une image, une valeur, imposés aux femmes par le système de représentation des hommes » (80). En essayant de définir les paramètres de la féminité, le patriarcat tente de dicter les différents rôles préconisés à la femme. La représentation stéréotypée de la femme est souvent « popularisée par un discours masculin et un discours social largement sexistes » (Valérie Andrianjafitrimo-Magdelaine 6) afin d'enfermer la femme dans un moule dont il est difficile, voire impossible, de s'extirper. Toutefois, cette perception masculine de la féminité est actuellement la cible de profondes attaques de la part des femmes dans la région indianocéanique. Désormais, elles revendiquent une certaine autonomie même si celle-ci est en contradiction avec l'image idéalisée de la femme dans cette aire géographique.

D'ailleurs, les romans *Pagli* et *Le voile* d'Ananda Devi proposent des personnages féminins non conformes aux attentes sociales. Même si les personnages appartiennent à différentes couches sociales, leur bataille est commune : se libérer de l'image qui leur est collée par le patriarcat. Pour ce faire, la première étape consiste à désobéir à l'ordre établi. Pour Sandra Laugier, « la désobéissance se fonde sur un principe moral, la confiance en soi, qui encourage l'individu à refuser la loi commune et acceptée des autres, en se fondant sur sa propre conviction qu'elle est injuste et ne lui convient pas » (43). Nous supposons donc qu'avant la manifestation évidente de la désobéissance, le sujet passe en premier lieu par une phase

d'obéissance suivie par une remise en question de sa situation. C'est lors de cette prise de conscience que le sujet finit par développer ce que Laugier qualifie « la confiance en soi » (43). À cet effet, Albert Bandura stipule, quant à lui, que toute « personne est agent quand elle réfléchit sur ses propres expériences et exerce une influence sur elle-même aussi bien que quand elle exécute un comportement » (16). Ainsi, la confiance intérieure d'une personne se révèle lorsqu'elle fait appel à sa capacité de réflexion pour remettre en cause le contexte dans lequel elle évolue tout en se rendant compte de l'oppression dont elle est sujette. Elle passe alors à la prochaine étape de son « efficacité personnelle » (Bandura 24) lorsqu'elle décide de briser les chaînes qui la contraignent à la sujétion. Bandura constate que l'efficacité personnelle d'une personne repose sur « les évaluations [qu'elle fait] de ses aptitudes personnelles » (24). Dans le corpus à l'étude, les personnages féminins passent par une prise de conscience où ils font appel à leur capacité personnelle de réfléchir pour s'opposer à leur domination en passant de l'état d'objet à l'état de sujet. En réalisant qu'ils sont dotés d'une force innée pouvant s'opposer à l'autorité, les personnages romanesques féminins prennent confiance en leur force personnelle et tentent d'ébranler les fondations mêmes du patriarcat par leur résistance. Ainsi, dans *Pagli*, la protagoniste, Daya, accepte au début le mari que lui choisit sa famille. Mais, au moment de s'unir à lui (74), elle se rend compte qu'elle quitte sa famille pour entrer dans celle de son mari. À ce moment précis elle se situe dans un espace de l'entre-deux où elle n'est ni la fille de son père, ni la femme de son mari. En effet, libérée de l'autorité parentale, elle est affranchie de son rôle de jeune fille. Cependant, elle n'est pas encore sous l'autorité maritale, car le rituel du mariage n'est pas encore accompli. Symbolique, la cérémonie du mariage marque le début d'une nouvelle vie remplie de promesses. Mais, pour Daya tel n'est pas le cas

parce le couple qui est sur le point de s'unir est bâti sur le sang et la douleur du viol. La nouvelle vie qui s'ouvre devant elle s'annonce sous de mauvais auspices : « derrière le voile rouge à moitié transparent, je regardais le monde comme à travers une buée de sang, et c'était bien ainsi, car je n'avais plus rien d'humain » (74). La métaphore du sang joliment filée par « le voile rouge » et « la buée » nous renvoie à l'image du sacrifice du mari, par la suite à celui de Daya, et finalement d'une mort annoncée. En fait, le symbolisme associé à la couleur rouge sang présage déjà la destruction de ce couple. Contrairement à l'ordre établi où la femme est la gardienne de son foyer et du bien-être de son mari (75), Daya se sent comme « un monstre qui atten[d] de pouvoir se repaître de l'homme à ses côtés » (74). Armée de patience, elle a attendu des années pour prendre sa revanche sur son violeur : « j'ai grandi sans autre but que ma vengeance » (55). Après cinq années de torture, le moment venu, elle se mue mentalement en vengeresse. En effet, si au moment du viol son futur mari était cette « autre créature » (53), à la cérémonie les rôles s'inversent et elle devient à son tour la « créature », « un monstre » (74). Elle se dépouille de ses attributs féminins pour se parer des traits vampiriques. Ceux-ci révèlent une monstruosité qui prend possession de son corps : « je sentais mes incisives qui s'enfonçaient dans sa chair et l'envie de ce goût cru m'a envahie » (74). La métamorphose mentale de Daya en monstre lui confère une force intérieure inédite qui va lui permettre d'aller au-delà de toutes les interdictions. Transformée, Daya se révèle métaphoriquement sous l'image de la femme anthropophage et sanguinaire prête à tout dévorer sur son passage pour prendre sa revanche sur son tortionnaire. Au moment de franchir la barrière qui lui permettra d'acquérir un nouveau statut en tant qu'épouse, elle se place en position de supériorité et dicte les termes de son mariage. Au lieu d'acquiescer passivement à toutes les conditions du

« pandit » (74)[170] concernant ses responsabilités maritales, elle les réfute. Ainsi, lorsque le prêtre lui demande « de prononcer le serment de fidélité et d'obéissance de la femme au mari » (74-75), Daya lève la tête bien droite et se met « à prononcer [ses] propres vœux » (75). Elle refuse de se conformer à l'image de la femme traditionnelle et de suivre « le chemin tracé de femme d'épouse de mère de belle-mère » (75). À travers cette énonciation prophétique, Daya fait preuve de détermination parce qu'elle veut être la cause de l'échec de son mariage (77-78). Durant ce bref moment de la cérémonie, Daya passe de l'état d'objet passif à celui du sujet performatif, car elle est dans l'espace de l'entre-deux où elle n'appartient qu'à elle-même. Cette étape marque le début de son agentivité.

Dans *Le voile,* Anjali est considérée comme une mère indigne parce qu'elle refuse de se sacrifier pour Wynn en entamant la marche sur le feu : « Une mère qui refuse de faire une offrande pour son fils n'est pas une mère » (23). Blessée et en colère au plus profond de son être, elle finit par concéder sa défaite : « je suis prête. Qu'attendez-vous de moi ? » (110) Sa réponse est déjà « prête avant même que la demande ne [lui] soit formulée » (110). En ayant déjà la réponse à la question anticipée, Anjali amorce le début de son agentivité parce que c'est elle qui choisit la prochaine marche à suivre. Dans sa confrontation aux autres, elle est prête à se plier aux exigences de son entourage, mais selon ses propres termes parce que son anticipation lui octroie le dessus sur tous. Même si au départ son refus d'entamer la marche sur le feu est perçu comme une forme de désobéissance et un manque de respect envers la

[170] Le « pandit » est un prêtre hindou dont la tâche consiste à officier toutes les cérémonies religieuses dans la communauté.

famille de Dev, son abdication transforme son statut dans la famille : « Tu es vraiment une des nôtres à présent » (141). En proférant ces paroles, la mère de Dev exprime clairement que tout ce temps Anjali était une étrangère pour cette famille et ce n'est que maintenant qu'elle en fait vraiment partie. Perçue comme une forme de soumission, son acceptation de marcher sur le feu lui octroie le respect et le soutien des autres : la mère de Dev la considère « avec une sorte de respect », les autres « se resserrent tous autour d'elle » (110). Pourtant, si pour la société Anjali fait preuve de soumission, son corps n'accepte pas cette concession. La société vient, certes, à bout de la résistance d'Anjali, mais cette dernière va se réapproprier son corps et entamer une nouvelle forme d'insoumission que nul ne pourra contrôler. Ainsi, en consentant au sacrifice, Anjali soumet son corps à une torture physique intentionnelle comme elle a « dix jours pour jeûner » (115) : elle « ne mange pratiquement plus » (121). Son repas diminue de jour en jour afin que son corps physique subisse le manque. Frisant l'anorexie, ce jeûne inscrit le refus de la soumission d'Anjali sur son corps alors que pour sa famille elle a abdiqué. La souffrance de la marche sur le feu lui est certes imposée, mais celle qu'elle s'impose à elle-même lui permet de reprendre le contrôle de son corps et de le mener dans la direction qu'elle le désire. Devenu « léger » (121) à la suite du jeûne, le corps d'Anjali entre dans un « état mystique nécessaire au sacrifice » (121) qui lui permet de « [s]e replier de plus en plus à l'intérieur [d'elle-même] » (121). Dans le silence de la nuit, Anjali effectue quotidiennement un voyage qui la mène au plus profond de son être, un « univers abstrait constellé de mystères et de dérobades » (121) pour tenter de comprendre les questions profondes liées au sens de la vie. Le sacrifice du jeûne trahit le fait que sa personne est assujettie par sa famille. En revanche, face à elle-même dans l'obscurité nocturne, elle dévoile sa prise de contrôle sur son corps. Si,

durant la journée son estomac « demeur[e] presque vide » (121) parce que pour elle « un jeûne est un jeûne », la nuit il « est rongé de toutes sortes de faims qu'il faut apaiser et apprivoiser comme de petites bêtes qui en attaquent les parois » (121). Son extériorité physique évolue certes dans un univers réglementé et codifié, mais c'est elle qui dompte et subjugue son intériorité en se soumettant aux douleurs de la faim pour les apprivoiser et elle « [s]'évade » (121). Son évasion lui permet de se détacher du monde physique et de sa douleur. Dès lors, elle explore tous les coins et recoins de son corps pour le transcender afin de trouver les réponses à ses questions sur l'existence. Si pour sa famille, Anjali devrait avant tout se concentrer sur la guérison de Wynn durant son jeûne et demander cette grâce à Dieu, cette dernière pousse les limites de ces barrières et part aussi à la recherche plus profonde du sens de la vie. Elle réapprend à se connaître tout en allant à la quête des « significations éparses de l'existence et du soi » (121) et de cette dimension spirituelle qui lui manque tant durant la journée. En se libérant de ses attaches à travers le jeûne, Anjali devient la personnification même de la puissance féminine face à son impuissance. Même, si sa famille et son mari pensent qu'ils sont venus à bout de sa résistance, c'est en fait Anjali qui s'en sort victorieuse : en se détachant de son corps physique par le sacrifice du jeûne, elle se libère de sa dépendance des autres. Elle comprend finalement que chaque être humain est solitaire durant son passage sur terre et qu'en fin de compte elle ne devrait pas dépendre des autres comme elle l'a toujours fait. Avant son mariage elle dépendait de ses parents et par la suite c'est sur son mari qu'elle prend appui. Lors du jeûne, elle sonde son intériorité « pour trouver la force de résister au

patriarcat ».[171] Anjali passe par une prise de conscience intérieure où elle découvre son identité réelle et repart vers l'origine de son nom. Anjali « veut dire prière » (121), et de ce fait, elle va continuer à prier, « lutter pour [Wynn], prier pour lui » (122). Mais, à travers ses prières, Anjali acquiert plus de force intérieure, se détache de son entourage et apprend à vivre « séparément » (122) de son fils et aussi de son mari. Devenue indépendante, après la mort de son fils, elle s'affranchit de liens qui l'unissent à son mari et demande à ce dernier « de partir pour de bon » (145). Ce faisant, elle rejette d'emblée l'image stéréotypée de la femme soumise qui vit dans l'ombre de son mari, comme le veut la société patriarcale insulaire indianocéanique. Anjali réalise que la femme dans la communauté hindoue est toujours celle qui doit se sacrifier, nonobstant du fait qu'elle soit divine à l'instar de Sita ou de Draupadi (122), ou qu'elle soit humaine comme Anjali. Cependant, si Sita et Draupadi ont accepté l'épreuve du feu pour prouver leur chasteté, le détachement d'Anjali par rapport à ce rituel démontre que ce temps est révolu. Pour E.B Jean-François et Srilata Ravi, Anjali « récuse alors l'idée du devoir inconditionnel attachée à [sa condition de femme hindoue] vis-à-vis de son mari ou encore de sa communauté ».[172] (np). Elle se plie aux exigences attendues d'elle, mais c'est elle qui dicte la signification qu'elle donne au jeûne qui désormais symbolise une « forme de résistance contre l'oppression et la tyrannie de la collectivité ».[173] Le sacrifice du jeûne est un moment

[171] Nous traduisons: "to find the strength to resist patriarchy" (Ashwiny Kistnareddy 30).

[172] Consulter Jean-François Emmanuel Bruno et Srilata Ravi. « Ethnicité, sexualité et mythologie. Ananda Devi et l'indo-mauricianité » dans Servan- Schreiber, Catherine (dir.). *Indianité et créolité à l'île Maurice*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014, np.

[173] Nous traduisons: "is a form of resistance against oppression and the tyranny of the collective" (Kistnareddy 35)

de renforcement de sa personne et de ses croyances personnelles. Elle assume désormais son identité de femme sans devoir être définie par le statut de son mari ou sa maternité.

1.3 Être mère ou pas : une histoire de choix

Largement valorisée dans le contexte insulaire indianocéanique, la maternité est un devoir qui s'accomplit dans le cadre codifié du mariage. En effet, dans la région de l'océan Indien, si le mariage légitime la naissance de l'enfant, il confère aussi à la mère la satisfaction d'avoir contribué à l'avancement de la communauté. Ainsi, comme le font ressortir Dominique Damant et Simon Lapierre, « pour les femmes de divers groupes ethniques, l'expérience subjective de la maternité est inévitablement liée aux enjeux socioculturels de leur communauté » (7). Placée au centre du discours social, la maternité assure la descendance et la continuité du groupe ethnique ou de la communauté. Toute dérogation à cette responsabilité est passible des graves répercussions.

Dès les premières pages du roman *Pagli,* Daya se révèle être une femme hindoue rebelle et vengeresse (13). Consciente que le mariage est bien plus qu'une simple union entre un homme et une femme, elle réalise l'ampleur des responsabilités qu'elle devrait porter sur ses épaules en tant qu'épouse au moment où commencent les rituels précédents la cérémonie : « Je regardais sur mes bras les traces de safran laissés depuis la cérémonie de la veille. Toutes ces femmes venues me passer de la pâte jaune et odorante sur les joues, les bras et les pieds en un rite d'appartenance et de fertilité » (74). Les femmes de son clan la préparent pour rejoindre une autre famille où elle accomplira son destin de femme. Lors de la cérémonie, le prêtre lui fait comprendre qu'elle doit « promettre de [s]'occuper de lui, de le servir, de le garder en

bonne santé et de lui donner beaucoup d'enfants » (75). Le discours du pandit met le mari au centre du débat. En utilisant le pronom « li » (75) en créole, qui signifie « lui », le pandit démontre que la vie de la femme n'a de sens que lorsqu'elle est rattachée à son mari. La femme doit faire preuve d'abnégation totale et se sacrifier pour son mari, même dans ses prières : « Vous devez prier pour que vous puissiez toujours bien vous occuper de votre mari, prendre soin de lui comme une femme doit le faire, le servir, s'occuper de sa santé, et demander à dieu qu'il vous donne des enfants en bonne santé ».[174] En insérant la langue créole dans le texte, Devi cherche à « préserver l'environnement socio-culturel dans lequel elle écrit » et où évolue ses personnages.[175] Donc, selon les recommandations du prêtre, il est évident que la femme détient une position inférieure dans le mariage parce qu'il est de son devoir de s'assurer du bien-être de son mari avant toute chose. À aucun moment le prêtre ne fait allusion au devoir du mari envers sa femme parce qu'elle détient le statut d'objet. Or, Daya réfute tous les serments que tente de lui imposer le pandit et revendique son statut de sujet. Les vœux qu'elle prononce en créole s'alignent plus avec sa croyance et ses valeurs personnelles qu'avec ceux de la religion ou de la communauté. Avec défiance et fierté, elle dit les siens la « tête levée bien droite » (75) :

> J'aurais toujours le courage de dire non. Je garderai en mémoire le souvenir de ma douleur. Je regarderai cet homme droit dans les yeux avec la certitude de ma haine. Je ne rejoindrai pas le chemin tracé de femme d'épouse de mère de belle-mère. Je ne deviendrai pas une mofine qui n'a plus qu'un seul but : détruire les espoirs des autres.

[174] Nous traduisons : « U bizen priye pu ki u okip tuzur byen u mari, pran li byen kont kuma en fam bizin fer, seri li, pran kont so lasante, e diman bondye ki li donn u bann zenfan en bonn sante » (*Pagli* 75).
[175] Consulter Rohini Bannerjee. « L'Espace littéraire mauricien : l'hétérolinguisme dans l'œuvre francophone d'Ananda Devi ». *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 15, no. 5, 2011, p. 508.

> Aucun enfant ne naîtra de mon ventre qui n'y aura été mis par amour (75).

Le « je » de Daya évince le « li », qui représente le pronom « lui » de son mari. Elle fait preuve d'une désobéissance extrême en se plaçant au centre de son énoncé. Ce faisant, elle subvertit le discours du pandit et prononce ses propres vœux. L'absence de ponctuation dans ses phrases dénote un ton inébranlable et cassant. Il est clair que Daya n'a aucune intention de se laisser diriger pas des codes sociaux ou religieux. Comme l'accent n'est plus sur le mari qui est censé dicter les termes du mariage, c'est Daya qui impose les conditions et le tracé de son futur destin. Au lieu de donner le pouvoir à son mari comme lui intime le prêtre, Daya désobéit à cet ordre et prend les rênes de sa vie entre ses mains.

Dès lors, les vœux maritaux de Daya présagent déjà son infidélité. En effet, elle affirme « [qu']aucun enfant ne naîtra de [s]on ventre qui n'y aura été mis par amour » (75). Même si elle s'oppose catégoriquement à l'idée de porter l'enfant de son mari, elle ne renie pas complètement la maternité. Ce qu'elle refuse, c'est de s'enfermer dans le mariage et de donner naissance à un enfant. Pour elle, le viol dont elle a été victime a tout compromis : « Il n'y avait rien de sacré dans [cette] union, car il l'avait déjà désacralisée » (75).

Pour accomplir son vœu, elle s'assure que son mari comprenne bien sa place dans leur couple. Elle passe à l'acte et impose sa présence féminine lors de sa nuit de noces en se déshabillant devant lui et en s'exclamant :

> Regarde ce corps que tu ne toucheras plus jamais.
> Regarde ce qui t'est à présent interdit.
> Regarde ces lieux sombres et touffus.
> Regarde ces endroits que tu ne visiteras jamais.

> Regarde ces formes qui ont bien changé depuis le jour lointain où tu les as massacrées.
> Regarde ce dont tu vas rêver pour le restant de tes jours et qui ne t'appartiendra pas.
> Regarde ce ventre qui ne portera pas d'enfant de toi (77-78).

En dévoilant son corps à son mari, elle met en évidence sa féminité pour bien lui signifier qu'aujourd'hui elle n'est plus la jeune adolescente qu'il a violée dans le passé. La juxtaposition des temps verbaux, c'est-à-dire le présent, le passé et le futur, dans l'extrait ci-dessus résument le parcours de Daya depuis son viol jusqu'à son mariage. Les verbes au présent de l'indicatif gardent le mari ancré dans l'immédiateté du moment et le forcent à admirer son corps complètement métamorphosé. Le passé-composé le ramène dans le passé pour revisiter ce moment fatidique où il a profité de la situation, de l'innocence et la faiblesse de Daya pour la violer. Toutefois, les verbes au futur présagent l'avenir qui demeurera à jamais un rêve pour lui. L'usage de ces différents temps verbaux établit un lien entre la succession des évènements passés et ceux qui se produiront dans le futur. En dépit du viol, Daya s'est transformée en une jeune femme désirable. Désormais, elle va exacerber le désir de son mari sans pour autant l'assouvir. Son corps abîmé, détruit et dévasté après le viol est aujourd'hui un lieu prohibé qui refuse d'appartenir davantage à l'agresseur. L'anaphore « Regarde » exhorte son mari à la contempler tout en lui refusant les parties de son corps qui en temps normal aurait porté son enfant. Même si son mari croit fermement que Daya finira « par avoir envie d'un enfant […] et [que] tout rentrera dans l'ordre » (78) il ne sait pas qu'il se trompe. Au fur et à mesure que la narration se poursuit, le refus de Daya se fait si pressant que la distance qui sépare les deux époux devient difficile à combler. Il est alors impossible d'imaginer un enfant naître dans ce couple. Daya parvient à imposer son choix de refuser de porter l'enfant de son mari.

Dans *Le voile*, Anjali est déjà mère d'un enfant, mais, lorsque la maladie frappe son fils Wynn et que l'espoir d'une guérison diminue de jour en jour, son mari tente de la consoler et lui disant qu'ils pourraient éventuellement avoir un autre enfant : « si tu manges un peu, si tu luttes un peu… nous pourrions avoir un autre… un autre enfant… » (124). Anjali est sidérée par les propos de Dev : « ces mots m'ont choquée » (124). Elle réalise que finalement même son mari a rendu les armes et capitule devant la progression de la maladie. Les mots de Dev démontrent qu'il regarde vers l'avenir et envisage déjà une grossesse et la venue d'un autre enfant qui viendrait selon lui remplacer Wynn. Cependant, cette logique est difficile à accepter pour Anjali. Comme c'est elle qui devrait porter un nouvel enfant pour éventuellement combler le vide si Wynn arrivait à disparaître, Anjali rejette catégoriquement cette éventualité :

> penser à un autre enfant maintenant, ce serait déjà trahir ce souffle de vie qui demeure en Wynn. D'ailleurs, je ne sens pas qu'il y ait de la place dans mon ventre pour abriter et faire grandir un enfant, mon ventre d'habitude plutôt rond est devenu parfaitement plat, presque concave, et je n'ai presque plus de poitrine. Comment pourrais-je nourrir un autre enfant ? Personne d'autre n'aura droit à ce temple dédié à la mémoire de Wynn. Personne (124-125).

Le ventre rond chez une femme symbolise la fertilité et même la gestation. Si auparavant, le ventre d'Anjali était « rond », maintenant il est « concave ». Le contraste entre son apparence passée et actuelle présage déjà la mort de Wynn. Sentant que la fin de Wynn est proche, Anjali s'impose alors un jeûne qui pourrait éventuellement la diriger aussi vers une mort certaine : « je fais une grève de la faim, pour passer mon épreuve de feu et mourir » (124). Ses mots trahissent le fait qu'elle ne porte plus aucun espoir au fond d'elle, car « il [lui] semble bien que Wynn ne va pas guérir » (124). Par conséquent, ce n'est pas seulement son esprit qui refuse cet autre enfant, mais aussi son corps. Ainsi, si elle envisage une nouvelle grossesse alors que

Wynn lutte contre la mort, cela signifierait « trahir ce souffle de vie qui demeure » (124) en son fils. En tant que mère, elle refuse de laisser tomber son enfant, qui se trouve dans un état critique entre la vie et la mort. De ce fait, elle soumet son corps à une torture intentionnelle pour maigrir afin de ne pas avoir la force nécessaire pour nourrir un autre enfant en son sein et le rendre stérile. Son corps est le « temple » (125) qui a abrité Wynn, « la balançoire de Wynn » (107) se trouve dans le jardin et les alentours sont imprégnés de la présence de son fils. Même si Wynn est à la clinique, Anjali ne peut s'empêcher de ressentir l'empreinte laissée par son enfant dans ces lieux : « La présence de Wynn, ici, est très forte ; sa lisse chair de bébé, le son de sa voix, son souvenir qui déambule dans les coins et recoins, reconnaissant ses cachettes favorites, ses rideaux de mousse, ses nids de guêpes » (107). Pour Anjali, Wynn est encore un bébé et il a toujours besoin d'elle.

Or, comme Wynn est sa priorité, elle arrête de protester et de se battre contre sa famille pour se faire entendre. Mais, paradoxalement, elle affirme aussi sa victoire, car son corps n'abritera jamais un autre enfant après Wynn :

> Je m'accroche pour l'instant au souffle de Wynn, ce souffle saccadé et chaud, ce souffle d'oiseau mourant, […], yeux de Wynn toujours fermés, […] Wynn s'en va, Wynn s'efface péniblement, et mon ventre est plat et vide et je ne veux ni nourriture ni d'autre enfant. Ni d'autre peine que la plus grande et la plus illégitime des peines, celle de perdre l'enfant que l'on a tiré du néant et formé de sa chair et de son sang (129).

En vivant au rythme du souffle de Wynn, Anjali accompagne son fils sur le parcours de la mort. La gradation des verbes « yeux fermés », « s'en va » et « s'efface » permet de voir les différentes étapes que suit Wynn et qui le conduisent inexorablement vers la fin de sa vie. Toutefois, la mort physique de Wynn n'est pas sans conséquence parce qu'elle se répercute

symboliquement sur le corps d'Anjali qui lui aussi se vide petit à petit de la vie. Dépourvu de nourriture, son ventre est stérile. Cette stérilité est en fait le résultat d'une grande souffrance puisqu'après avoir donné la vie, la mère matrice se prépare à la mort de son enfant. Il y a un inversement dans l'ordre des choses, car l'enfant est censé survivre à ses parents et assurer la continuité. Dans le cas d'Anjali, elle se prépare à perdre son fils alors qu'il est encore un enfant. Elle représente l'antithèse de la mère matrice et se reproche de n'avoir « même pas pu préserver la vie de [s]on fils » (125).

Pourtant, l'amour maternel sert de guide à de nombreuses mères pour assurer la protection de leurs enfants, même si c'est au détriment de leur propre bien-être et santé. Ainsi, les femmes qui sont perçues comme « les 'bonnes' mères répondent aux critères de la mère 'idéale', ou s'en rapprochent considérablement, tandis que les 'mauvaises' mères n'arrivent pas à répondre à ces critères ou, pire encore, refusent de se conformer à cette vision » (Damant et Lapierre 9). Il ne fait aucun doute pour la famille d'Anjali qu'elle est l'image vivante de la mauvaise mère. Tout au long du roman, Anjali fait face à des reproches de toutes parts quant à sa capacité d'être une bonne mère pour son fils. Son mari la blâme pour la maladie de leur fils (8), le corps médical l'écarte des décisions concernant son enfant parce que ce dernier est tombé malade à nouveau (6). En tant que femme, Anjali subit une dévalorisation de sa personne, car pour son entourage la faiblesse physique de son enfant est directement liée à sa faiblesse maternelle. Si Dev est le seul à lui faire part ouvertement de ses sentiments à son égard, son entourage lui fait sentir son ressentiment envers elle à travers un comportement hostile (78). Les chercheurs Damant et Lapierre affirment que quand les femmes se retrouvent dans une telle situation,

« elles sont aussi blâmées [par leur entourage] pour tout ce qui va mal dans la vie de leurs enfants et dans leur famille, sans égard à leurs comportements » (9). En effet, lorsque tout va mal dans la vie de Dev et Anjali, le mari s'acharne contre sa femme. Il n'hésite pas à la menacer directement : « si l'enfant meurt, ce sera à cause de tes croyances à toi. Ce sera de ta faute, Anjali, à cause de ton refus du sacrifice. Si Wynn meurt, tu pourras aller te faire foutre ailleurs » (79). De plus, son discours révèle la fragilité du couple. Pour lui, la place d'Anjali dans la famille est intrinsèquement liée à la présence de son enfant. Si celui-ci venait à disparaître, il se débarrasserait de sa femme comme une commodité dont il n'a plus besoin. Dev fait preuve d'un manque de respect total envers sa femme. En faisant usage d'un registre de langue vulgaire, il tente de provoquer un impact violent sur Anjali pour bien lui signifier que sa place est éphémère dans la cellule familiale. Donc, si elle veut garder sa place, c'est à elle d'endosser la souffrance de son fils et d'expier pour cela en entamant la marche sur le feu. Après ce traitement dévalorisant, Anjali rejette le fait d'être jugée pour sa capacité d'être une bonne ou une mauvaise mère en refusant l'éventualité d'avoir un autre enfant. En exerçant le contrôle sur son corps, Anjali entérine sa désobéissance subtilement, mais avec fermeté. Elle révèle son agentivité et va à l'encontre de l'ordre patriarcal qui valorise l'enfantement de la femme mariée.

1.4 Prise de parole et agentivité féminine

Perçue comme contraire à la pudeur et à la discrétion, la prise de parole féminine est mal vue dans la société patriarcale. Pourtant, c'est à travers la prise de parole que certains personnages féminins du corpus à l'étude, comme Daya, Anjali ou Kitty, revendiquent leur agentivité.

Comme le souligne Albert Bandura, « les individus contribuent causalement à leur fonctionnement psychosocial par des mécanismes d'agentivité personnelle, dont le plus important et le plus répandu est la croyance « d'efficacité personnelle » (24). Perçue comme une forme « [d]'efficacité personnelle » la prise de parole permet au sujet d'agir pour se faire entendre en dépit de la situation où il se trouve ou des menaces qui l'entourent. Par exemple, dans *Le sari*, lorsque Kitty prend confiance en elle-même, elle réalise qu'elle a la capacité d'élever sa voix contre ce père qui l'a dominée toute sa vie. Dès lors, elle parvient à s'affranchir du joug de son bourreau et ose lui dire ce qu'elle pense de lui :

> tu ne m'aimes pas, Papa. […] Il y a toujours eu entre toi et moi une impossibilité, je le sais. Mais, mais le plus dur, c'est ma fille, pas juste les méchancetés, mais ce mépris terrible, déni de tout ce qu'elle est, et maintenant encore, alors qu'il ne te reste que si peu de temps à vivre, tu ne peux même pas, pas envie de te racheter un tout petit peu, juste pour un instant, dire quelque chose de gentil, tu sais combien cela m'aurait, m'aurait consolée de tout, de cette charge, de ce fardeau du cœur brisé cassé (79).

À travers ses phrases négatives, Kitty reproche à son père de tous les manques affectifs qu'elle a connus et subis depuis sa tendre enfance. La gradation des substantifs « méchancetés », « mépris » et « déni terrible » dans le discours de Kitty révèlent aussi que Dr Bissam n'a pas épargné Malika durant l'enfance. Son comportement était tellement odieux envers Malika qu'en fin de compte, elle était devenue invisible à ses yeux. Cette attitude sous-entend que comme elle n'est pas un garçon, elle n'est pas digne de sa considération.

Or, si dans le passé Kitty n'a jamais eu le courage de verbaliser ses sentiments et son ressenti, en contemplant son père dans le présent, elle comprend qu'il n'est réduit qu'à une masse inerte qui ne peut plus lui faire mal ou l'agresser (82). Grâce à cette prise de conscience, elle porte

un nouveau regard sur le patriarche qui se révèle sous un autre jour que celui du bourreau. Elle est « étonnée de ce qu'elle découvre pour la première fois » (80). Elle ne peut s'empêcher de dire « c'est ça un père ? » (80), « c'est donc ça un homme ? » (82). Les interrogations de Kitty marquent son incompréhension vis-à-vis de ce père qui l'a torturée physiquement et émotionnellement toute sa vie (42, 43, 44, 111). Maintenant, elle réalise qu'il peut toujours faire usage de la violence verbale contre elle, mais c'est elle qui détient l'ultime choix de lui accorder ce pouvoir ou pas. Dès lors, sa voix devient son arme contre ce père abusif et menteur. Sa prise de parole révèle qu'elle ne vit plus sous l'emprise de son père depuis le moment où elle prend conscience de son « efficacité personnelle » (Bandura 24) et de sa force intérieure. Dans la même foulée, elle s'émancipe finalement de l'autoritarisme paternel et peut sans crainte le confronter à ses mensonges. Désormais, elle est non seulement prête à faire face à son père, mais aussi à lui faire avouer la vérité sur les circonstances entourant la mort de sa mère. Elle revendique alors son agentivité langagière :

> […] il y a deux dimensions fondamentales de l'agentivité dans le langage : la performance et l'encodage. […] les deux dimensions sont […] mutuellement constitutives, c'est-à-dire que c'est généralement le cas que la performance – la mise en œuvre de l'agentivité, sa naissance – repose sur et affecte simultanément l'encodage – la façon dont l'action humaine est représentée par des moyens linguistiques. À l'inverse, l'encodage remplit toujours des fonctions performatives, bien que de manières différentes et avec des degrés d'efficacité variables. En décrivant des relations agentives entre différentes entités […] et des positions épistémiques affectives envers des individus et des évènements, les locuteurs participent régulièrement à la construction de certains types d'êtres, y compris des types moraux, et de certains types de réalités sociales dans lesquelles ces êtres peuvent exister et comprendre les actions d'autrui.[176]

[176] Nous traduisons: « there are two basic dimensions of agency in language: performance and encoding. […] the two dimensions are […] mutually constitutive, that is, it is usually the case that performance – the enacting of agency, its coming into being – relies on and simultaneously affects the encoding – how human action is depicted through linguistic means. Conversely, encoding always serves performative functions, albeit in different ways

Pour Duranti, le rôle sémantique de l'agent influence sa performativité et sa perception de la réalité autour de lui. De plus, le discours est un acte performatif dans la mesure où il contribue à la construction des personnalités au sein de la société et leur rapport aux autres. Ainsi, le discours de Kitty révèle que sa puissance d'agir se déploie à travers l'acte parolière et les mots qu'elle utilise pour la première fois envers son père. Dans le passé, sa soumission la réduisait au statut d'objet, mais à travers sa prise de parole, elle se pose comme sujet et fait acte de son agentivité.

1.5 Subversion de l'autorité maritale

L'insoumission est le moyen choisi par les personnages féminins de notre corpus pour subvertir l'autorité du mari. Dans *Le voile*, au début du roman, Anjali se révèle sous les traits de la femme modèle demeurée dans l'ombre de son mari depuis le premier jour de son mariage. La maladie de Wynn devient l'élément déclencheur dans la prise de conscience de son obéissance à Dev et marque un tournant important dans sa vie. Anjali ne cherche plus à se voiler la face et affronte la réalité de sa condition. Alors qu'elle était « une créature de septembre au rire facile, aux chagrins vifs, mi-hiver, mi-printemps » (8), son mariage à Dev la métamorphose complètement. Devenue une femme mariée, elle rythme désormais sa vie aux codes de la société et de sa communauté et demeure dans l'ombre de Dev. Elle « [s'ajuste], parasitaire, à l'élan et au vertige » (8) de son mari. Rappelons que Dev est un homme de loi ambitieux qui gravit rapidement les échelons (27-28). Conformément aux codes patriarcaux,

---

and with varying degrees of effectiveness. By describing agentive relationships among different entities […] and affective epistemic stances toward individuals and events, speakers routinely participate in the construction of certain types of beings, including moral types, and certain types of social realities in which those beings can exist and make sense of each other's actions » (Alessandro Duranti 454-455).

il a une carrière et la reconnaissance sociale, alors qu'Anjali doit se contenter de le suivre lors de son parcours : « Libre à moi de le suivre, à petits pas, à peine visible… » (28). Dépourvue de toute identité propre, elle ne peut être connue que comme la femme de Dev. Elle ne détient donc aucune place sociale propre à elle et peut facilement être éclipsée. Courbée sous ce poids pendant plusieurs années, Anjali ne se reconnaît plus : « je la reconnais à peine ; ce n'est pas moi » (8). L'emploi du pronom personnel « je » désigne Anjali comme sujet énoncé (Kerbrat-Orecchioni 56). Néanmoins, en faisant allusion à elle-même à la troisième personne par le pronom « la », elle reconnaît la distance temporelle entre la personne qu'elle est devenue aujourd'hui et celle qu'elle était réellement avant le mariage. Avant son mariage, Anjali était une jeune femme insouciante et sans attaches. Cependant, après son union avec Dev, ses responsabilités envers sa belle-famille et la société augmentent. Elle porte sur ses épaules plusieurs fardeaux, notamment ceux de l'épouse modèle et de la mère exemplaire, entre autres. Pourtant, la maladie de Wynn vient chambouler sa vie. Obligée de se concentrer exclusivement sur son fils, elle prend de la distance dans sa relation personnelle avec Dev. Par conséquent, elle est plus apte à s'auto-critiquer. Elle réalise la contradiction identitaire engendrée par sa situation après le mariage. À travers l'analepse, elle découvre une nouvelle facette d'elle-même. Elle se revoit avec détachement et utilise le pronom « elle » (8) au lieu de « je ». L'utilisation de ces deux pronoms témoigne la distance qui existe entre la personne qu'elle était jadis et celle qu'elle est devenue dans le présent. Elle réalise alors que l'amour qu'elle a cru ressentir pour Dev était en fait une obligation calculée : « voilà l'homme qu'il me faut aimer » (8). La naissance de Wynn est une charnière pour elle parce qu'en mettant au monde son enfant, elle renaît aussi : « Ce n'est qu'avec Wynn que je suis née » (8). Elle remet alors

sa vie et ses relations en question. La maladie de son fils lui fait prendre conscience de ses priorités à elle et non celles de son mari et de son entourage.

Dès lors, elle refuse de se plier aux exigences de son mari et cherche sa propre voie. Ainsi, lors d'un dîner chez l'un des clients de Dev, en l'occurrence Faisal, Anjali n'arrive plus à feindre d'être l'épouse parfaite que lui dicte son rôle en tant que la femme de Dev. Elle révèle son exaspération quand elle décide de quitter le dîner :

> Je n'y tiens plus, je me lève. Faisal me regarde avec surprise.
> – Je dois partir, Faisal, dis-je.
> – Mais vous n'avez pas terminé votre repas.
> – Cela n'a pas d'importance. Dev, allons-nous-en.
> Dev me regarde, hésite, indécis.
>
> – Nous n'avons pas terminé, Anjali.
> – Je te dis que je dois partir (47-48).

Le mouvement corporel d'Anjali est visible à travers le verbe d'action « se lever » : c'est elle qui prend la décision de s'en aller. Du sujet passif, elle se transforme en sujet actif à travers son comportement. Elle cherche à demeurer authentique à elle-même et à suivre ce que lui dicte sa conscience au lieu de se laisser guider par autrui. Son agitation intérieure, sa nervosité et son impatience traduisent l'urgence du moment dans ses pensées (47). Elle refuse de se plier aux exigences sociales requises et rejette ce monde hypocrite qu'elle veut fuir à tout prix. Ainsi, au lieu d'être la femme soumise devant se cantonner dans sa position de servitude, Anjali revendique son agentivité et n'attend pas l'aval de Dev pour se lever de la table. Au contraire, elle signifie clairement son intention de ne plus continuer avec le dîner et de s'en aller de ce lieu qui l'étouffe. Ne pouvant tenir cette situation, le ton qu'elle utilise avec Dev est sans appel et autoritaire. Au lieu de demander l'avis de son mari, elle signifie clairement son intention :

elle veut quitter les lieux. Le mode impératif « allons-nous-en » est souvent utilisé lorsqu'une personne émet une injonction ou un ordre. De ce fait, quand Anjali annonce son départ, elle s'attend à ce que son mari la suive. Face à ce « je » subjectif et autoritaire, Dev ne peut qu'abdiquer.

***

La résistance de la femme insulaire peut prendre différentes formes. La première tentative de cette résistance sous le sceau de la désobéissance est vue comme un manque de respect évident envers l'autorité masculine dans la société patriarcale insulaire de l'océan Indien. Toutefois, sous-jacente à cette désobéissance, se trouve le désir du sujet féminin de rejeter sa sujétion selon sa capacité. Pour se rebeller contre les différentes formes d'oppression, le sujet féminin insulaire signifie son intention de ne plus se laisser subjuguer par tous ceux qui représentent l'autorité. Afin d'atteindre son objectif, il s'avère donc important pour le sujet féminin de s'attaquer à la base même de la société en rejetant tous les rôles et les tâches lui sont assignés, tels que l'épouse dévouée et fidèle ou encore la mère matrice responsable de la vie de son enfant. Les personnages féminins luttent pour s'émanciper des chaînes qui les entravent afin d'aller à la poursuite de leur liberté. Ce faisant, elles se dissocient de l'image archétypale de la figure féminine idéale à travers l'insoumission. Pour cette raison, lors de ce processus d'émancipation, la révolte se révèle comme la prochaine étape à franchir puisqu'elle pousse la subtilité liée à la désobéissance à un cran supérieur et provoque souvent la confrontation. Nous allons, dans le chapitre qui suit, justement aborder la révolte de la femme romanesque

indianocéanique dans sa quête de liberté personnelle, nonobstant des répercussions telles que la marginalisation, le rejet ou même la mort.

Chapitre 2 : La révolte sous toutes ses formes

Introduction

Dans son ouvrage *La révolte intime* (1997), Julia Kristeva affirme que « lorsque nous parlons aujourd'hui de révolte, nous entendons d'abord une contestation des normes, valeurs et pouvoirs déjà établis » (8). Les multiples mouvements de révolte à travers le monde marquent des étapes décisives dans le soulèvement des peuples et entérinent la puissance de cette forme de contestation.[177] Pour Irène Virapelli, la révolte est souvent liée « à des sentiments de haine et de ressentiment » (28) envers l'autorité. Donc, quand l'être humain se révolte, il cherche, avant tout, à aller à l'encontre de l'ordre établi pour montrer ouvertement son opposition et son refus de se conformer à ce qui lui est dicté, ou pour contester la situation dans laquelle il se trouve. Pour cette raison, de nos jours la révolte ne se limite plus à la sphère politique, mais peut aussi prendre une dimension sociale où l'être humain a la capacité de remettre en cause les lois, les valeurs et les traditions implicites ou explicites qui gouvernent sa vie. D'ailleurs, Irène Virapelli affirme que derrière tout acte de révolte se trouve « en premier lieu, une conséquence du désespoir causé par l'aggravation des conditions d'existence » (28). Autrement dit, lorsque l'être humain atteint un point de non-retour où il est confronté à l'incapacité d'améliorer sa situation, la révolte demeure l'ultime arme de lutte. De même, lorsque la femme insulaire comprend que son affranchissement de l'autorité patriarcale ne

[177] Lors de son entretien avec TV5Monde, Mathilde Larrère, historienne spécialiste des relations des citoyens à l'état, évoque les différentes formes de révoltes à travers les siècles dans le monde tout en donnant un aperçu des raisons derrière ces mouvements de contestation. Consulter https://information.tv5monde.com/info/mouvements-protestataires-dans-le-monde-non-ce-n-est-pas-une-revolte-globale-329354.

pourra s'effectuer que par des mesures fortes, il ne lui reste plus qu'une seule et ultime voie à suivre : celle de la révolte. Pour ce faire, elle s'en prend d'abord à son corps. Le sociologue David Le Breton affirme que le corps détient « sa place au sein du cosmos ou de l'écologie de la communauté humaine » (17) et qu'il « insère l'homme à l'intérieur d'un espace social et culturel donné » (18). Cette appartenance lui confère une place déterminée qui le relie à tout autre membre dans la communauté et entraîne une certaine responsabilité individuelle et des attentes sociales. Pourtant, lorsque ces valeurs deviennent trop oppressantes, pour traduire son rejet et son refus d'endosser les responsabilités qui lui incombent, le sujet féminin a recours à la révolte. En brisant les codes sociaux et en transgressant les barrières, le sujet féminin romanesque de l'océan Indien revendique son agentivité corporelle.

La révolte du sujet féminin indianocéanique n'est habituellement pas un acte entrepris impulsivement. En effet, la révolte féminine dans la région de l'océan Indien est la conséquence directe de plusieurs formes de maltraitance ou de violence. Or, comme l'homme se pose souvent comme un obstacle à la liberté de la femme dans les romans du corpus à l'étude, il est difficile, voire impossible pour certains sujets féminins de sortir du joug masculin. Pourtant, certains personnages féminins du corpus ne s'avouent pas vaincus par cette situation. Pour s'approprier la liberté, deux options s'offrent à ces sujets féminins romanesques : (1) négocier la domination masculine, ou (2) s'en débarrasser. Contrairement à la résistance dont nous faisons état dans le chapitre précédent et qui consiste à opposer deux forces antagonistes sans tomber dans le versant de la violence, la révolte se caractérise parfois par des agissements violents d'une personne pour atteindre sa liberté, peu

importe le moyen utilisé. Dans cette optique, Julia Kristeva postule que « le bonheur n'existe qu'au prix d'une révolte » (20). Toutefois, elle ne mentionne pas les paradigmes ou les limites, s'il y en a, de cette révolte. Dans ce chapitre, nous nous efforçons de mettre en évidence les différentes formes de révolte des personnages féminins romanesques indianocéanique dans leur quête émancipatrice.

2.1 Vulnérabilité et révolte infantile

La période de l'enfance est en soi caractérisée par une phase où l'être humain se retrouve en position de vulnérabilité intense due en partie à sa dépendance aux adultes qui l'entourent. Pour notre société contemporaine, « le mot 'vulnérable' […] renvoie à faible, fragile, qui a besoin de protection » (Shirley Roy et Viviane Châtel 151). Dans le roman *Le sari,* Ananda Devi nous dévoile le personnage de Kitty sous plusieurs angles. Elle est tantôt décrite sous l'apparence d'une femme âgée prenant en charge son père malade, tantôt elle nous renvoie l'image d'une petite fille devant subir les atrocités de son père. La narration du roman n'est guère linéaire. En fait, Devi fait usage des analepses du personnage du docteur Bissam, pour donner au lectorat des informations sur le passé et le présent de Kitty. Rappelons que le passé éclaire le présent et « continue sous une forme différente » (Saïd 37).

À la mort de sa mère, Kitty passe par le processus de vulnérabilisation parce qu'elle perd l'un de ses parents. Elle se retrouve sous la charge exclusive de son père sans que nulle autre femme lui serve de figure maternelle. Pour Roy et Châtel la vulnérabilisation comprend tous les « processus sociaux qui rendent vulnérable » (154). Ces processus peuvent inclure, entre autres, le décès de l'un ou des deux parents, une situation précaire ou la survenue d'une

maladie, entre autres. Donc, en établissant que Kitty devient victime de cette vulnérabilisation à la mort de sa mère, elle est réduite à la merci d'un père autoritaire, coléreux et « violent » (31). Au fur et à mesure qu'elle grandit, sa place en tant qu'enfant est floue même si le médecin se décrit comme « un père plutôt attentif » (43). Pourtant, ses gestes et son comportement démentent cette affirmation. En effet, les épisodes de maltraitance sur la personne de Kitty encore enfant abondent dans le roman (23, 43, 44, 110).

Impuissante et incapable d'échapper à cette violence, elle ne peut empêcher son corps de réagir. Fanon relie une telle condition de souffrance au concept de pathologie psychosomatique[178] qu'il décrit comme :

> L'ensemble des désordres organiques dont l'éclosion est favorisée par une situation conflictuelle. Psychosomatique, car le déterminisme est d'origine psychique. Cette pathologie est considérée comme une façon pour l'organisme de répondre, c'est-à-dire de s'adapter au conflit auquel il est confronté, le trouble étant à la fois symptôme et guérison (346).

Effectivement, en intériorisant sa douleur, Kitty développe une stratégie de préservation lui permettant de continuer à vivre aux côtés de son bourreau parce qu'en fin de compte c'est la seule personne qui détient la clé de sa survie. Les troubles de santé qui affligent Kitty sont en fait le moyen dont dispose son corps pour se révolter contre sa situation et évacuer le stress lié à la maltraitance paternelle. Eu égard à son âge, il est indéniable que Kitty ne peut entreprendre des actes tangibles pour devenir agent. Néanmoins, son corps se transforme et réagit malgré elle pour se charger de cette tâche. Même si la capacité d'agir de Kitty est inconsciente, la

[178] Comme nous avons déjà traité ce sujet sur les troubles psychosomatiques, nous n'allons pas à nouveau nous pencher sur les détails développés plus tôt dans la Partie 1 section 1.1.1.

réaction de son corps par rapport à la maltraitance qu'elle subit révèle incontestablement une forme d'agentivité où « elle m[ène] une bataille rangée contre elle-même, mais en réalité, c'[est] contre [son père] qu'elle en [a] » (45).

Tout comme Ananda Devi nous dévoile la révolte infantile dans *Le sari*, Shenaz Patel nous révèle l'image de l'enfant révolté à travers le personnage d'Anita dans *Sensitive*. Kitty et Anita partagent le même modèle de souffrance infantile sous le joug masculin. L'absence de l'un des parents, c'est-à-dire la mère pour Kitty et le père pour Anita, contribue au processus de vulnérabilisation des deux protagonistes. Si pour Kitty, son père biologique s'en prend à elle, pour Anita, Lui, en l'occurrence le conjoint de sa mère, se charge de cette tâche. Or, même si la présence de Lui est pesante, Anita occulte son existence le plus possible en dépit de la violence récurrente, incontrôlable et sans limites dont elle fait l'expérience entre ses mains : « la dernière fois, j'ai dû m'absenter de l'école pendant une semaine. Le temps que les traces disparaissent » (16), « je l'ai retrouvé derrière moi quand j'ai voulu sortir, il m'a appuyé contre la tôle, j'avais du mal à respirer […], je sentais sa main dans mes volants, puis sous le tulle qui crissait et me griffait la peau » (32), « Aujourd'hui encore, je ne suis pas allée à l'école. […] Pourtant, on ne voyait plus rien sur mon visage » (35), « j'avais encore des marques sur ma figure » (54), « Il me fait ça en silence. Enfin sans me dire un mot, parce que c'est pas les autres bruits qui manquent » (98), « Il m'a flanqué une calotte » (121), « l'autre jour, j'ai perdu deux dents à cause de Lui » (131). Tous ces exemples révèlent la récurrence de la violence de Lui à l'encontre d'Anita. Poussée à bout, Anita décide de mettre fin à son supplice quotidien en ayant recours au meurtre lorsqu'elle atteint un point de non-retour. Remarquons que, depuis

le début du roman, elle éprouve de grandes difficultés à se calmer et à se contrôler face à ce que cet homme lui fait subir, et elle ressent le désir de se faire mal : « Je ne lui ai pas dit que je n'avais pas besoin d'être grande pour comprendre. La première fois, moi aussi j'ai eu envie de me faire mal, très mal, jusqu'à ce que la douleur cesse d'exister » (86). Même si Anita se retrouve dans une situation où elle est incapable de « dire l'indicible et formuler l'informulable » (Kerbrat-Orrechionni, 278), sa révolte intérieure et son désir de vengeance sont latents, car ses envies de meurtre se précisent dans sa tête : « Un jour, c'est sûr, je lui montrerai. Avec un pétard à canon que je demanderai à Mam de m'acheter pour Noël, un gros canon rouge, je l'exploserai en quatre mille morceaux » (10). Le fait qu'une enfant aussi jeune qu'Anita puisse atteindre un point où la seule issue qu'elle perçoit devant elle est le meurtre révèle la situation désespérée dans laquelle elle se trouve. Elle porte en elle le désir d'une vengeance qui se mesure aux atrocités qu'elle subit elle-même entre les mains de Lui.

Au départ, Anita perçoit sa mère comme son alliée. Tout ce qu'elle fait, tout ce qu'elle dit est relié à sa mère : « il ne faut pas que je commence à tout embrouiller, comme me le reproche toujours Mam » (14), « j'ai cru qu'il était rentré bien avant l'heure prévue pour le retour de Mam » (19), « j'étais allongée dans mon lit, j'attendais Mam » (19), « Mam dit que c'est le pape », « Mam dit qu'elle est morte » (21), « Mam est entrée en courant » (23), « mais Mam n'a pas voulu » (24), « c'est Mam qui m'a arrêtée » (25). Toutes ces références, non exhaustives, à « Mam » place sa mère au centre de son discours, et démontre la confiance d'Anita a en elle. En effet, sa mère représente son monde, son roc et son refuge. Anita est convaincue que c'est elle qui détient la capacité de la protéger et pour cette raison elle ne veut

aucunement lui attirer des ennuis : « je ne veux pas qu'elle ait des ennuis à cause de Lui » (92). Toutefois, elle arrête brusquement de parler d'elle vers la fin du roman (125–139) après l'épisode lié à la mendicité. Dès lors, nous remarquons un changement dans la manière dont Anita perçoit sa mère : elle n'est plus la mère aimante qui l'emmène en « pique-nique » (43) à la plage, mais plutôt celle qui exploite la faiblesse de son enfant. Quand celle-ci l'incite à aller mendier, Anita s'enfuit et se retrouve dans un terrain vague (119). Sa fuite est symbolique, car elle traduit en même temps le détachement de la figure maternelle, le désespoir de la petite fille et son agentivité à travers sa « capacité d'agir » (Butler 21). Bandura nous rappelle que « la plupart des comportements humains sont déterminés par de nombreux facteurs en interaction » (13). Dans le cas d'Anita, plusieurs « facteurs » entrent en jeu dans la décision de la petite fille de fuir sa mère. Sa vulnérabilité, ses angoisses liées à Lui et sa mère qui se transforme à son tour et tente de l'exploiter sont autant de facteurs déterminants dans son comportement. En s'enfuyant, elle établit une distance spatio-temporelle entre sa mère, son bourreau et elle-même. Le terrain vague représente un espace neutre où il n'existe aucune forme de hiérarchisation entre Anita et sa mère. Dans l'immédiateté du moment, Anita est responsable de son acte et de ses pensées. Or, comme sa mère ne représente plus l'image de la protectrice, mais au contraire se révèle sous celle du bourreau, Anita considère qu'il n'y a aucun lieu pour elle de lui obéir. À travers la fuite, elle démontre sa révolte contre sa mère, et par la même occasion elle amorce une coupure des liens qui l'unissent à elle. Cet acte est hautement symbolique, car il nous renvoie à l'image du cordon ombilical devant être coupé au moment de la naissance de l'enfant pour scinder la symbiose ayant pris place entre le fœtus et la mère pendant la gestation. Le but de cette coupure est d'octroyer une vie indépendante à l'enfant

afin de lui permettre de devenir un être autonome. De même, lorsqu'Anita s'évade, elle met en relief son intention de se libérer des attaches maternelles et de retrouver la liberté. L'acte de fuir la transforme, car elle acquiert une certaine autonomie dans sa pensée et ses actes, d'où la raison de sa fuite. Dans cette optique, Shirley Neuman affirme que l'agentivité se traduit par « la capacité d'agir de manière autonome, d'influer sur la construction sociale de sa subjectivité et sur sa place et sa représentation sur l'ordre social ».[179] À travers sa fuite, Anita passe du statut d'objet à celui de sujet. La petite fille qui s'est toujours contentée d'obéir passivement à sa mère prend désormais sa vie en charge et exerce son droit de se révolter contre l'ordre maternel. Il y a subversion de l'autorité, car le refus d'Anita traduit sa force innée de faire son choix sans être forcée d'obéir à sa mère. La décision de l'enfant prend le dessus sur celle de l'adulte.

Pourtant, si en s'émancipant de la soumission maternelle, Anita refuse désormais d'être la victime soumise et démontre la force de son caractère en imposant sa volonté, en contrepartie, elle s'enfonce de plus en plus dans le processus de vulnérabilisation parce qu'elle se sent isolée et complètement abandonnée. Cela est mis en évidence par l'utilisation des phrases simples telles que : « je ne vais plus à l'école », « je ne fais plus rien », « je crois que je vais aussi cesser de t'écrire » (131). Ces formes syntaxiques simples et minimales dénotent la lassitude de la petite fille. Anita n'a même plus la force de formuler des pensées sur sa condition et de faire des réflexions. Elle se laisse porter par les évènements, car elle réalise qu'elle ne peut rien

[179] Nous traduisons : « the capacity to act in autonomous ways, to affect the social construction of one's subjectivity and one's place and representation within the social order » (Shirley Neuman 10).

changer à sa condition. Il n'y a aucune anticipation quant à l'avenir surtout qu'elle ne fait « plus rien ». Petit à petit ses activités cessent et elle se replie inexorablement sur elle-même et tente de se couper du monde extérieur.

Par la suite, les personnes dont elle fait état et vers qui elle se tourne en dépit de leur absence sont son ami Garson (125-130) décédé dans des conditions tragiques et sa maîtresse transférée (131). Ces deux personnages sont les seuls à lui avoir montré une certaine compassion et compréhension à un moment donné au cours de la narration. Par exemple, la maîtresse tente d'intervenir pour régler le problème de maltraitance chez Anita, alors que Garson est celui qui la réconforte indirectement après le viol. Or, la mort de Garson, le seul ami qu'elle avait et qui lui témoignait une « douceur » (33) et une compréhension sans bornes laisse une béance dans sa vie : « avec Garson, j'ai perdu le ciel » (130). Cette image métonymique du ciel nous renvoie à la représentation de l'infini et des rêves devenus irréalisables sans Garson à ses côtés. Dès lors, la mort inattendue du garçon la dépossède du système de sécurité qu'elle avait mis en place pour se protéger. Par conséquent, sa vulnérabilité se précise un peu plus dans l'environnement hostile où elle évolue. Elle ne va « plus à l'école » (131), la maîtresse qui se préoccupait d'elle « a été transférée » (131) et contrairement aux affirmations de sa mère promettant de veiller à ce que Lui ne lui cogne plus dessus, les coups persistent et deviennent plus violents. Remarquons qu'au début du récit, Anita reçoit des coups qui laissent des marques sur son corps ou son visage (16, 35, 43). En revanche, vers la fin l'intensité des coups augmente et cela se voit par la perte de ses « deux dents ». Pourtant, même si Anita fait référence à cet incident en quelques mots, la simplicité de la tournure phrastique révèle la gravité et la précarité

de la situation dans laquelle elle vit. Par conséquent, ses pensées commencent à s'atrophier. De plus, comme elle ne fait aucunement allusion à sa mère, cela suggère aussi que cette dernière ne s'oppose guère à la violence du conjoint pour protéger son enfant. Abandonnée et livrée à elle-même parce que sa mère ne tient pas sa promesse de la protéger, Anita perd confiance en la parole maternelle. Cette perte de confiance contribue au désespoir d'Anita et se révèle à travers les verbes « dormir » et « ne pas [se] réveiller » (132). Même si Anita tente de se réfugier dans le repos pour se protéger et continuer avec la vie, le sommeil qu'elle recherche est analogue à la mort. Les signes précurseurs du découragement et de dépression d'Anita sont visibles à travers des mots qui représentent son accablement : « je n'ai plus envie de t'écrire », « je n'ai plus trop la force », « j'ai juste envie de m'allonger » (132). La forme négative dans les phrases d'Anita témoigne de ce manque de désir et d'anticipation pour l'existence. Le sommeil lui permet de se protéger momentanément comme elle n'a plus la force nécessaire de poursuivre sa vie, surtout que sa situation et son avenir lui semblent sombres. Seule la mort a le pouvoir de la délivrer de cette vie de souffrance.

À la suite de cette période de découragement intense, survient un évènement qui marque un tournant décisif dans la vie d'Anita, mais cet évènement est rapporté de manière indirecte. En effet, Shenaz Patel ne décrit pas la scène du meurtre dans le roman parce que c'est Anita qui narre les évènements juste avant et tout de suite après le crime. En revanche, la couleur « rouge » (134) évoque la présence du sang sur la scène du meurtre. Cette stratégie de l'auteure dévoile une certaine pudeur par rapport au meurtre commis par l'enfant. Ce faisant, Patel démontre aussi qu'Anita n'est pas tout à fait consciente de la portée de son acte. Le plus

important dans l'immédiateté du moment pour elle est de se débarrasser de la source de son supplice. De plus, comme l'acte du meurtre est tragique en soi, Anita occulte cet évènement pour se débarrasser de sa souffrance parce qu'elle est indéniablement en état de choc. Elle-même ne veut plus voir le carnage : « ce serait bien que la pluie lave tout ça. Les fourmis. Le reste. Tout emporté dans de grandes coulées rouges qu'on verrait courir sur la terre sombre pour aller se noyer dans la mer » (134). L'image de la pluie pour laver « tout ça » (134) nous renvoie au symbolisme associé à l'eau qui a la capacité de tout emporter afin de donner l'espoir d'un renouveau. Selon Jean Chevalier et Alain Gheerbrant, « l'eau efface l'histoire, car elle rétablit l'être dans un état nouveau » (377). L'eau devient alors un élément de rédemption qui a le pouvoir de noyer le chagrin d'Anita et de laver ses péchés. En imaginant l'eau en train d'effacer les traces de ce drame, Anita tente symboliquement de tirer un trait sur son passé teinté de violence, de blessure et de torture. La métaphore de l'eau nous renvoie aussi à l'image de la renaissance d'Anita puisqu'elle « est à la fois mort et vie » (Chevalier et Gheerbrant 377). En effet, elle suggère qu'avec la disparition de ses deux bourreaux, Anita peut renaître pour se reconnecter à la vie. S'étant toujours soumise à sa situation, elle trouve finalement la voie de sa libération. Sa vengeance parvient à son apogée à travers le meurtre de sa mère et de Lui. L'agentivité d'Anita est certes négative, car le meurtre est un acte condamnable. Mais, en contrepartie, elle atteint finalement son but de conquérir la liberté, la paix et la tranquillité : « je m'assoupirais bien là. Sur ce banc » (137).

2.2 L'affirmation du désir féminin

La virginité de la jeune fille au moment de premier mariage constitue un pilier sur lequel est bâtie la société comorienne. Même si les Comoriens ne vont pas jusqu'à commettre des crimes d'honneur pour l'absence de virginité chez la jeune mariée, ce manquement peut toutefois entraîner la répudiation de la femme. L'apport financier associé à la virginité n'est pas négligeable non plus puisque la famille de la jeune mariée bénéficie d'un dédommagement monétaire pour la défloration de la jeune fille. La perte de la virginité est considérée comme « un attentat à la propriété privée : la fille appartient à son père, c'est à lui (ou à son tuteur) de donner sa fille en mariage à qui il veut » (Yvonne Knibiehler 30). Dès lors, le patriarche doit être dédommagé lorsque la jeune Comorienne perd sa virginité, comme dans *Le sang* où les parents de Fatma vont recevoir « six millions de dot » (99) de Toufik, le futur mari. Cependant, il peut advenir que la jeune fille refuse cette pratique et cherche sa voie tout en revendiquant sa liberté, son désir et son agentivité sexuelle.

Perçu comme un sujet tabou aux Comores, il existe très peu de romans où la thématique de la virginité est exploitée. Néanmoins, les auteurs comoriens du corpus à l'étude, notamment Ali Zamir et Salim Hatubou abordent cette problématique féminine à un moment donné dans leurs romans. Si dans le roman *Le sang*, Hatubou se penche sur ce sujet afin de démontrer à quel point cette coutume opprime la femme comorienne, Zamir utilise le contexte romanesque pour mettre en relief la révolte féminine contre cette pratique.

La protagoniste dans *Anguille* se révèle être une jeune fille très discrète, secrète et mystérieuse. Étant encore dans l'adolescence, Anguille se trouve dans une phase où son corps

pubertaire subit des métamorphoses importantes et le désir du sexe opposé s'éveille en elle. Lors de sa rétrospection alors qu'elle est en train de se noyer, elle avoue que Connaît-Tout, son père, ne connaît ironiquement aucun de ses secrets et « qu'il pens[e] qu'il [est] maître chez lui » (65). Le mot « maître » est révélateur puisqu'il suppose une relation de pouvoir entre le père et ses filles. Or, Anguille subvertit cette autorité paternelle quand elle choisit d'avoir une liaison avec le jeune pêcheur, Vorace. Dès sa première rencontre avec Vorace dans la demeure familiale, Anguille n'adopte pas l'attitude attendue d'une jeune fille soumise. Au contraire, elle décide d'affronter le nouveau venu à travers le jeu du regard. Selon Pierre Bourdieu, il existe une tenue soumise qui est imposée aux femmes dans les sociétés patriarcales. En fait, elles apprennent à se tenir, à marcher et à « baisser les yeux » (33-34). Dans le cas d'Anguille, elle reconnaît qu'elle est « obligée de courber la tête devant ce regard solaire » (80), c'est-à-dire celui de Vorace. Mais, elle rejette ouvertement cette obligation et surmonte sa peur pour affronter ses yeux. Cet acte est très significatif pour Anguille parce que dès ce premier contact avec le jeune homme, elle démontre qu'elle n'a pas « peur » (80) de lui. Dans la même foulée, Anguille s'oppose à l'image archétypale de la jeune fille pudique en présence des hommes. En plongeant son regard dans celui de Vorace, elle fait preuve d'une outrecuidance inouïe en présence d'un homme autre que son père. De cette manière, elle démontre au jeune homme qu'elle est sur le même pied d'égalité que lui et que sa présence ne l'intimide guère. Le comportement d'Anguille présage les évènements à venir. En effet, dès ce premier acte téméraire, Anguille révèle son agentivité où elle ne fait preuve d'aucune réserve face à Vorace : « au lieu de prendre les rames qu'il me tend […], [je tiens] longuement ses poignets et le regard[e] comme une folle » (81). Anguille est celle qui établit le premier contact physique

avec Vorace. Rappelons que pour Pierre Bourdieu, la relation entre l'homme et la femme repose sur un principe de division fondamentale « entre le masculin actif, et le féminin passif » (27). Or, à travers le toucher, Anguille brise un tabou et se révèle sous une forme féminine active, ce qui est contraire à la doxa patriarcale. Dès lors, Anguille prend en charge sa vie et son désir pour permettre l'amour entre elle et Vorace d'éclore. La vie d'Anguille change complètement de trajectoire :

> les rencontres amoureuses et bachiques ne cessaient pas d'avoir lieu, j'allais chez Vorace dès la matinée avant qu'il parte en mer, on fumait comme une locomotive, on buvait ensemble toute la journée, on devenait ivres comme toute la Pologne et on dormait un moment avant que je le laisse pour rentrer chez moi, j'étais toujours fatiguée, je prenais hâtivement un bain, je me brossais les dents, je me gargarisais pour ôter surtout l'odeur du tabac et dormais pour me relaxer (152-153).

En croyant découvrir l'amour dans les bras de Vorace, Anguille accepte de transgresser toutes les barrières sociales et religieuses. L'adjectif « bachiques » implique qu'Anguille consomme une grande quantité d'alcool en compagnie de Vorace.[180] La comparaison avec « une locomotive » démontre l'usage abusif qu'elle fait des cigarettes. Venant d'une jeune fille, ce comportement est inacceptable dans la société comorienne. À cet effet, Rangira Gallimore affirme que « le corps féminin est continuellement soumis à des manipulations d'ordre social. C'est à travers le corps de la femme que la société se maintient et se perpétue, ainsi le corps doit être façonné, contrôlé et marqué » (15). En imposant des limites de discrétion et de pudeur à la femme, la société lui dicte sa conduite afin de contrôler sa personne. Contrairement à cette

[180] Il convient de faire ressortir que selon le Coran, la consommation d'alcool est prohibée en Islam. Pour plus à ce sujet, consulter *Le Coran*. Traduit par Malek Chebel, *op. cit,* Sourate II, Verset 219 (43), Sourate IV, Verset 43 (86).

image pudique féminine, Anguille ruse avec la société et rejette dédaigneusement les codes de conduite qui s'appliquent à la femme. En fait, elle est dans une phase difficile de sa vie car selon Denisa Lucia Butnaru et David Le Breton, « l'adolescence représente un tel moment de crise, où le corps devient une scène en soi où les conflits intérieurs se jouent » (3). Effectivement, le corps pubertaire d'Anguille est en proie à un désir physique si intense pour Vorace qu'il devient incontrôlable et qu'elle doit impérativement le voir : « j'étais accro à cette terrasse » (122). En utilisant le mot « accro » Anguille compare la vision qu'elle a de Vorace à partir de la terrasse à une drogue dont elle ne peut plus se passer. Il n'est pas difficile d'anticiper la suite des évènements. Le lecteur est déjà averti des effets et des conséquences de la présence de Vorace dans la vie d'Anguille. Elle développe une obsession à l'égard du jeune homme : « l'après-midi lorsque je [reviens] à la maison […] je me [précipite] à la terrasse », « [je reviens] plusieurs fois voir les vedettes qui descend[ent] sur la grève », « j[e] fini[s] par le voir sur les flots, il f[ait] déjà nuit mais je le [vois] » (122). Si elle commence à surveiller Vorace « l'après-midi », ce n'est que la « nuit » que prend fin son guet. Le verbe « se précipiter » ainsi que ses différents aller-retours sur la terrasse révèlent l'état d'agitation et d'impatience dans lequel elle se trouve. Elle-même est choquée par son « audace » (122).

Toutefois, au début de cette relation, elle confond l'amour et le désir sexuel parce que c'est la première fois qu'elle côtoie un homme autre que son père dans une telle proximité. Elle est en admiration devant lui : « je m'étais enamourée de Vorace parce que j'étais fascinée par son physique » (93). Les verbes « s'enamourer » et « fasciner » dénotent l'emprise totale sous laquelle se trouve Anguille. Elle est attirée par le corps de Vorace parce qu'il « était bâti à

chaux et à sable » (93-94). Anguille défie les valeurs et les coutumes comoriennes et se pose comme agent parce qu'elle agit pour changer sa situation et cherche à assouvir son désir. Elle devient l'antithèse même de la jeune fille innocente attendant le mariage pour avoir une relation avec un homme. Au contraire, c'est elle qui provoque les évènements autour d'elle afin de vivre l'amour selon ses termes.

2.3 Négocier l'espace pour vivre sa sexualité

Si par moments, « les femmes africaines sont dominées par les hommes »[181], la femme insulaire romanesque contemporaine s'éloigne petit à petit de ce discours réducteur et se révèle sous une autre image. La protagoniste Anguille dans le roman *Anguille* vit certes sous la domination de son père, mais cela ne l'empêche guère de bafouer les codes sociaux pour vivre sa sexualité avec son amant Vorace. Tchak affirme que même

> au sein de tout système qui légitime la domination d'un groupe d'individus par un autre, en fonction du sexe, de l'âge ou de bien d'autres critères conventionnels, les dominés se créent toujours quelques espaces de liberté en contournant les normes, en les transgressant, en passant par toutes les ruses possibles (21).

Conformément à l'affirmation de Tchak, Anguille met en place des stratégies afin de tromper la vigilance de son père. Ce faisant elle fait preuve d'agentivité pour contourner l'autorité paternelle restrictive concernant la relation de ses filles avec le sexe opposé. Les premières rencontres entre elle et Vorace ont lieu après le départ de Connaît-Tout pour la mer, mais certainement avant son retour. Selon sa routine, ce dernier quitte la maison « dès l'aurore » (89)

[181] Dans *La sexualité féminine en Afrique* (1999), le romancier Sami Tchak pose qu'il faudrait nuancer le fait que la femme africaine est dominée, parce que selon lui, si cette croyance « reflète une certaine réalité [, elle] reste valable pour d'autres sociétés, asiatiques, américaines et même européennes » (21).

pour aller pêcher en mer. Durant ce laps de temps, Anguille dispose de sa journée pour mener sa vie à sa guise, même si elle est censée être en salle de classe. Anguille s'approprie l'espace qui l'entoure astucieusement tout en gérant le temps que dure l'absence de Connaît-Tout. L'utilisation de l'imparfait itératif dans les passages (118 à 127) décrit non seulement la routine de Connaît-Tout et de Crotale, mais démontre aussi que les rencontres entre Anguille et Vorace ont lieu de manière répétitive (107, 120, 124 à 128). Le texte révèle la témérité d'Anguille : elle prend en charge sa capacité d'agir à l'insu de sa famille. En outre, elle passe à une étape supérieure quand les premières rencontres anodines se transforment en véritables moments de passion avec son amant :

> Crotale quittait la maison pour le lycée, qu'est-ce que nous faisions alors, beaucoup de choses, des bêtises, oui, qu'est-ce que vous croyez, quand un homme et une fille s'enferment seuls, dans une chambre pendant plus de trois heures de temps, hein, qu'est-ce qu'ils peuvent faire si ce n'est parler, se toucher, se câliner, se caresser s'embrasser et finir par partir dans un long voyage pour ne revenir que blessés enfin, oui (126).

Faisant usage de la question rhétorique, Anguille démontre que lorsqu'un jeune homme et une jeune femme se retrouvent ensemble dans un espace clos et intime, la raison ne peut qu'être évidente : l'amour physique est au cœur de cette relation. La gradation des verbes tels que « parler », « se toucher », « se câliner », « se caresser », « s'embrasser » démontre l'intimité de la relation entre Anguille et Vorace. Anguille n'hésite aucunement à vivre sa sexualité tout en faisant l'expérience de l'interdit dans la demeure parentale en l'absence du patriarche. Ce faisant, elle rejette toutes les valeurs, les instructions et les ordres de Connaît-Tout et fait preuve d'un comportement audacieux. Ainsi, elle fait exactement tout ce que lui avait interdit son père, qui ne voulait qu'aucun homme s'approche d'elle sans son consentement (23). Sa

désobéissance traduit sa révolte contre son père autoritaire, car elle veut découvrir l'amour : « je voulais tout faire pour connaître l'amour » (128). Son obsession pour Vorace lui fait prendre plus de risque et finalement elle accepte l'offre de son amant et décide de le rejoindre dans sa chambre (132). Encore une fois, elle révèle son agentivité en prenant l'initiative de quitter la demeure familiale pour aller chez Vorace au lieu de se rendre au lycée (132-133). Dans l'intimité de cette chambre, elle poursuit non seulement sa liaison, mais explore tous les interdits (alcool, cigarette) en allant à l'encontre des codes sociaux et religieux. Dans la même foulée, elle prend en charge sa vie et va à la poursuite de ses désirs, quitte à s'aventurer hors des sentiers battus.

2.4 La révolte féminine : aimer jusqu'à tuer

Tout comme Anguille qui croit fermement dans l'amour de Vorace, Maya, dans le roman *Blue Bay*, a l'impression d'être chanceuse et savoure les moments qu'elle passe avec son amant (39). Elle anticipe le mariage dans un avenir proche : « pour moi, notre mariage [est] comme acquis » (44). Néanmoins, elle subit un choc en apprenant le mariage de Dave avec une fille de son rang. Pourtant, la liaison entre Maya et Dave est dès le départ teintée d'une zone d'ombre, car les deux tourtereaux n'appartiennent pas au même monde et viennent de deux castes différentes. Pour cette raison, Dave n'a jamais parlé de Maya à son père : « mon père ne sait rien de nous » (66). En revanche, les parents de Maya sont eux au courant de la liaison de leur fille avec Dave :

> Je sais qu'ils avaient secrètement envie que je l'épouse, moi, fille de rien du tout, et lui, fils d'un grand entrepreneur. Moi, hindoue de caste insignifiante et lui, brahmane. Moi et ma famille sans le sou. Dave et sa fortune colossale. Moi de Blue Bay et lui de Mahébourg. Ç'aurait

> été l'ascension sociale dont rêve mon père depuis des années. C'est pour cela qu'ils m'ont donné autant de liberté pendant ces trois années pour le voir (75-76).

L'anaphore « moi » met l'accent sur Maya et la situation économique de sa famille, sa position dans la hiérarchisation de la communauté hindoue et le lieu où elle habite. Dès le départ, les comparaisons établies par Maya entre sa famille et celle de Dave traduisent la distance qui existe entre leurs deux castes. Si d'un côté le secret est absolu, d'un autre côté c'est la transparence qui prime. De plus, la figure paternelle du côté de Dave renvoie déjà à une image puissante, imposante et ferme alors que Maya se décrit comme « fille de rien du tout ». Le contraste qu'elle établit entre elle et Dave met en évidence tous les facteurs qui les séparent. La distance qui existe entre eux est si difficile à combler que même leur entourage à l'hôtel exprime des doutes quant à l'aboutissement d'un mariage entre eux : « Ah, la malbar de Blue-Bay ! Pensait-elle se faire épouser ? Et par lui, fils de brahmane ! […] Mais, franchement, elle aurait dû s'en douter, non ? » (46). Pour ceux au courant de la liaison entre Maya et Dave à l'hôtel, il ne fait aucun doute que cette relation n'aurait jamais culminé sur un mariage. En effet, comme le mariage est une transaction familiale qui s'effectue entre les parents, des facteurs socio-économiques sont pris en compte lors des discussions afin d'assurer que les deux parties puissent bénéficier de cette alliance. Souvent, les futurs mariés n'ont aucun mot à dire ; sauf peut-être l'homme qui détient le pouvoir de choisir celle qui deviendra son épouse, comme Dave : « ma mère m'a montré une série de photos en me disant… Choisis celle que tu veux » (67). Au moment de marier son fils, la mère de Dave « fait sa première sélection : la bonne caste, l'argent, l'âge, la couleur de la peau » (67). Ces critères de « sélection » démontrent une certaine exigence quant au choix de la future mariée. Telle une marchandise

ou un objet, la femme est choisie non pas pour sa personnalité ou ses qualités, mais plutôt pour des attributs arbitraires rattachés à son apparence physique et son appartenance familiale. Dave avoue lui-même que le mariage n'implique aucun sentiment dans sa communauté : « il n'y a pas de mariage d'amour dans ma caste » (66). N'ayant jamais discuté de toutes ces implications, Maya est abattue lorsqu'elle apprend le mariage de Dave alors qu'ils sont ensemble depuis deux ans. Elle est révoltée et désillusionnée par cette trahison (62). Ayant compris qu'elle ne pourra jamais devenir la femme de son amant, elle met un terme à sa liaison.

Même si elle se libère de son amant, elle commence sa descente parce que sa haine se tourne vers la femme de celui-ci. Le bonheur de cette autre femme atteste de ses rêves détruits à elle. Elle ne peut accepter d'avoir été uniquement un objet que Dave a utilisé pour satisfaire ses désirs parce qu'il savait que leur union était impossible et qu'il ne pourrait aller à l'encontre de sa famille. Dans une tentative de s'opposer et de renier l'objectification de sa personne, Maya se transforme en sujet et décide d'agir. Pour ce faire, elle pénètre dans la demeure familiale de Dave et prend sa revanche sur sa femme en la tuant de sang-froid (122-124). La femme de Dave représente indirectement tous les rêves anéantis de Maya et ceux de sa famille. Si d'une part Maya était vraiment amoureuse de Dave, d'autre part sa famille voyait en cette liaison une possibilité pour elle de gravir les échelons sociaux. Le mariage de Maya aurait propulsé ses parents dans un univers qui leur était interdit à ce jour. En tuant celle qu'elle considère comme « l'autre » (122), c'est-à-dire sa rivale, Maya fait d'une pierre deux coups : elle se venge de son affront et en même temps elle se débarrasse de la cause principale de sa souffrance parce que depuis l'annonce du mariage de Dave, elle perd « la tête et a des envies

de meurtre et de chaos » (45). En passant à l'acte, Maya devient agent, car le meurtre symbolise son agentivité, même si elle est négative. Si son acte est condamnable et la transforme en meurtrière, elle prend sa revanche, lave son affront et se réhabilite à ses propres yeux.

***

Il est indéniable que la femme insulaire indianocéanique continue de vivre sous l'autorité masculine. Pourtant, le corpus à l'étude démontre une tendance qui se fait de plus en plus prégnante dans les romans contemporains : les personnages romanesques féminins ne se contentent plus de subir leur sort. En fait, les sujets féminins cherchent des moyens pour se révolter contre l'autorité patriarcale qui tend à diriger leur vie. La révolte féminine ne se résume plus en des actes subtils ou timides, puisque l'opposition féminine est dépeinte de manière audacieuse et s'attaque directement à la hiérarchie établie par le patriarcat. De cette manière, la femme insulaire indianocéanique démontre son rejet de l'autorité masculine et prend sa vie en mains. Dans le chapitre qui suit, nous mettons justement en exergue le choix du sujet féminin à la recherche de son bien-être, quitte à s'enfuir pour se protéger des atrocités découlant de la domination masculine.

Chapitre 3 : La fuite ou l'épreuve inévitable

Introduction

Dans *Éloge de la fuite* (1985), Henri Laborit aborde la question de la fuite physique ou psychologique, dernier recours quand toutes les autres issues pour résoudre des conflits ont échoué. Étant donné que l'être humain vit en communauté, il est contraint de partager son espace avec les autres membres faisant partie de son cercle social ou familial. Or, cette proximité débouche par moments sur des divergences qui peuvent dégénérer en affrontements, autant verbaux que physiques. Laborit préconise « [d']éviter l'affrontement, car de ce dernier surgira forcément une échelle hiérarchique de dominance » (17). Il paraît évident que lorsque la hiérarchisation entre en jeu, la relation de pouvoir se met aussi en place, et souvent c'est la loi du plus fort qui prend le dessus. Suivant cette logique, dans la relation entre l'homme et la femme dans l'espace indianocéanique, c'est souvent la figure masculine qui domine dans la cellule familiale. Étant donné que la femme se retrouve par moment en position de dominée, il ne lui reste que deux choix : se soumettre ou agir. Considérée comme un agir, la fuite s'avère le dernier recours auquel les protagonistes féminins du corpus à l'étude se soumettent consciemment pour tenter d'assurer leur protection et leur survie. Plusieurs raisons forcent ces femmes romanesques à s'enfuir. En premier lieu, nous avons la violence au sein du couple qui, en atteignant son apogée, force la femme à déserter le toit conjugal. Par exemple, dans le roman *Mon mari* de Nassur Attoumani, la protagoniste fait l'expérience d'une violence si extrême qu'elle choisit de mettre de côté ses croyances religieuses afin d'assurer sa survie. De plus, comme il existe plusieurs manières de fuir, la fuite à l'intérieur de soi est un autre moyen auquel les personnages féminins du corpus ont recours. Afin d'accéder à l'intériorité des

personnages, divers procédés sont mis à contribution, notamment le discours intérieur qui nous renseigne sur leur état d'âme. En effet, lorsqu'ils sont confrontés au mur de l'incompréhension et que leurs paroles n'ont aucun poids, les personnages féminins se réfugient à l'intérieur d'elles-mêmes, d'où elles portent un regard critique sur ceux qui les entourent. Par ailleurs, la fuite qui s'apparente à un départ représente l'espoir d'un renouveau pour le personnage féminin. La scission entre l'ici et l'ailleurs, surtout en ce qui concerne le départ de son pays, de sa ville et de sa communauté est hautement symbolique, puisqu'elle contient toutes les promesses d'un avenir meilleur. Pour appuyer notre analyse, dans cette partie, nous convoquons le schéma actanciel d'Algirdas Greimas[182] afin de déterminer l'aboutissement ou l'inassouvissement de l'agentivité de nos personnages féminins.

3.1 Les périls de la fuite

Pour les personnages féminins du corpus à l'étude, l'acte de fuir est périlleux. En effet, les conséquences découlant de cette initiative ne sont ni prévisibles ni envisageables, car « le risque est une menace insidieuse propre à ébranler toutes les certitudes sur lesquelles la vie quotidienne s'établit » (Le Breton 5). De toutes les façons, pour le sociologue David Le Breton, « le risque est au cœur de la condition humaine, il est la rançon du fait que chaque individu crée à chaque instant sa liberté, avec une lucidité inégale, mais parfois aussi avec une adversité inattendue, impossible à prendre en compte avant qu'elle ne survienne » (11). Ainsi, selon Le Breton, la prise de risque est intrinsèquement liée à l'essence même de la vie puisqu'elle surgit

[182] Consulter Algirdas Greimas. « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique ». *Communications*, vol. 8, no. 1, 1966, pp. 28-59.

quotidiennement et sous d'innombrables formes dans l'existence de l'être humain. Imprévisible, le danger est permanent et peut se révéler de manière inattendue. La survie de toute personne dépend alors de sa capacité à négocier avec les aléas découlant des vicissitudes de la vie au quotidien. Dès un jeune âge, l'enfant apprend le monde autour de lui en interagissant avec son environnement. Ce faisant, il expérimente avec les conduites à risque qui peuvent être source de danger. S'il parvient à franchir certains obstacles, il développe des compétences et acquiert la confiance en soi. Or, en grandissant, ce sont ces expériences vécues qui contribuent à la capacité de toute personne à effectuer des choix quand il ou elle se retrouve dans des situations inconnues, imprévisibles et inédites. Comme nous l'avons démontré plus tôt dans la Partie 2, la vie du sujet féminin dans les îles à l'étude dépend largement de la figure masculine dominante de son entourage. Or, la fuite établit une distance spatio-temporelle entre le sujet féminin et son entourage masculin. Dans la même foulée, la fuite symbolise de facto le rejet de l'autorité, car le mouvement du sujet féminin représente son affranchissement de l'emprise masculine. Si, à certains moments, le personnage féminin peut voir sa fuite couronnée de succès et retrouver la liberté, à d'autres moments c'est la mort qui est au rendez-vous. Pourtant, ces menaces ne dissuadent nullement les personnages féminins lorsqu'ils décident de revendiquer leur liberté au lieu de demeurer assujettis. Ainsi, les différentes formes de fuite démontrent leur capacité d'agir, ce qui finalement contribue à leur agentivité.

3.2 Solidarité féminine et fuite : pour une transmission de l'agentivité

Dans le roman comorien *Mon mari*, en dépit de sa situation précaire, la narratrice parvient à s'évader de Labatwara, le village où elle séjourne en compagnie de son mari pendant une

année. Loin de sa famille et entourée d'étrangers, la narratrice est au départ dépourvue de soutien familial. Elle se retrouve indéniablement en position de vulnérabilité puisqu'elle est à la merci de son mari. En nous appuyant sur le schéma actantiel de Greimas, il nous est possible de démontrer comment la solidarité féminine se met en place pour que la fuite de la narratrice aboutisse. Sans le concours des autres femmes dans la vie de la narratrice, cette dernière n'aurait jamais pu mener à bien son plan de s'arracher à l'emprise de son mari. Épaulée de l'adjuvante Halima M'sa, la narratrice aspire à retrouver la liberté et à repartir dans sa famille. Ce désir de s'émanciper de l'emprise de son mari et de se libérer représente l'objet de sa quête. Rappelons que la narratrice est une femme soumise au début de son mariage. Après son arrivée à Labatwara, en plus d'être violentée, elle est complètement abandonnée par son mari (90). Son amie Halima M'sa et le mari de cette dernière sont ceux qui lui portent secours dans son désarroi (90-91). Forcée de se soumettre à la loi du silence (91, 127), la narratrice éprouve de la peine à se confier à Halima M'sa au départ : « ce n'est pas facile de se confier à une étrangère » (100). Mais l'amitié qui se développe entre les deux femmes devient sa planche de salut par la suite : « Halima M'sa est la seule personne sur qui je puisse compter, à tout instant » (100). Étant donné que ce n'est qu'un « mur mitoyen en carton qui sépare en deux la case » (84) où résident la narratrice et Halima M'sa, il n'est pas difficile pour sa voisine d'entendre et de deviner ce qui se passe à côté. En prenant les devants pour confronter la narratrice à sa véritable situation, Halima M'sa devient à la fois adjuvante et agent. Elle agit dans l'optique de changer la vie son amie parce que, selon elle, si la narratrice continue de vivre aux côtés de son mari, elle finira par trouver la mort. Elle tente alors de provoquer des changements sociaux, car elle sait qu'une femme ne devrait pas être celle à déserter le toit conjugal. Rappelons que

seul l'homme détient le droit de la répudiation en Islam.[183] De plus, une femme qui n'a pas de mari est mal vue dans la société comorienne (90). Mais, Halima M'sa rejette ces croyances et incite son amie à ne pas se conformer aux préjugés sociaux afin de se protéger. Dès lors, à travers son acte elle transmet son agentivité à la narratrice, car cette dernière est forcée de reconnaître sa situation précaire. Par exemple, Halima M'sa lui fait une remarque qui la « laisse sans voix » (106) : « seule une créature possédée peut partager son existence avec un compagnon si peu compréhensif » (106). Sans bousculer son amie, Halima M'sa fait appel à l'euphémisme pour aborder la question de brutalité dans le couple de la narratrice. Cette technique lui permet d'aborder un sujet épineux sans heurter les sentiments de son amie. Ainsi, elle atténue ses propos pour ne pas blâmer son amie ou son mari directement. Halima M'sa compare la narratrice à une « créature possédée ». Ce faisant, elle insinue que cette dernière ne fait preuve d'aucun discernement entre ce qu'elle peut tolérer et l'intolérable. De plus, elle ne condamne pas directement son amie, car elle sous-entend que c'est sous l'effet de la possession qu'elle agit ainsi. Une créature possédée se retrouve sous l'emprise de la magie ou autre forme de sorcellerie, et ne peut exercer la clairvoyance requise pour réfléchir sur soi. Cette croyance superstitieuse est courante dans les îles comoriennes, où la population locale, tout en étant de foi islamique, n'hésite aucunement à recourir à la sorcellerie. La présence des sorciers et des djinns est partout dans la société comorienne. La foi religieuse et le pouvoir surnaturel se côtoient et s'allient pour venir en aide aux personnes se trouvant dans la détresse.[184] En

[183] Voir plus à ce sujet dans *Le Coran*. Traduit par Malek Chebel, *op. cit*., pp. 613-615.
[184] Pour plus au sujet de la magie aux Comores, consulter l'article de Mohamed Said Assoumani intitulé « Les formules magiques, médicinales et divinatoires des devins-guérisseurs comoriens ». *Ya mkobe*, no. 11, 2005, pp. 15-30. http://www.cndrs.km/Yamkobe_11_VF.pdf#page=15.

choisissant de ne pas faire allusion directement aux vicissitudes de la narratrice, Halima M'sa l'encourage toutefois à trouver une autre voie.

Par ailleurs, les attaques contre le mari, Mwin Sodoro, sont subtiles aussi. En effet, Halima M'sa le décrit comme quelqu'un de « si peu compréhensif » (106). Elle ne fait pas état du comportement abusif et violent de Mwin Sodoro directement. Encore une fois, si l'usage de l'euphémisme sert à atténuer les propos de Halima M'sa, le procédé met aussi en évidence le comportement inacceptable de Mwin Sodoro envers sa femme. Grâce à l'initiative de son amie, la narratrice est forcée de se rappeler des leçons apprises de sa grand-mère avant son mariage (106) et de méditer sur sa situation. Selon Albert Bandura, « dans leurs transactions quotidiennes, les gens analysent les situations auxquelles ils sont confrontés » (16). Si au début la narratrice demeure enchaînée aux coutumes comoriennes et ne peut envisager d'aller à l'encontre de son mari, les mots de son amie la poussent dans une autre direction : « sans Halima M'sa, je pense que je n'aurais peut-être jamais pris conscience des astuces dont Mwin Sodoro use à mon encontre » (92). Elle se rend compte que son mari la manipule et utilise différents moyens pour la contrôler. À titre d'exemple, au début il fait usage des subterfuges amoureux pour décevoir la narratrice et par la suite il s'appuie sur la religion et l'assujettit en évoquant « la menace d'une répudiation » (91). Dès lors, il est évident que les conversations entre les deux femmes favorisent le début d'agentivité de la narratrice puisqu'elle commence à considérer le comportement de son mari sous un angle différent. Par conséquent, elle envisage « des lignes de conduite alternatives » (Bandura 106) pour se protéger de son mari violent.

Ayant perdu toutes ses illusions naïves sur le mariage, ses pensées la rapprochent des membres de sa famille qui lui vouent un amour inconditionnel. Elle comprend maintenant pourquoi Zulzilati, sa sœur, lui a à maintes reprises reproché de tolérer son mari abusif (136-137). Mais, croulant sous les préceptes religieux, la narratrice ne parvient pas à dévoiler ses malheurs conjugaux à sa famille au début de son mariage : « les paroles de Zulzilati me perturbent. Mais je ne peux rien dire, rien entreprendre. Tout ce que mon maître coranique nous a appris à propos de l'enfer me tétanise, à tel point que jamais l'idée de désobéir à la religion n'ose m'effleurer. […] Je souffre en silence. » (137) Le poids de la religion et la peur de l'enfer sont si intenses chez la narratrice que l'idée de s'opposer aux leçons apprises ne lui effleure même pas l'esprit au début de sa vie conjugale. La répétition de « rien » met l'accent sur l'incapacité de la narratrice d'agir pour dénoncer son mari violent. Cette idée est renforcée par la présence du verbe « tétaniser » qui suggère que la narratrice est pétrifiée à l'idée de prononcer des paroles ou d'entreprendre des actes qui pourraient trahir le désespoir dans lequel elle se trouve. Elle demeure incontestablement figée sous l'emprise religieuse et maritale. Pourtant, son séjour à Labatwara lui permet de comprendre que sa sœur a tenté de la protéger contre la violence de son mari depuis Sohowa. Comme ses pensées la ramènent inéluctablement vers sa famille, elle prend conscience de la stabilité dont elle a joui durant son enfance, et ce, jusqu'à son mariage : « dans des visions récurrentes, je revois mon père qui regagne le village suivi de son cheptel de cabris, une corbeille de provisions sous son aisselle » (99). L'image de son père entouré de ses « cabris » et portant la « corbeille de provisions » est signe d'une opulence qui contraste sciemment avec la misère à laquelle elle est désormais réduite. De plus ces images représentant la paix et la quiétude associées à la vie pastorale

s'opposent à la dureté de la vie « faite de rancœur, de faim, de honte » (91) de la narratrice. Se languissant de sa famille et du bonheur perdu, elle veut rentrer chez elle. Rappelons aussi que selon Edward Saïd « passé et présent s'éclairent mutuellement » (38). Dans cette optique, le présent ne peut être vraiment compris qu'en le liant avec le passé. À Sohowa, sa famille l'entoure de beaucoup d'amour et d'affection, et elle est même la préférée de sa grand-mère (12). En revanche, à Labatwara, la narratrice vit dans l'angoisse perpétuelle de subir des « représailles » et « l'obsession d'être frappée » sans aucune raison (92) par son mari. La rétrospection de la narratrice la confronte à un présent sombre et décourageant. L'abattement se lit dans son comportement :

> Il m'arrive de passer une journée entière les joues et le menton coincés entre les doigts et les paumes des mains, les coudes échoués sur les genoux. Les larmes fixées sur mon sort, sans entendre aucun chant d'oiseau, sans voir le temps qui rétrécit puis étire mon ombre, je n'arrive même plus à me gratter la tête. Dans les moments les plus sombres de ma déchirure, mon cœur navigue entre la démoralisation et l'envie de me reprendre en charge (99).

Complètement perdue, elle contemple sa vie qui va à la dérive. Elle est tellement anéantie par sa condition qu'elle est frappée d'inertie et passe sa « journée » perdue dans ses pensées. Son désarroi est si immense qu'elle perd contact avec la réalité et ne voit pas passer le temps. La seule certitude qu'il lui reste demeure la présence de Halima M'sa à ses côtés : « Halima M'sa est toujours à mes côtés » (99). Grâce à cette présence féminine, « l'envie de [se] reprendre en charge » (99), si furtive soit-elle, demeure ancrée au fond de la narratrice. C'est en effet ce désir qui va se préciser au fil des jours, culminant ultimement dans la fuite de la narratrice : « afin de me libérer du joug du propriétaire du sac en cuir, c'est dans la fuite que je réussis mon coup de maître » (105). Remarquons toutefois que cette fuite ne s'élabore pas d'un seul coup.

En effet, comme la situation de la narratrice « ne cesse d'empirer » (170), son amie l'aide à traverser les moments difficiles :

> Sur les conseils de ma confidente Halima M'sa, j'échafaude plusieurs plans d'évasion dans mon cerveau. Ils avortent les uns après les autres. Il y a toujours une faille : je l'aime, malgré tout. Et dans mon cœur de femme, je caresse l'espoir incertain qu'il redeviendra comme avant, le syndrome de la quarantaine dépassée (170).

Le déterminant quantitatif « plusieurs » dans la citation ci-dessus démontre que la narratrice met en avant de nombreux plans de fuite. Toutefois, il est clair que tous les plans de fuite échouent et tombent à l'eau. Elle reconnaît qu'elle est la cause principale de tous ces échecs, car son amour pour Mwin Sodoro l'empêche de mener à terme ses projets. Elle garde l'espoir de sauver son mariage et de retrouver l'amour de son mari. Mais, la présence de Halima M'sa à ses côtés s'avère cruciale. Elle soutient la narratrice et lui permet de regarder la vérité en face sur l'échec de son mariage. De cette manière elle remplit son rôle en tant qu'adjuvante parce que c'est elle qui aide la narratrice dans sa quête : « grâce au soutien moral de Halima M'sa et de son mari, je supporte la vie comme je peux. J'aspire à ma liberté » (173). Celle qui se soumettait aux caprices du mari dominant au début de son mariage, considère désormais se libérer de l'emprise maritale. Le verbe « aspirer » traduit le désir de la narratrice de provoquer des changements à sa situation actuelle et de retourner dans un endroit plus sécurisant pour elle, en l'occurrence dans son village natal et dans sa famille. Pour Albert Bandura la capacité de réfléchir sur soi est primordiale pour un agent :

> une personne est agent quand elle réfléchit sur ses propres expériences et exerce une influence sur elle-même aussi bien que quand elle exécute un comportement. Dans l'approche sociocognitive, le soi n'est pas divisé entre objet et agent ; il faut plutôt considérer que

> l'individu est simultanément agent et objet, par la réflexion sur soi et l'influence sur soi (16).

Selon cette affirmation de Bandura, la narratrice possède tous les attributs qui permettent de la considérer comme agente. Ainsi, avec l'aide de son amie elle parvient à analyser sa situation actuelle et réfléchit sur la manière dont elle pourrait provoquer sa fuite. De cette manière, elle se transforme en agent.

Toutefois, la fuite de la narratrice se concrétise quand Halima M'sa découvre « une vilaine cicatrice » sur son crâne. Elle l'exhorte à fuir son mari :

> Ma sœur ! Tu dois fuir, rejoindre ton village et partager tes instants de bonheur avec tes parents. Ne sois pas suicidaire ! Cet homme finira par te briser un membre. Il te rendra peut-être handicapée à vie. S'il te plaît, profites-en pendant que tes jambes peuvent encore transporter ton corps (177).

Pour renforcer le lien de proximité et établir une confiance entre elle-même et la narratrice, Halima M'sa l'appelle sa « sœur ». Le lien de sororité que Halima M'sa établit avec la narratrice lui permet de présenter les différentes éventualités afin d'encourager son amie à sauver sa peau. Les verbes devoir et pouvoir au présent de l'indicatif, traduisent l'état actuel dans lequel la narratrice se retrouve et montrent qu'elle est toujours capable d'effectuer des changements à sa situation. Si dans le moment présent la narratrice est toujours en bonne santé, néanmoins le danger rôde autour d'elle. Toutefois, rien n'est garanti en ce qui concerne le futur. Les incertitudes liées au comportement de son mari et sa soumission personnelle pourraient avoir des conséquences graves. Dès lors, les conseils de Halima M'sa renforcent le rôle de ce personnage comme adjuvante parce qu'elle pousse intentionnellement la narratrice dans sa quête. La ponctuation, surtout les points de suspension, dénote les interruption

fréquentes de Halima M'sa : « je ne peux pas. Nos coutumes… », « que diront les… », « c'est le père de ma fille » (177). Elle ne laisse pas la narratrice finir ses phrases, car tous les arguments qu'elle met en avant sont en fait des excuses pour continuer une telle vie. Halima M'sa s'inquiète pour le bien-être de son amie et celui de sa fille (177). Pour cette raison d'ailleurs, elle réfute tous les arguments de la narratrice, que ce soit sur la religion ou la médisance, et lui fait entrevoir la réalité selon ses expériences (178). Selon Philippe Breton, « l'argumentation appartient à la famille des actions humaines qui ont pour objectif de convaincre […] et de mettre en œuvre un raisonnement dans une situation de communication » (3). Face aux arguments irréfutables de Halima M'sa, la narratrice ne peut qu'abdiquer et prend finalement « conscience qu'Allah a doté chaque femme d'un esprit et d'une volonté qui lui permettent de s'accrocher au gouvernail de sa destinée » (179). Sans heurter la croyance de la narratrice, Halima M'sa lui fait comprendre que ce sont les hommes qui utilisent la religion pour instiller la peur au fond des femmes. Elle lui donne l'exemple « du Prophète » (178) pour lui démontrer que fuir n'est pas contraire à la religion (178). Remarquons qu'au départ, la narratrice est convaincue que son salut réside dans l'obéissance à son mari : « la religion […] m'oblige à me soumettre corps et âme à mon mari et la coutume […] m'interdit de me réfugier dans le célibat » (104). Elle demeure sous la croyance qu'elle ne peut pas passer à l'action. Donc, fuir aurait été contraire à son devoir de femme selon la religion. Son discours révèle aussi le poids « de la coutume » où la femme célibataire, ou plutôt sans mari, est mal vue dans la société comorienne. Mais, par la suite, convaincue et rassurée que son devoir religieux est de se protéger avant tout, la narratrice confie sa fille à son amie et déserte le toit conjugal.

3.3 Fuir pour survivre

David Le Breton affirme que l'être humain est programmé « depuis l'œuf fécondé » à maintenir sa structure biologique et ses fonctionnements dans le but de rester en vie (6). Pourtant, par moments des évènements surviennent dans la vie et mettent en péril la survie même de l'être humain. Dans la région indianocéanique, l'existence de la femme est intrinsèquement liée à son entourage et à la société dans laquelle elle évolue. Comme la domination masculine est présente dans les interstices du tissu social, le sujet féminin ne dispose pas d'une grande liberté d'action puisqu'il est opprimé par cette autorité. Par ailleurs, lorsque la condition entourant la survie même de la femme se dégrade, il n'est pas étonnant de la voir rejeter toutes les valeurs et les convictions inculquées pour revendiquer sa liberté, quitte à mettre sa vie en péril. Au début du roman *Mon mari*, la narratrice se montre sous l'image de l'épouse vertueuse obéissant à tout ce que lui intime sa famille avant le mariage, et à son mari après (23, 31, 42, 47, 53, 54, 60). Selon Pierre Bourdieu, le travail de socialisation apprend aux femmes « les vertus négatives d'abnégation, de résignation et de silence » (55). Pour cette raison, il leur est difficile de se soustraire à cette forme de pensée, parce qu'en allant à l'encontre de ces valeurs dites féminines, les femmes se sentent coupables de déroger à leurs responsabilités vis-à-vis de la famille, de la société ou même de la religion. Pourtant, lorsque la narratrice de *Mon mari* analyse logiquement sa situation après le mariage, elle réalise qu'elle ne pourrait plus continuer à demeurer aux côtés de son mari abusif. Il ne lui reste plus qu'une seule éventualité : celle de se libérer (61). Peu importe le moyen qu'elle va choisir pour entreprendre cet acte, elle sera obligée d'enfreindre les codes religieux prescrits. Par conséquent, elle sera condamnée à la « répudiation » (61). La narratrice concède que sa situation est précaire et que son mariage est

voué à l'échec parce qu'elle est « le réceptacle de […] sautes d'humeur » (61) de son mari et sa « vie de couple arrive à terme » (61). Cependant, contrairement à sa mère, elle refuse de demeurer enchaînée à son mari. En analysant les différents énoncés de la narratrice et de sa mère, il est possible de voir le contraste dans leur discours par rapport à l'ordre social établi. Antagoniques, leurs discours dénotent une approche dissemblable envers la vie. Ainsi, même si le père de la narratrice est marié à sa mère, cela ne l'empêche pas d'avoir plusieurs autres épouses (27). Sa mère ne s'est jamais rebellée contre cette situation et accepte toujours son mari à son retour. La naissance de ses dix enfants témoigne de sa soumission (127). Or, même si la figure maternelle se pose comme un modèle féminin à suivre, la narratrice rejette cette image de la femme idéale. Contrairement à sa mère qui se résigne à accepter son sort, la narratrice s'oppose à la violence de son mari en s'enfuyant de son domicile pour regagner son village natal. À son retour de Labatwara, elle ouvre son cœur à sa mère et partage son secret en espérant trouver le réconfort maternel : « après le départ de Halima M'sa, j'explique à maman avec quel genre de mari je partage ma vie » (127). Cependant, elle ne reçoit guère la compréhension à laquelle elle s'attend de la part de celle-ci. Cette dernière ne se range pas de son côté :

> grand-mère m'a répété tout ce que tu as enduré ces derniers temps. Mais ton père non plus n'est jamais à la maison. Si chaque fois qu'il m'agresse, visite mes coépouses ou se remarie dans un autre village, je faisais une fugue comme toi, aucun de tes dix frères et sœurs ne serait venu au monde (127).

Ce discours témoigne de la prise de position maternelle. Même si elle est au courant de tout ce que sa fille a subi aux mains de son mari avant sa fuite, la mère de la narratrice montre sa désapprobation quant à son comportement et ses agissements. Elle compare Mwin Sodoro à

son mari en insistant sur la locution négative : « ton père non plus n'est jamais à la maison ». Ce faisant, elle démontre que l'absence du mari de la maison est une chose commune et même son père se conduit de cette manière. Pour elle, il est donc normal que sa fille prenne son mal en patience et attende le retour de son mari. En outre, même si sa mère se fait agresser, elle ne peut rien faire contre son mari polygame. Disposant de la liberté d'avoir d'autres épouses, il peut facilement répudier sa femme si cette dernière s'oppose à ses autres relations. La femme comorienne est ainsi enfermée dans les relations maritales où elle demeure sous la menace d'être rejetée si elle ose s'opposer à la décision de son mari. Pour cette raison, la mère de la narratrice affirme que la fugue n'est pas la solution aux problèmes de la femme. Selon elle, « ce sont la patience et le pardon qui donnent à la femme ses lettres de noblesse » (127). À travers l'expression « si je faisais une fugue comme toi », la mère établit une comparaison négative et sans appel entre elle-même et sa fille pour bien mettre en évidence qu'elles ne se ressemblent pas et qu'elle désapprouve le choix de sa fille. Pour la mère de la narratrice, sa fille n'est plus une enfant. Elle devrait se comporter comme toutes les femmes et accepter son sort avec résignation : « Ma fille ! Il est grand temps que tu grandisses, toi aussi » (127). La forme exclamative met en évidence l'autorité de la mère sur sa fille et qu'elle lui ordonne de ne plus continuer de se comporter comme une enfant. À travers cet énoncé, la mère insinue qu'après le mariage, la femme perd toute identité et visibilité parce que grandir signifie aussi vivre dans la soumission totale du mari. La femme n'existe que par rapport à son statut de femme mariée dont la tâche la plus louable consiste à donner naissance aux enfants de son mari. Sans la patience de sa mère, « aucun [des] dix frères et sœurs [de la narratrice] ne serait venu au monde » (127). La fierté de la mère de la narratrice repose donc sur le nombre

d'enfants qu'elle a mis au monde, sur sa tolérance envers son mari polygame et violent. À travers ses mots, il est évident qu'elle encourage sa fille à répliquer ce modèle (127).

Or, la fuite de la narratrice témoigne de son désir de ne pas suivre l'ordre établi si c'est au détriment de sa santé et de son bien-être, même si sa mère lui dit le contraire. La fuite met en exergue le courage de la narratrice de s'élever contre le diktat patriarcal, qui par le biais de la « mère patriarcale » (Havercroft 95) tente d'imposer la soumission aux jeunes femmes. Dans l'optique de changer le cours de sa vie, la narratrice n'hésite nullement à fuir pour se protéger parce qu'elle « prend conscience que [sa] santé est plus importante qu'une union sans avenir, sans bonheur, sans amour » (61). Cette fuite traduit tout le symbolisme associé à la fugue : refuser ce qui est offert, tourner le dos aux conditions d'une vie oppressante, rejeter la domination masculine et démontrer que les voies ne sont pas fermées pour une femme après le mariage. La fuite signifie aussi qu'elle valorise sa vie parce qu'elle ne se soucie plus si son mari la « quitte définitivement ou pas » (61). L'évasion de la narratrice établit une scission dans la temporalité du récit : une vie avant la fuite et une autre après. Si la vie avant la fugue appartient au passé et ne peut aucunement être changée, celle du présent et celle du futur lui appartiennent. Elle est la maîtresse de sa destinée et peut suivre la voie qu'elle désire. Ce faisant, elle se pose désormais comme agente puisqu'elle fait preuve de la force nécessaire pour renverser la norme et effectuer des changements sociaux. Barbara Havercroft affirme que l'agentivité réside dans la capacité du sujet d'effectuer des « changements politiques et sociaux » (94). Nous nous intéressons ici aux changements sociaux pouvant découler de l'agissement de la narratrice par rapport à l'ordre établi. Comme nous l'avons vu plus tôt, dans

la société comorienne, c'est le mari qui détient le pouvoir de la répudiation. En revanche, la narratrice subvertit cette autorité dans son couple, car c'est elle qui déserte le toit conjugal sans le consentement de son mari. Celle qui a subi maintes formes d'humiliation renverse la donne et humilie son mari à son tour en choisissant de fuir le toit conjugal. Dans la même foulée, elle rejette son mari et va à la conquête de sa liberté. Ignorant de tout ce qui se passe derrière son dos, le mari ne peut exercer son pouvoir pour réduire sa femme à l'obéissance par la menace de la répudiation ou de la violence. En fin de compte, c'est lui qui devient la risée, car il n'a pu subjuguer sa femme. Désormais, la survie de la narratrice, ainsi que son existence, ne dépendent plus de lui. Mwin Sodoro est vaincu par la force et la ténacité de sa femme qui se transforme en agent.

3.4 Fuir à l'intérieur de soi : se réfugier dans l'imaginaire

La fuite peut être caractérisée par un mouvement du corps dans l'espace qui nous entoure. Il y a alors un déplacement physique qui s'effectue où le fuyard abandonne un endroit pour se réfugier ailleurs. Alors que cette mouvance est possible pour certaines personnes, par moments la femme indianocéanique est retenue prisonnière physiquement à tel point que tout déplacement est inimaginable, voire impossible. Selon Henri Laborit, certaines personnes « utilisent les drogues dites 'psychogènes' », « la psychose », « le suicide » ou encore « la navigation solitaire » (8) pour fuir le monde autour d'eux. Toutefois, ces modèles ne sont pas les seuls paradigmes de fuite. En effet, selon Laborit, « il y a peut-être une autre façon encore de fuir dans un monde qui n'est pas de ce monde, le monde de l'imaginaire » (8). Le monde de l'imaginaire est un monde intime, fermé, n'appartenant qu'à celui qui le crée. Alors que dans

l'espace de l'océan Indien, toutes sortes de restrictions sont imposées sur la femme indianocéanique, elle ne peut donner libre cours à ses désirs et fantasmes que dans le monde imaginaire intime. Laborit affirme que « dans ce monde on risque peu d'être poursuivi » (8). En effet, comme nul autre que le sujet ne peut avoir accès à ce monde de l'imaginaire, celui-ci dispose de toute la liberté voulue. Il peut alors accéder à une sphère qui lui est normalement interdite dans la vie réelle. Il a alors la possibilité de créer le monde auquel il aspire tout en le peuplant de la présence de celles et ceux qu'il recherche sans avoir à justifier son comportement ou à se soumettre à la domination d'autrui. La « gratification imaginaire » (8) procure au fuyard un sentiment de sécurité étant donné que peu importe la dureté de son existence où règne « le principe de réalité, la soumission et la révolte, la dominance et le conservatisme » (8), il lui est possible de garder intacts ses rêves lors de ses évasions oniriques. Durant ce moment de scission d'avec le monde réel, le fuyard s'octroie un répit d'où il peut se libérer du « caractère anxiogène » (8) de son entourage immédiat. Ainsi, dans son monde imaginaire, il peut se laisser aller à ses fantasmes les plus fous, car ils sont inaccessibles et « hors d'atteinte des groupes sociaux » (8).

Les romans *Le voile* et *Pagli* mettent en exergue des protagonistes qui ont recours à la fuite à l'intérieur d'elles-mêmes pour ne pas avoir à affronter les blessures que leur infligent leurs entourages. Ainsi, lors de son jeûne, Anjali s'évade de la dure réalité et se « [replie] de plus en plus à l'intérieur » (121) d'elle-même. Ce faisant, elle se coupe à la fois du monde qui l'entoure et de son corps afin de dompter la douleur qu'elle porte au fond de son être. Quant à Daya, ayant refusé de développer de véritables liens avec son mari, Daya n'a rien de commun avec

lui. Pourtant, elle est assoiffée d'amour et désir ardemment la présence d'un homme à ses côtés. Cet homme se révèle sous l'image de Zil. Mais, la relation entre Daya et Zil est frappée d'interdictions liées aux appartenances ethniques différentes des deux amants. Daya ne peut vivre son amour au grand jour de peur des répercussions potentielles sur sa personne. En revanche, comme nul ne peut contrôler ses pensées remplies de rêves, elle s'y réfugie pour combler son manque. Pour Jean-François et Evelyne Kee Mew, « l'espace du rêve permet d'oublier les violences subies et de vivre dans un monde parallèle » (114). Par exemple, dans sa chambre, elle fait semblant de dormir et laisse vagabonder son esprit qui la mène inéluctablement vers Zil. Son bonheur se lit sur son visage même si elle prétend dormir : « mes lèvres s'entrouvrent pour dire ton nom et elles sont obligées de sourire pour le prononcer : Zil zil zil. J'ai envie d'y entrer comme une semence dans une terre labourée » (49). L'évocation de son amant lui procure un bonheur si intense qu'elle se départ de toute attitude d'hostilité pour savourer cette présence imaginaire. Son sourire trahit la joie et l'euphorie qu'elle ressent lors de son errance mentale en prononçant le nom de son amant : « Zil zil zil » (49). Ce comportement contraste vivement avec ses sentiments à l'égard de son mari. Quand ce dernier tente de lui parler, elle lui « tourne le dos » (49) dans son lit. Cet acte effronté symbolise son sentiment de rejet envers son mari et lui signifie en même temps son indifférence à sa présence. En revanche, elle utilise son imagination pour faire perdurer la présence illusoire de son amant dans la chambre du couple :

> je pense à toi. Toi qui viens de m'arriver comme une évidence. Porte grande ouverte sur ton âme joyeuse, prêt à m'y prendre comme dans un refuge et à me donner vie, à me nourrir au bouche à bouche parce que tu me sais paralysée et estropiée et que toi seul peut me guérir et me rendre à moi-même (49).

Cet extrait révèle la puissance de l'évasion mentale de Daya à travers le verbe « penser ». Elle parvient à occulter la présence de son mari dans sa chambre pour trouver « refuge » auprès de son amant. Alors que la présence du mari est tangible, celle de son amant est illusoire et éphémère. Mais, cela n'empêche nullement Daya de s'évader dans ses rêves et d'inventer la vie telle qu'elle la veut et s'y tailler un vaste territoire gratifiant. En effet, à l'affût de ses rêves irréalisables, Daya invente son monde :

> Visage collé au mur, je le rêve. Je le suis du doigt sur les aspérités du ciment. J'y dessine sa vie. Je suis son tributaire. Il est seul, il est deux, multiple ou prisonnier, mais non, la prisonnière c'est moi, lui il est libre, allé bien au-delà de ses monstres. Quel âge a-t-il ? Il est jeune encore, si sombre de peau que la lune le soir doit s'y réfléchir, si matelassé que rien qu'à le toucher, on a envie de dormir comme un enfant sans rien craindre et même si un cauchemar survient, tu seras là pour le sourire et tu seras là pour ta main calme et guérisseuse, et tu m'obligeras par la chair à oublier mon cerveau qui me démange, tu me forceras d'être là au lieu d'être toujours ailleurs et absente, tu m'interpelleras et tu m'appelleras, les doigts impérieux sur ma peau, et je ne pourrai plus jamais, jamais fermer les yeux parce que tu m'obligeras à te regarder toujours, même aux moments les plus vrais (49).

À travers sa capacité de réfléchir, d'effectuer le choix d'avoir une double vie imaginaire où elle fait fi de son statut de femme mariée hindoue pour invoquer la présence de son amant, Daya se pose certes comme agent. Si dans la vie réelle elle est « paralysée et estropiée » (49) et ne peut bouger parce qu'elle est enchaînée de toute part par les coutumes et valeurs ancestrales pesantes, dans ses rêves Zil représente son sauveur, celui qui a la capacité de la rendre à la vie. Il est le seul à pouvoir lui prodiguer la sécurité et l'amour dont elle a besoin pour s'ancrer dans un endroit et vivre sa vie telle qu'elle aspire. Si, après le viol, Daya se ferme complètement sur elle-même, sa rencontre avec Zil lui permet de reprendre confiance et de voir un homme sous un autre visage que celui d'un agresseur comme son mari. Pour cette

raison, elle se bat pour être avec cet homme qui à travers sa « main calme et guérisseuse » (49) la réconforte et panse ses blessures passées. En s'inventant ce monde imaginaire, Daya démontre son agentivité parce qu'elle se crée un refuge où vivre son rêve. Toutefois, son agentivité reste au stade de l'inassouvissement, car si elle a la capacité d'entrevoir une autre vie en pensée, néanmoins, ce rêve est illusoire et irréalisable dans la vraie vie.

3.5 La quête de la liberté : une agentivité inassouvie

La liberté est un droit fondamental que tout individu aspire à posséder afin de mener sa vie à sa guise. Pour Jean Harivel « les libertés individuelles sont celles qui touchent la vie privée et la personne d'un individu, et dont il use et abuse seul » (13). Ainsi, chaque personne devrait disposer d'une certaine autonomie par rapport à sa personne et choisir sa voie. Si, comme nous l'avons vu, les sociétés insulaires de l'océan Indien sont largement réglementées par le système patriarcal, les romans du corpus à l'étude nous renvoient une autre image de la femme insulaire indiaocéanique où cette dernière fait parfois appel à sa capacité d'agir pour prendre des décisions pouvant la libérer du joug masculin. Ce désir d'émancipation trahit dès lors l'espoir qu'elle nourrit de conquérir sa liberté et de vivre une vie meilleure.

Le roman comorien *Anguille* est un récit avant-gardiste, puisqu'il met en exergue une protagoniste possédant une force de caractère inouïe chez la femme comorienne parce qu'elle rejette les diktats patriarcaux. En effet, Anguille s'oppose insidieusement aux ordres de son père pour vivre l'amour avec son amant, Vorace. À la suite de cette relation, Anguille se retrouve « enceinte » (194) : « trois jours s'étaient écoulés et je ne m'étais rendu compte qu'il y avait quelque chose encore qui n'allait pas bien, je n'avais pas mes menstrues » (193). Elle

se rue alors chez Vorace pour l'en informer. Comprenons que la situation dans laquelle se trouve Anguille est périlleuse, car elle n'est pas mariée et son père l'a à maintes reprises mise en garde contre un comportement qui pourrait ternir leur réputation. Or, même si cette grossesse n'est pas intentionnelle, logiquement, Anguille s'attend à trouver un soutien chez le père de son futur enfant. Quand elle comprend qu'elle ne peut compter sur le support de Vorace, Anguille prend seule la décision de ne pas avorter son enfant. Prenant la responsabilité de ses actes, elle assume les conséquences de sa liaison avec Vorace et décide de donner une chance à son enfant : « j'aime cet être » (206). De cette manière elle se révèle sous l'image d'une agente ayant la capacité de prendre ses décisions par elle-même. Alors que la grossesse hors mariage est perçue comme un déshonneur dans la société comorienne (232), Anguille s'oppose à cette perception et veut garder son enfant à tout prix : « j'étais enceinte et je voulais que personne ne le sache, je ne voulais pas non plus avorter, je balayais cette idée-là d'un coup de revers chaque fois qu'elle me passait par la tête » (205). En analysant sa situation rationnellement, elle assume toute sa part de responsabilité dans cette grossesse. Elle ne cherche aucunement à blâmer autrui pour ce qu'elle a fait et rejette l'idée d'avoir « recours à des méthodes abortives » (206), car pour elle ce n'est pas une solution. Elle refuse de se laisser dominer par la peur des médisances ou du jugement des autres lorsque sa grossesse sera évidente. Anguille cherche avant tout à être la seule personne à décider de la tournure : personne « ne pouvait en aucun cas changer ma liberté d'exister et de choisir mes roches » (206). Contrairement à Vorace qui abandonne Anguille lâchement, cette dernière ne veut pas se faire passer pour une victime : « ça ne sert rien de jouer la victime par exemple, comme le font certaines filles, jamais je ne me ferai passer en aucun moment pour une victime » (205).

Le discours intérieur d'Anguille démontre qu'elle est parfaitement consciente de la situation des jeunes filles aux Comores. Ainsi, il n'est pas étonnant que certaines jeunes Comoriennes se laissent séduire par de beaux parleurs tels que Vorace, et se posent comme victime par la suite pour ne pas faire face au courroux de la famille et de la société. Faisant preuve de maturité et de discernement Anguille ne veut pas être perçue comme « victime » (205), car cela lui ôterait sa liberté de choix. Après avoir choisi sa voie et goûté à l'interdit, Anguille ne veut pas reculer en accusant son amant de tromperie, parce qu'elle veut que sa part de responsabilité soit reconnue dans sa grossesse. La réaction d'Anguille la démarque très fortement de l'image archétypale de la jeune fille devant se soumettre à l'autorité masculine. Ainsi, lorsque son père la répudie et lui demande de quitter le toit familial en découvrant sa grossesse (230), Anguille ne se laisse pas intimider. Au contraire, elle saisit cette opportunité pour prendre sa destinée en mains en quittant la demeure familiale : « me voilà libre comme l'air, on m'avait laissé enfin la bride sur le cou, je devais connaître ma destination » (235). La prochaine destination d'Anguille se révèle être « Mayotte » (238), la terre de toutes les promesses et d'un avenir meilleur. Après avoir vendu la bague que lui avait donnée Vorace, elle se paie le voyage vers Mayotte. Elle occulte tous les dangers que représente un tel périple en kwassa-kwassa.[185] Bien qu'étant âgée de seulement dix-sept ans, Anguille est prête à relever tous les défis qui se présentent devant elle pour se forger un avenir meilleur. Surmontant toutes ses frayeurs liées à sa situation de future mère célibataire qui ne lui réserve que le déshonneur et l'humiliation, elle choisit de quitter définitivement son village et même son île. Inconsciemment, elle met en

[185] Le kwassa-kwassa est une petite embarcation précaire utilisée par les Comoriens pour effectuer les traversées en mer entre les trois îles et Mayotte.

marche des évènements aptes à provoquer des changements, et par conséquent se transforme en agent. Sans ce désir de changer sa situation, Anguille n'aurait jamais eu le courage de quitter son village. Ainsi, le départ symbolise un pas vers un nouveau destin et un avenir meilleur. Pourtant, le rêve d'Anguille demeure au stade utopique et inatteignable parce que sa démarche n'aboutit pas. En effet, même si ses intentions sont bonnes et qu'elle prend toutes les mesures qui s'imposent pour se forger une nouvelle vie ailleurs, le destin en décide autrement. L'embarcation dans laquelle elle se trouve lors de la traversée est surchargée de « quatre-vingt-quatre » (291) personnes. Lorsque la mer se déchaîne, tous les occupants du kwassa-kwassa, y compris Anguille, connaissent une fin tragique. La présence de la mort est constante dans la dernière partie du roman. En effet, la disparition de Connaît-Tout en mer présage déjà la mort imminente d'Anguille. En partie responsable de la souffrance et de la mort de son père, Anguille ne peut connaître le bonheur à son tour. Elle est condamnée à mourir pour avoir trahi la confiance de son père. Pour cette raison, même si elle tente tout son possible pour trouver le bonheur, l'agentivité d'Anguille n'arrive pas à terme et demeure au stade de l'inassouvissement.

***

Lorsque toutes les voies sont fermées, la seule option possible qu'il reste aux personnages romanesques demeure la fuite. Pourtant, entreprendre une fuite n'est guère une chose facile, car il s'agit de couper le lien avec la figure autoritaire familiale et se libérer de son emprise, en l'occurrence la représentation masculine. Mais, avant de fuir, le sujet féminin effectue souvent une comparaison entre son passé et son présent pour se convaincre du bien-fondé de

l’entreprise, et évalue son aptitude à l’accomplir avec succès. De plus, il estime les résultats probables que son comportement peut entraîner dans son sillage. Si la fuite peut être mise en place par le sujet féminin, néanmoins, l’incertitude liée à la réaction de l’autorité masculine, et parfois féminine, plane sur cette entreprise. Quand la fuite est salvatrice, elle protège le sujet féminin. Mais quand tel n’est pas le cas c’est la mort qui est rendez-vous. Pour cette raison, nous qualifions d’agentivité inassouvie tous les actes dont l’objectif primaire est de forger un avenir meilleur pour les personnages féminins, mais qui n’aboutissent pas en fin de compte.

CONCLUSION

Nous voici arrivés à la fin de ce projet de thèse doctorale qui porte sur la soumission et l'agentivité du sujet féminin dans les îles de l'océan Indien, en l'occurrence à l'Île Maurice et dans l'archipel des Comores. Le corpus que nous avons élaboré comprend des romans issus de la littérature francophone de îles indianocéaniques. Les romans choisis ont été rédigés entre les années 1990-2020. Tous les romans partagent le sujet de la soumission féminine telle qu'elle est vécue par la petite fille, l'adolescente ou la femme dans l'aire géographique de l'océan Indien. Les auteures et auteurs du corpus s'abritent derrière la fiction pour dénoncer la domination patriarcale qui continue d'assujettir le sujet féminin. En effet, en dépit des développements qui ont lieu, parfois à une vitesse vertigineuse dans différents domaines, tels que l'éducation, l'économique ou même la société en général, la technologie qui avance et révolutionne la région de l'océan Indien, il n'en demeure pas moins que le statut du sujet féminin dans la société patriarcale insulaire est toujours frappé d'incertitude liée à des contraintes sociales, religieuses ou simplement par une mentalité archaïque. Pour dénoncer toutes les pratiques pernicieuses contre le sujet féminin, les auteurs du corpus dépeignent des protagonistes qui vivent la subalternité au quotidien. Nous avons donc divisé notre thèse en trois parties, comprenant une partie méthodologique et deux parties analytiques. Nous avons élaboré notre cadre théorique en nous appuyant sur des théoriciens et théoriciennes des études postcoloniales et féministes pour démontrer comment la colonisation continue d'influer négativement sur les populations insulaires, et surtout sur la femme qui évolue dans la région de l'océan Indien.

Dans le cadre de notre analyse, nous avons constaté que la première forme d'oppression féminine est inéluctablement liée à la violence. La violence est présente dans les romans comoriens et mauriciens sans distinction aucune. La violence masculine à l'encontre de la petite fille ou de la femme est une méthode utilisée pour bien démontrer où se positionne l'autorité. Ainsi, la première manifestation de la violence se situe au niveau du langage où les mots ont une portée proleptique et sont annonciateurs des répercussions futures. La violence verbale est mise à contribution pour agir comme une mise en garde des conséquences potentielles de tout écart dans le comportement féminin. Il s'avère que le sujet féminin transgressif qui remet en cause l'honneur familial est sans hésitation qualifié de fou. Attribuer à la femme le qualificatif péjoratif de « folle » est une manière de dissocier la famille des actes du sujet féminin et de reléguer ce dernier dans la marge sociale, comme dans le cas Daya dans *Pagli*, d'Anjali dans *Le voile* ou d'Anita dans *Sensitive*. Pourtant, même si les protagonistes féminins ne souffrent pas de problèmes mentaux, c'est l'environnement où elles évoluent qui vient à bout de leur patience et provoque par moment des actes perçus comme déraisonnables par la société. Daya refuse de mettre un terme à sa liaison avec son amant d'origine créole parce qu'elle découvre l'amour pour la première fois. Elle accepte tous les supplices qui lui sont infligés et préfère se livrer à la mort au lieu de renoncer à son amour pour son amant, Zil. Quant à Anjali, elle provoque l'éclatement de sa famille après la mort de son fils, alors qu'Anita et Maya se débarrassent de ceux qui dérangent leur paix intérieure.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu au fil des chapitres de la Partie 2, la voix féminine ne pèse pas lourd dans la société patriarcale insulaire. De ce fait, les tentatives du sujet féminin

de se faire entendre demeurent toujours vaines. En dépit des efforts des protagonistes de communiquer avec leurs proches, comme Anita ou Daya, nul ne se soucie de leur opposition à certaines pratiques, traitements ou formes de maltraitance. Leurs voix sont tues au nom de l'honneur familial, de l'appartenance sociale ou religieuse. Dès lors, incapables de se faire entendre, les sujets féminins se murent dans le silence et intériorisent leurs sentiments et émotions, sans pouvoir les partager avec autrui. Le manque de communication devient un énorme obstacle sur leur passage et se révèle comme une source de profonde divergence avec leurs proches. Le mur de l'incompréhension qui s'érige entre les protagonistes et les autres membres de la famille est si immuable que finalement il n'y a aucun compromis de toutes parts et les malentendus perdurent et deviennent la source de nombreux différends.

Pourtant, même si le silence est perçu comme une source de soumission féminine, il n'est pas nécessairement une forme d'asservissement à l'autorité masculine. Le silence est aussi une manière de protéger les autres, comme dans *Anguille* où le personnage de Tranquille garde le secret de la filiation de ses nièces. Toutefois, las de se plier aux exigences de la société patriarcale, le sujet féminin rejette finalement toutes les formes d'autorité pour aller à la conquête de sa voix muselée et s'émanciper du pouvoir masculin. Le rejet des valeurs et des traditions inculqués au sujet féminin depuis le berceau, comme dans le cas de Daya, et jusqu'à un âge avancé, comme chez Kitty, s'inscrit dans la lignée d'une forme d'agentivité féminine. Ainsi, nous avons vu que la jeune génération de femmes personnifiée par Anjali, Daya, ou les protagonistes dans *Mon mari* et *Anguille* de l'archipel des Comores parviennent toutes à verbaliser leurs émotions et agir conséquemment. De ce fait, elles rejettent la soumission qui

leur est imposée et passent à l'action. Ainsi, en associant l'intentionnalité avec l'agir, le sujet féminin démontre sa détermination à apporter des changements à sa situation en dépit des circonstances défavorables qui l'entourent. Dès lors, nous avons une forme d'agentivité féminine insulaire prête à s'opposer aux valeurs religieuses, culturelles et traditionnelles en place depuis des siècles. Notons que tous ces facteurs ont certes contribué à assujettir la femme dans le milieu insulaire indianocéanique depuis les premiers mouvements migratoires dans les îles, mais avec les changements qui surviennent aujourd'hui, les romans dévoilent des femmes qui sont maintenant prêtes à revendiquer leurs places dans différentes sphères de la société, en commençant par la famille.

En effet, tous les romans mettent en évidence le noyau familial comme le premier lieu de l'assujettissement féminin au patriarcat à l'Île Maurice ou aux Comores. Donc, pour subvertir cette autorité masculine, il n'est pas étonnant de voir les sujets féminins romanesques s'attaquent avant tout à la base familiale. Si par moments ce sont les hommes qui sont la cible de cet assaut, les femmes qui préservent les valeurs patriarcales n'en sont pas moins épargnées. Ainsi, comme la mère d'Anita choisit de protéger son conjoint au détriment de sa propre fille, elle subit les conséquences de son acte. En tuant sa mère et son conjoint, Anita ne fait aucune différence entre les deux adultes. Maya tue sa rivale parce que cette dernière représente l'image archétypale de la femme idéale selon le patriarcat, alors qu'elle-même est son opposée. La présence de cette femme dans la vie de son amant, Dave, témoigne de tous les manquements dont elle est affublée par un système patriarcal qui lui a volé son amour. Pour se venger, elle a recours au meurtre.

Par ailleurs, dans cette étude, nous avons analysé un corpus qui recouvre des îles de l'océan Indien. Les analyses ont révélé que la relation entre les femmes ne sont pas les mêmes dans les deux îles. Les romans mauriciens dévoilent un certain isolement du sujet féminin. En plus de ne pouvoir compter sur le soutien des hommes de leur entourage, on note aussi une absence totale de la présence féminine autour des protagonistes. En outre, la femme mauricienne romanesque se retrouve seule face à son destin où elle doit se battre contre toute la famille et la société, comme dans les cas de Daya et Anjali ; contre une mentalité et des pratiques obsolètes qui résistent aux changements, comme dans le cas de Maya et Anjali, ou simplement contre l'incompréhension comme chez Anita. Or, puisque le sujet féminin agit en solitaire, son agentivité peut se révéler problématique dans la mesure où il n'est guère facile de s'opposer à un système, en l'occurrence le patriarcat, sans une chaîne de solidarité. Pour cette raison, soit l'agentivité demeure à un stade utopique, parfois embryonnaire, puisqu'elle n'aboutit pas complètement selon les désirs des personnages, ou elle parvient à terme, mais est teintée de tristesse et de souffrance. Ainsi, Daya perd la vie à la fin du roman *Pagli*, Maya et Anita basculent momentanément dans la déraison et commettent des meurtres, Kitty se libère certes de son vieux père malade, mais elle l'abandonne aussi au seuil de la mort, alors qu'Anjali sombre dans la dépression et sa vie de famille est complètement brisée. La fin de tous ces romans mauriciens suscite un questionnement important quant au sort du sujet féminin à l'Île Maurice : que doit faire la femme, rester sous la chape du silence et suivre la voie que lui est imposée ou s'émanciper tout en sachant la liberté qu'elle revendique a un prix ? En fait, les romancières du corpus démontrent certes la dure réalité du sujet féminin dans le contexte mauricien, mais elles révèlent aussi que le sujet féminin n'est plus passif comme auparavant.

En effet, tous les protagonistes féminins sont dans le performatif en dépit de leur assujettissement. Le désir de s'éloigner des sentiers battus est prégnant chez ces personnages féminins, ce qui met en lumière une intentionnalité étroitement liée à leur agissement dans la mise en marche de leur agentivité. Pour cette raison, les romans sont teintés d'espoir, car ils révèlent que des changements sont en cours, même s'ils ne sont pas complètement au stade de l'assouvissement. Cela prendra peut-être encore quelques décennies ou même générations pour que la femme mauricienne puisse acquérir plus de liberté et de reconnaissance dans la famille et dans la société. La sororité dans les romans mauriciens est une piste à explorer, car les personnages du corpus étudié se sont révélés plus faibles en agissant en solitaire.

En revanche, même si le corpus comorien révèle une grande emprise religieuse et patriarcale sur le sujet féminin, la solidarité féminine est ici visible. N'oublions pas que la société comorienne a pendant longtemps été matrilocale. Donc, la femme détient une certaine indépendance, surtout en ce qui concerne la possession d'une maison, comme le démontre le cas de la narratrice de *Mon mari*. Ce facteur est déterminant dans le soutien qu'elle peut obtenir des autres femmes de son entourage. Comme nous l'avons vu, la sœur de la narratrice habite chez elle pendant un certain temps, ce qui lui permet de déceler les marques de maltraitance sur son visage. Elle l'encourage à parler, même si sa tentative est infructueuse. De plus, lorsque la narratrice se retrouve loin de son village, c'est tout un réseau féminin qui se met en place pour assurer sa fuite et la sécurité de sa fille pendant son escapade. Grâce à la présence des femmes à ses côtés, elle peut entreprendre des actes non conformes, tels que déserter le toit conjugal ou se battre physiquement contre son mari comme elle le fait à la fin du roman. Seule,

elle n'aurait pas eu les moyens de s'opposer à son mari. Mais, entourée par toutes les femmes de son cercle intime, comme Halima M'sa, sa grand-mère et sa sœur Zulzilati, elle vient à bout de son mari abusif. Ce modèle de protection féminine est aussi présent dans *Anguille,* car le personnage de Tranquille, la tante d'Anguille, garde le secret de sa sœur bien après la mort de celle-ci pour protéger l'honneur de la défunte et de ses enfants. Elle met une fin à son mutisme quand elle doit protéger Anguille contre son père pour lui faire comprendre qu'il n'a aucun droit de chasser sa fille. Même si son intervention arrive trop tard, elle fait le choix de déshonorer toute la famille dans sa tentative de protéger l'enfant qu'elle a élevée comme la sienne. Ainsi, nos analyses révèlent que les femmes dans l'archipel des Comores se soutiennent mutuellement quand il s'agit de se protéger de la domination et de la maltraitance des hommes. Cet élément est crucial dans la relation de pouvoir qui subsiste entre la femme et l'homme. En effet, la solidarité féminine est déterminante dans l'aboutissement ou non de l'agentivité. Dans le roman de *Mon mari,* la protagoniste ne serait pas venue à bout de son mari sans la complicité des femmes autour d'elle. Par ailleurs, l'intervention de Tranquille dans *Anguille* provoque un choc chez Connaît-Tout et il choisit de disparaître en mer quand il réalise avoir été tourné en mari cocu à son insu. Ce comportement masculin traduit en soi le poids que représente l'honneur de la femme et comment son acte se répercute directement sur l'orgueil masculin. En essayant de garder la femme dans son joug, le patriarcat cherche avant tout à protéger l'orgueil de l'homme au détriment de la femme en ayant recours à la religion, à la famille ou à la « mère patriarcale » telle qu'elle est définie par Barbara Havercroft.

Toutefois, il existe un contraste en ce qui concerne les auteurs que nous avons choisis pour élaborer le corpus. Si au départ nous avions tenté de travailler sur un corpus composé exclusivement de femmes, cette démarche s'est avérée difficile dans le contexte comorien, car il y a moins de femmes qui publient sur la femme en tant que telle. Si le roman *La perle des Comores* de l'auteure Coralie Frei a été éliminé par rapport au genre qui est semi-autobiographique, celui de Touhfat Mouhtare, *Vert cru*, ne se prête pas pour une analyse de notre thématique. Ainsi, nous avons eu plus de difficulté à élaborer un corpus exclusivement féminin dans le contexte comorien que mauricien. Pour cette raison, nous avons choisi de nous concentrer sur les ouvrages d'auteurs tels que Nassur Attoumani, Salim Hatubou et Ali Zamir qui se revendiquent ouvertement féministes tout en cherchant à dénoncer **une** société patriarcale assujettissante pour la femme.

Pour l'écriture de notre thèse, nous aurions pu nous pencher sur les raisons pour lesquelles les femmes dans l'archipel des Comores écrivent moins sur la femme. Pour ne pas trop nous éloigner de notre thématique, nous avons évité d'explorer cette nouvelle piste, même si celle-ci pourrait traduire une forme de domination masculine. En ayant moins accès aux maisons d'édition si elles vivent toujours aux Comores, les femmes sont-elles maintenues dans un état de servitude ? Rappelons que les auteurs de l'archipel des Comores de notre corpus publient tous en France et peuvent aborder des sujets tabous sans avoir à se justifier. Si une femme comorienne écrit sur la condition féminine, aurait-elle la même notoriété que ces hommes ou serait-elle ostracisée par sa communauté, sa famille et la société dans laquelle elle évolue, d'où la raison pour laquelle les femmes sont plus silencieuses que les hommes ? Il est indéniable

que la femme peine à s'écrire aux Comores parce que les tabous empêchent son avènement à l'écriture et elle a moins accès à l'ouverture mondiale.

Sans prétendre apporter des changements fondamentaux à la condition féminine dans les îles choisies pour cette étude, nous espérons toutefois qu'à travers l'écriture de cette thèse et la lecture des romans choisis, nous avons apporté notre pierre à l'édifice et contribué à l'avancée de cette cause en créant une humble plateforme permettant d'aborder certaines vérités liées à la situation de la femme insulaire. Ce faisant, nous avons eu l'occasion de faire entendre ces voix de femmes qui ont longtemps été tues au nom de l'appartenance ethnique ou religieuse à l'Île Maurice et aux Comores.

Bibliographie

Abdérémane, Wadjih S. M. « De l'arabité et de l'africanité dans les contes comoriens » dans Malele M. Buata, Linda Rasoamnana et Rémi A Tchokoth (dir.). *Les littératures francophones de l'archipel des Comores*. Classique Garnier, 2017, pp. 307-323.

Abdelfatah, Nadjloudine. *Qui raconte dans Anguille sous roche d'Ali Zamir? Une analyse de la voix narrative*. KomEDIT, 2021.

« Agir contre les maltraitances dans le système de santé : une nécessité pour respecter les droits fondamentaux ». *Commission Nationale Consultative des Droits de l'homme,* https://www espace-ethique.org//sites/default/files/180522_avis_maltraitances_systeme_de_sante.pdf.

Allibert, Claude. « L'archipel des Comores et son histoire ancienne. Essai de mise en perspective des chroniques, de la tradition orale et des typologies de céramiques locales et d'importation ». *Afriques*, no. 6, 2015. https://journals.openedition.org/afriques/1721.

Anaut, Marie. *L'humour entre le rire et les larmes : Traumatismes et résilience*. Odile Jacob, 2014.

Andrianjafitrimo-Magdelaine, Valérie et Marc Arino (dirs.). *Îles/Elles. Résistances et revendications féminines dans les îles Caraïbes et de l'océan Indien (XVIIIe – XXIe siècles)*. Éditions K'A, 2015.

Andrianjafitrimo-Magdelaine, Valérie. « Liens mères/filles et déconstruction du rôle féminin : un discours sur/de la nation ». Colloque Masculin/Féminin : sexe, genre, identité,Nouvelle-Calédonie, 2011, https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00907987/document

---. « Violence et crime dans deux romans mauriciens : tactique d'esquive ou stratégies politiques ? » *Voix Plurielles*, vol. 17, no. 1, 2020, pp. 78-92, https://journals.library.brocku.ca/index.php/voixplurielles/article/view/2466 .

Appanah, Natacha. *Blue Bay palace*. Éditions Gallimard, 2004.

Arendt, Hannah. Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal. Traduit par A. Guérin. Gallimard, 1966.

Arnold, Markus. *La littérature mauricienne contemporaine : Un espace de création postcolonial entre revendications identitaire et ouvertures interculturelles*. LIT, 2017.

Assoumani, Mohamed Said. « Les formules magiques, médicinales et divinatoires des devins-guérisseurs comoriens ». *Ya mkobe*, no. 11, 2005, pp. 15-30. http://www.cndrs.km/Yamkobe_11_VF.pdf#page=15

Attoumani, Nassur. *Mon mari est plus qu'un fou : c'est un homme*. Naïve, 2006.

---. *Tonton rends-moi ma virginité*. Éditions Orphie, 2015.

Austin, John Langshaw. *Quand dire, c'est faire*. Seuil, 1970.

Bachelard, Gaston. *La poétique de l'espace*. Presses Universitaires de France, 1970.

Bahadur, Gaiutra. *Coolie woman: The Odyssey of Indenture*. University of Chicago Press, 2014.

Baldacchino, Godfrey et Olivier Dehoorne. « Mondes insulaires : espaces, temporalités, ressources ». *Études Caribéennes*, no. 27-28, 2014, www.journals.openedition.org/etudescaribeennes/7272.

Baldacchino, Godfrey. « Islands, Island Studies, Island Studies Journal ». *Island Studies Journal*, vol. 1, no. 1, 2006, pp. 3-18.

Bannerjee, Rohini Reena. *La construction identitaire dans l'œuvre romanesque d'Ananda Devi*. Thèse de doctorat, The University of Western Ontario, 2006.

---. « Transformant le 'cri' de l'exilée en 'chant' de l'indo-mauricienne : l'esthétique littéraire dans *Pagli* d'Ananda Devi » dans Salvatore Bancheri et Danièle Issa-Sayegh (dirs.). *Cross-Cultural Relations and Exile*. Legas, 2005. pp.103-110.

---. « Diasporas of Pain : Re-discovery and Re-writing of Mauritian History in Nathacha Appanah's Novel *Le dernier frère* » dans Leslie Boldt, Corrado Federici et Ernesto

Virgulti (eds.). *Rewriting Texts Remaking Images : Interdisciplinary Perspectives, Series : Studies on Themes and Motifs in Literature*. Peter Lang, 2010, pp. 15-23.

---. « L'Espace littéraire mauricien : l'hétérolinguisme dans l'œuvre francophone d'Ananda Devi ». *Contemporary French and Francophone Studies*, vol. 15, no. 5, 2011, pp. 505-512, https://doi.org/10.1080/17409292.2011.623998

---. « Daughter Forsaken: la résistance of the Indo-Mauritian girl-child in Ananda Devi's novels » dans Cristina M. Gámez-Fernández et Antonia Navarro-Tejero (eds.). *India in the World*. Cambridge Scholars Press, 2012, pp. 123-134.

Bannerjee, Rohini et Karine Schwerdtner (dir.). « Les écrits contemporains de femmes de l'Océan Indien et des Caraïbes ». *Les Cahiers de GRELCEF*, vol.3, 2012, https://www.uwo.ca/french/grelcef/2012/cgrelcef_03_text00_full.pdf

Bandura, Albert. *Auto-efficacité. Le sentiment d'efficacité personnelle*. Traduit par Jacques Lecomte. De Boeck, 2014.

Barbey, Amélie. « Institutions et acteurs religieux chez les Comoriens de Marseille ». *Migrations Société*, vol. 3-4, no. 111-112, 2007, pp. 17-39.

Bebel, Auguste. *La femme dans le passé le présent et l'avenir* [1801]. Traduit par Henri Bavé. Ressources, 1979.

Bénédicte, André. *Îléité : perspectives littéraires sur le vécu insulaire*. Éditions PETRA, 2016.

Benianimo, Michel. « Écritures féminines à l'île Maurice : Une rupture postcoloniale ». *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, no. 1, 2008

Berbinski, Sonia. *Entre dit et non-dit*. Omniscript, 2016.

Berlo, David. *The process of communication: an Introduction to Theory and Practice*. Holt/Reinhart and Winston, 1960.

Bertile, Wilfrid. « Mascareignes et Seychelles, archipels créoles de l'océan Indien ». *Études océan Indien*, no. 49-50, 2013, pp.1-29, https://journals.openedition.org/oceanindien/1811 https://doi.org/10.4000/oceanindien.1811.

Bessoles, Philippe. *Le viol du féminin : Trauma sexuel et figures de l'emprise*. Éditions Champ Social, 2011.

Binty, Mady. « L'interprétation du Code civil. Le droit de la propriété aux Comores ». *La revue juridique de l'Océan Indien*, no. 6, 2006, pp. 52-53, http://www.lexoi.fr/docannexe/file/3434/rjoi_06_special_mbinty.pdf.

Blanchy, Sophie. « Famille et parenté dans l'archipel des Comores ». *Journal des Africanistes*, vol. 62, no.1, 1992, pp. 7-53, https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1992_num_62_1_2333

---. « Le "châle" et le "foulard" : choix religieux et identitaires de deux femmes comoriennes ». *Journal des Africanistes*. Tome 68, 1998, pp. 123-142, https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1998_num_68_1_1164.

---. « Discours normatifs et images de la femme aux Comores » dans Danielle Jonckers, Renée Carré et Marie-Claude Dupré (dir.). *Femmes plurielles : les représentations des femmes, discours, normes et conduites*. Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 1999, pp. 89-104.

Bonnemaison, Joël. « Vivre dans l'île : une approche de l'îléité océanienne ». *L'Espace géographique*, vol. 19-20, no. 2, pp. 119-125.

Bourdieu, Pierre. *La domination masculine*. Seuil, 1998.

Boutter, Bernard. « "Malbar lé sorsyé …", conversion au pentecôtisme et diabolisation de l'hindouisme populaire chez les Réunionnais d'origine indienne tamoule ». *ethnographiques.org*, no. 4, 2003, pp. 1-37, https://www.ethnographiques.org/2003/Boutter.

Bowen, Françoise et al. « La violence en milieu scolaire et les défis de l'éducation à la scolarisation ». *Rapport québécois sur la violence et la santé*, Institut national de santé publique du Québec, pp. 200-228, https://www.inspq.qc.ca/.

Bragard, Véronique. « Eaux obscures du souvenir : Femmes et mémoire dans l'œuvre d'Ananda Devi ». *Intersecting/Thanyris*, vol. 8, 2000, pp. 187-199.

Bragard, Véronique et Srilata Ravi. *Écritures mauriciennes au féminin : penser l'altérité.* L'Harmattan, 2011.

Breton, Philippe. *Éloge de la parole*. La découverte, 2003.

---. *L'argumentation dans la communication*. La découverte, 1996.

Brezaut, Alain. « Les écrivains et la colonie : les mensonges de l'Histoire. » *Africultures : les mondes en relation*, 2005, pp. 1-8, www.africultures.com/les-ecrivains-et-la-colonie-les-mensonges-de-lhistoire-4245/.

Brisac, Geneviève. *Petite*. Éditions de l'Olivier, 1994.

Brunet, Dominique. *L'enfant maltraité, ou l'enfant oublié*. L'Harmattan, 2005.

Brunet, Roger. « Quelle est la plus grande île du monde ? » *Mappemonde*, no. 4, 1997, pp. 40-41.

Bruno, J Thomas. « Le silence de la communication ». *Communications et Langages*, Traduit par Francine Achaz, no. 20, 1973, pp. 5-14, https://www.persee.fr/doc/colan_0336-1500_1973_num_20_1_4045.

Burgess Wolbert, Ann. « Rape and Trauma Syndrome ». *Behavioral Sciences & Law*, vol. 1, no. 3, 1983, pp. 97-113.

Burkhalter, Sarah. « La place de la mort dans l'Islam ». *Frontières*, vol. 13, no. 1, 2000, pp. 73-80, https://id.erudit.org/iderudit/1074255ar.

Burrun, Breejan. *Histoire des religions dans les îles Maurice et Rodrigues*. Éditions Le Printemps, 2002.

Butler, Judith. *Le pouvoir des mots : Discours de haine et politique du performatif*. Traduit par Charlotte Nordman et Jérôme Vidal. Éditions Amsterdam, 2017.

---. *Trouble dans le genre*. Traduit par Cynthia Kraus. Éditions La Découverte, 2006.

Butnaru, Denisa Lucia et David Le Breton. *Corps abîmés*. Presses de l'Université Laval, 2016.

Casanova, Rémi, et Sébastien Pesce (dir.). *La violence en institutions : Situations critiques et significations*. Presses Universitaires de Rennes, 2015.

Cassiau-Haurie, Christophe. « L'édition dans l'archipel des Comores ». *Africultures*, 14 novembre 2011, http://africultures.com/ledition-dans-larchipel-des-comores-10477/

Castélot, André et Alain Decaux. *Histoire de la France et des Français*. Tome 2. Librairie Plon, 1971.

---. *Histoire de la France et des Français*. Tome 3. Librairie Plon, 1971.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Présence Africaine, 1970.

Chaillou-Atrous, Virginie. « L'engagisme dans les colonies européennes au XIXe siècle ». *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe*, https://ehne.fr/fr/

Charbrier Simpson, Gwendolyn. *Les disparues d'Asie*. Fauves, 2019.

Chauvet, Aurélie. « Statuts des langues et éducation de base aux Comores ». *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, no. 70, 2015, pp. 77-84, DOI: 0.4000/ries.4499.

Chavance Bernard. « Organisations, institutions, système : types et niveaux de règles ». *Revue d'économie industrielle*, vol. 97, 2001, pp. 85-102, https://doi.org/10.3406/rei.2001.1801.

Chesler, Phyllis. *Les femmes et la folie*. Traduit par J.P. Cottereu, Payot, 1979.

Chevalier, Jean et Alain Gheerbrant. *Dictionnaire des symboles : mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres.* Édition Robert Laffont/Jupiter, 1982.

Chimienti, Milena. « Prostitution — une histoire sans fin ? » *Sociétés*, vol. 99, no. 1, 2008, pp. 11-20.

Claveyrolas, Mathieu. « Au "pays des Vaish" ? » *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 58, no. 163, pp. 191-216, http://www.jstor.org/stable/23785627.

Compan, Magali. « Mots confinés et identité cachée : Écriture éphémère et narration dans *Sensitive* de Shenaz Patel ». *Nouvelles Études Francophones*, vol. 24, no. 2, 2009, pp. 129-144.

Cormier, Solange. *La Communication et La Gestion*. Presses de l'Université du Québec, 2006.

Corraze, Jacques. *Les communications non-verbales*. Presses Universitaires de France, 1980.

Cosker, Christophe. *Lecteurs de Nassur Attoumani. Enjeux d'une réception francophone dans l'océan Indien*. Presses Universitaires Indianocéaniques, 2020.

Cunniah, Bruno et Shakuntala Boolell. *Fonction et représentation de la Mauricienne dans le discours littéraire*. Mauritius Printing Specialists, 2000.

Cunniah, Bruno. « La nouvelle réalité sexuelle à l'île Maurice : entre libéralisme économique et postmodernisme ». *Études Océan Indien*, vol. 45, no. 6, 2010, https://journals.openedition.org/oceanindien/927.

Damant, Dominique et Simon Lapierre. *Regards critiques sur la maternité dans divers contextes sociaux*. Presses de l'Université Laval, 2012.

Dance, Frank E.X. et Carl E. Larson. *The Functions of Human Communications: A Theoretical Approach*. Holt, Rinehart et Winston, 1976.

Dardigna, Anne-Marie. *Les châteaux d'Éros ou les infortunes du sexe des femmes*. Maspero, 1980

De Certeau, Michel. *L'invention du quotidien*. Tome 1. Union Générale d'Éditions, 1980.

De Chazal, Malcolm. *Petrusmok Œuvres*. Tome 4. Léo Scheer, 2004.

De La Boëtie, Estienne. *De la servitude volontaire ou contru'un* [1577]. Édité par Malcolm Smith, Librairie Droz S.A, 1987.

De Saint-Pierre, Jacques-Henri Bernardin. *Paul et Virginie* [1788]. Garnier-Flammarion, 1966.

De Smedt, Marc. *Éloge du silence*. Albin Michel, 1986.

Defoe, Daniel. *Robinson Crusoé* [1719]. Le Livre de Poche, 2003.

Deleuze, Gilles. *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*. Daniel Lapoujade (éd.). Les Éditions de Minuit, 2002.

Depraetere, Christian. « The Challenge of Nissology: A Global Outlook on the World Archipelago. Part I: Scene Setting the World Archipelago ». *Island Studies Journal*, vol. 3, no. 1, 2008, pp. 3-16.

Deschamps, Hubert. *Les méthodes et les doctrines coloniales de la France*. Librairie Armand Colin, 1953.

Devi, Ananda. *Le voile de Draupadi* [1999]. Éditions Le Printemps, 2009.

---. *Moi l'interdite*. Dapper musée, 2000.

---. *Pagli*. Éditions Gallimard, 2001.

---. *Le sari vert*. Éditions Gallimard, 2009.

---. *Le rire des déesses*. Grasset, 2021.

« Dire ». Robert, Paul, et al. *Le Petit Robert 1 : Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Langue Française*. Le Robert, 1989.

Djebar, Assia. *Les alouettes naïves*. Actes du sud, 1999.

Donnard, Gisèle. « Les femmes dans les sociétés musulmanes. Une figure du système patriarcal et une problématique de la lutte des femmes. » *Chimères. Revue des schizoanalyses*, vol. 15, 1992, pp. 21-40.

Doré, Chantal et Cécile Lambert. « Antigone. Emblème de la voix des femmes en éthique ». *Recherches féministes*, vol. 28, no. 1, 2015, pp. 1-10.

Doutaz Mélanie et Johannes Spalinger. « Maltraitance infantile — quelque chose m'échappe-t-il ? » *Forum Med Suisse*, no. 20, 2003, pp. 469-474, https://pdfs.semanticscholar.org/84cb/88b4c984683d3c919a1ed5320cdd465375e2.pdf.

Druxes, Helga. *Resisting Bodies: The Negotiation of Female Agency in Twentieth-Century Women's Fiction.* Wayne State University Press, 1996.

Dubé, Christine et collaborateurs. « La violence communautaire : portrait des jeunes Québécois ». *Criminologie, La victimisation des jeunes*, vol. 47, no. 1, 2014, pp. 127-148.

Ducrot, Oswald. *Dire et ne pas dire*. Hermann, 1972.

Dumas, Alexandre. *Le Comte de Monte-Cristo* [1844]. Le Livre de Poche, 1995.

Duranti, Alessandro (ed.). « Agency in Language ». *A Companion to Linguistic Anthropology*, Blackwell Publishing, 2004, pp. 451-473.

Dujardin, Édouard. *Le monologue intérieur*. Éditions Messein, 1931.

Dusaillant-Fernandes, Valérie. *Écrire les blessures de l'enfance : inscription du trauma dans la littérature contemporaine au féminin*. Peter Lang, 2020.

Dusowoth, Sushma. « L'espace et la vulnérabilité féminine : une analyse de *Rose Amer* de Martine Delvaux ». *Vernacular : New Connections in Language, Literature, & Culture*, vol. 5, article 2, 2020, pp. 1-21, https://trace.tennessee.edu/vernacular/vol5/iss1/2/.

---. « Représentation contemporaine de la femme mahoraise dans l'archipel des Comores : une lecture du roman *Mon mari est plus qu'un fou : c'est un homme* de Nassur Attoumani ». *Voix Plurielles*, vol. 19, no. 2.2, 2022, pp. 447-459, https://doi.org/10.26522/vp.v19i2.4117

« Esclavage ». *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales*. https://www.cnrtl.fr/definition/esclavage. « Faillite ». Robert, Paul, et al. *Le Petit*

Robert 1 : Dictionnaire Alphabétique Et Analogique De La Langue Française. Le Robert, 1989.

Fanon, Frantz. *Peaux noires, masques blancs*. Seuil, 1952.

---. *Les damnés de la terre*. Librairies François Maspero, 1968.

Federici, Sylvia. *Le capitalisme patriarcal*. La Fabrique, 2019.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité 1 : La volonté de savoir*. Gallimard, 1976.

---. *Surveiller et punir*. Gallimard, 1975.

---. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Gallimard, 1972.

Fougère, Éric. *Les voyages et les ancrages, représentations de l'espace insulaire à l'Âge classique et aux Lumières (1615-1797)*. L'Harmattan, 1995.

Foulet, Lucien. « Le poème de Richeut et le roman de Renard ». *Romania*, vol. 167, pp. 321-330, https://www.persee.fr/doc/roma_0035-8029_1913_num_42_167_4749.

Francis, Cecilia. « Langue et identité chez Leïla Sebbar. Vers une filiation renégociée ». *Présence Francophone : Revue internationale de la langue et de littérature*, vol. 79, no. 1, 2012, https://crossworks.holycross.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1386&context=pf.

Fuma, Sudel. « La route de l'esclave et de l'engagé dans les îles et pays du Sud-Ouest de l'Océan Indien. Une thérapeutique de la mémoire pour servir une identité créole indocéanique ». *Études Océan Indien*, no. 49-50, 2013, pp. 1-9. DOI: 10.4000/oceanindien.1937.

Furlong, Robert. « La littérature mauricienne existe-t-elle ? Rapports sociaux d'une production littéraire à l'île Maurice ». *Notre Librairie*, no. 54-55, 1980.

Gallimore, B. Rangira. *L'œuvre romanesque de Calixthe Beyala : Le renouveau de l'écriture féminin en Afrique francophone sub-saharienne*. L'Harmattan, 1997.

Gandhi. *Tous les hommes sont frères* [1969]. Traduit par Guy Vogelweith. Gallimard, 1990.

Garcia, Manon. *On ne naît pas soumise, on le devient*. Climats, 2018.

Gardiner, Kegan Judith (dir.). *Provoking Agents*. University of Illinois Press, 1995.

Ghadheri, Andisheh. « La narration du trauma dans *Pagli* D'Ananda Devi ». *South Atlantic Review*, vol. 86, no. 3, 2021, pp.60-73.

Girard, René. *La violence et le sacré*. Éditions Bernard Grasset, 1972.

Gkouskou-Giannakou, Pergia et Gudrun Ledegen (dir.). *Les langues creoles; Éclairages pluridisciplinaire.* L'Harmattan, 2017.

Gouvernet, Céline. « Expériences plurielles de l'enfermement : entre rejet et reprise de contrôle ». *Espaces et Société*, vol. 3, no. 162, pp. 31-46, https://www.cairn.info/revue-espaces-et-societes-2015-3-page-31.html.

Greimas, Algirdas. « Éléments pour une théorie de l'interprétation du récit mythique ». *Communications*, vol. 8, no. 1, 1966, pp. 28-59.

Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. Fayard, 2012.

Guéguen, Nicolas. *Psychologie de la manipulation et de la soumission*. Dunod, 2011.

Guha, Ranajit et Gayatri Chakravorty-Spivak (eds.). *Selected Subaltern Studies*, University Press, 1988.

Guilmoto, Christophe Z. « La parenté, le marché et l'État face à l'aversion pour les filles en Asie ». *Hérodote*, vol. 136, no. 1, 2010, pp. 166-184.

Gunputh, Rajendra Parsad. « Les limites d'adaptation-interprétation du Code civil français dans la synthèse du droit mixte mauricien — Coexistence et influence dans les Mascareignes ». *Revue internationale de droit comparé*, vol. 60, no. 4, 2008, pp. 884-925.

Hackner, Friedrich. *Agression : violence dans le monde moderne*. Calmann-Levy, 1972.

Halidi, Adjmaël. « Comores : colonisation, insularité et imaginaire national ». *Les Cahiers d'Outre-mer*, no. 278, 2018, pp. 403-432. https://journals.openedition.org/com/9692.

Hannequin, Didier et Bruno Mihout. « Approches du comportement spontané de l'aphasique face à son erreur » dans Michel Moscato et Gilberte Pieraut-Le Bonnec (dir.). *Le Langage : Construction et actualisation*. Université de Rouen, 1984.

Harivel, Jean. *Libertés publiques, libertés individuelles. Risques et enjeux de la société numérique*. Thèse de doctorat, Université Paris I Panthéon Sorbonne, 2018, https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01889924/document.

Hatubou, Salim. *Le sang de l'obéissance*. Éditions L'Harmattan, 1996.

Havercroft, Barbara. « Quand écrire, c'est agir : stratégies narratives d'agentivité féministe dans *Journal pour mémoire de France Théoret* ». *Dalhousie French Studies*, vol. 47, 1999, pp. 93-113, https://www.jstor.org/stable/40837277.

---. « Pour une rhétorique de l'agentivité : anorexie et autofiction dans *Petite* de Geneviève Brisac » dans Annette Hayward (dir.). *La rhétorique au féminin*, Nota Bene, 2006, pp. 401-420.

Hazareesingh, Kissoonsingh. *Profil de l'Île Maurice*. Librairie d'Amérique et d'Orient, 1976.

Heidegger, Martin. *Être et temps*. Traduit par François Vezin. Gallimard, 1986.

Helfer, Mary Edna, Ruth. S. Kempe et Richard. D. Krugman. *The Battered Child*. University of Chicago Press, 1999.

Herzog, Benno. « Invisibilization and Silencing as an Ethical and Sociological Challenge ». *Social Epistemology*, vol. 32, no. 1, 2018, pp. 13-23, https://doi.org/10.1080/02691728.2017.1383529.

hooks, bell. *Feminist Theory from Margin to Center*. South End Press, 1984.

Humbert, Marie-Thérèse. *À l'autre bout de moi*. Stock, 1979.

Ibrahima, Mohamed. « Entre traditions et modernité : les relations familiales et la différence entre les sexes aux Comores ». *Expressions, Institut universitaire de formation des maîtres (IUFM) Réunion*, 1995, pp. 57-75, https://hal.univ-reunion.fr/hal-02403807/document.

« Insularité ». *Dictionnaire de l'Académie française*, 9e Édition. www.dictionnaire-academie.fr/article/A9I1563.

Irigaray, Luce. *Ce sexe qui n'en est pas un*. Les Éditions de Minuit, 1977.

Jakobson, Roman. *Essais de linguistique générale*. Traduit par Nicolas Ruwet. Éditions de minuit, 1963.

Jean-François, Emmanuel Bruno. *La poétique de la violence dans le récit francophone contemporain*. Thèse de doctorat, The University of Mauritius, 2012.

---. « De la violence du multiculturel à la transgression littéraire. Lectures ethnographiques de la littérature mauricienne contemporaine ». Les Lettres Romanes, vol. 68, no. 1-2, 2014, pp. 7-34, https://www.brepolsonline.net/doi/abs/10.1484/J.LLR.5.102119

Jean-François Emmanuel Bruno et Evelyn Kee Mew. « L'écriture de la déportation chez les écrivaines mauriciennes contemporaines : entre mémoire de la violence et violence de la mémoire » dans Rohini Bannerjee et Karyn Schwerdtner (dir.). « Les écrits contemporains de femmes de l'Océan Indien et des Caraïbes », *Les Cahiers du GRELCEF*, no. 3, 2012, https://ojs.lib.uwo.ca/index.php/grelcef/issue/view/1109

Jean-François Emmanuel Bruno et Srilata Ravi. « Ethnicité, sexualité et mythologie. Ananda Devi et l'indo-mauricianité » dans Servan- Schreiber, Catherine (dir.). *Indianité et créolité à l'île Maurice*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014.

Joseph, Sandrina. *Objets de mépris, sujets de langage*. Théorie et littérature, 2009.

Kant, Emmanuel. *La critique de la raison pure*. Traduit par Alain Renaut. Flammarion, 2006.

Katzellembogen. Simon. « Femmes et racisme dans les colonies européennes ». *Clio, Histoire, femmes et société*, no. 9, 1999, pp. 1-17. *Open Edition Journal*, DOI: 10.4000/clio.290.

Kempe, Henry C. et al. « The Battered-Child Syndrome ». C*hild Abuse & Neglect*, vol. 9, 1985, pp. 143-154.

Kerbrat-Orecchioni, Catherine. *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*. Librairie Armand Colin, 1980.

---. *L'implicite*. Armand Colin, 1986.

Kistnareddy, Ashwiny. « Interrogating Identity: Psychological Dislocations in Ananda Devi's Novels ». *Dalhousie French Studies*, vol. 94, 2011, pp. 27-38.

Knibiehler, Yvonne. *La virginité féminine : mythes, fantasmes, émancipation*. Odile Jacob, 2012.

Kristeva, Julia. *Sens et non-sens de la révolte. Pouvoirs et limites de la psychanalyse 1*. Fayard, 1996.

---. *La révolte intime*. Fayard, 1997.

Laborit, Henri. *Éloge de la fuite*. Folio, 1985.

Larrère, Mathilde. Entretien par TV5Monde. *TV5Monde*, 29 oct. 2019, https://information.tv5monde.com/info/mouvements-protestataires-dans-le-monde-non-ce-n-est-pas-une-revolte-globale-329354.

Lasswell, Harold D. « L'"Analyse du contenu" et le langage de la politique ». *Revue française de Science Politique*, vol. 2, no. 3, 1952, pp. 505-520.

Laugier, Sandra. « La désobéissance comme principe de la démocratie ». *Pouvoirs*, vol. 155, no. 4, 2015, pp. 43-54.

Lauret, Monique. « Markos Zafiropoulos : La question féminine, de Freud à Lacan. La femme contre la mère ». *Figures de la psychanalyse*, vol. 22, no. 2, 2011, pp. 191-195.

Lavoie, Jean-Jacques. « L'adultère et la peine de mort par lapidation dans l'islam ». *Frontières*, vol. 14, no. 2, 2002, pp. 49-55, https://doi.org/10.7202/1073971ar.

Le Breton, David. *Du silence*. Éditions Métailié, 1997.

---. *Sociologie du risque* [2012]. Presses Universitaires de France/Hummensis, 2017.

Le Coran. Traduit par Malek Chebel. Librairie Arthème Fayard, 2009.

Leclerc, Gérard. *Anthropologie et colonialisme*. Fayard, 1972.

Leclerc, Jacques. *Qu'est-ce que la langue ?* Mondia, 1989.

Lionnet, Françoise. *Autobiographical Voices : Race, Gender, Self-Portraiture*. Cornell University Press, 1989.

Lohka, Eileen. *La femme cette inconnue : Isle de France, terre des hommes*. L'Atelier d'écriture, 2013.

---. « Île Maurice des cartes postales et des romans : Une approche écocritique ». Nouvelles Études Francophones, vol. 32, no. 2, 2017, pp. 111-123.

Malele, B Buata, Linda Rasoamanana et Rémi A. Tchokothe (dirs.). *Les littératures francophones de l'archipel des Comores*. Classiques Garnier, 2017.

Mann, Patricia. *Micro-politics: Agency in a Postfeminist Era*. University of Minnesota Press, 1994.

Margueron, Daniel. *Flots d'encre sur Tahiti : 250 ans de littérature francophone en Polynésie françai*se. L'Harmattan, 2015.

« Mariage ». *Larousse.fr : encyclopédie et dictionnaires gratuits en ligne*, https://www.larousse.fr.

Marras, Margherita. « L'insularité entre imaginaire et réalité chez les romanciers Sardes et Siciliens contemporains » dans Mustapha Trabelsi (dir.). *L'insularité*, Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

Matoré, Georges. *L'espace humain. L'expression de l'espace dans la vie, la pensée, et l'art contemporains*. Éditions du Vieux Colombier, coll. « Sciences et techniques humaines 2 », 1962.

Maunick, Édouard. *Anthologie personnelle*. Actes Sud, 1989.

McCall, Grant. « Clearing Confusion in a Disembedded World: The case for Nissology ». *Geographische Zeitschrift*, vol. 84, no. 2, 1996, pp. 74-85 http://www.jstor.org/stable/27818741

Memmi, Albert. *Portrait du colonisé, précédé du portrait du colonisateur*. Gallimard, coll. « Folio actuel », 1957.

Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945.

Messer-Davidow, Ellen. « Acting Otherwise » dans Judith Kegan Gardiner (dir.). *Provoking Agents*. University of Illinois Press, 1995.

Meyer, Julie. « Trahison(s). » *Droits et cultures*, vol. 74, no. 2, 2017, pp. 9-13, https://journals.openedition.org/droitcultures/4232.

Milgram, Stanley. *Soumission à l'autorité*. Calman-Levy, 1974.

---. « Behavioral Study of Obedience ». *Journal of Abnormal and Social Psychology*, vol. 67, 1963, pp. 371-378.

Moles, Abraham A. « Nissologie ou science des îles ». *Espace géographique*, vol. 11, no. 4, 1982, pp. 281-289, www.persee.fr/doc/spgeo_0046-2497_1982_num_11_4_3782.

Moles, Abraham et Elizabeth Rohmer. *La psychologie de l'espace*. Éditions Casterman, 1978.

Morgan, Ceri. « 'Urbs, 'Urb Girls, and Martine Delvaux's *Rose Amer* ». *Quebec Studies Journal*, vol. 68, no. 1, 2019, pp. 81-100.

Moutou, Benjamin. *Pages d'histoire d'ici et d'ailleurs*. Graphic Press Ltd, 2013.

Mucchielli, Alex. « Les modèles de la communication » dans Jean-François Dortier (dir.). *La communication des relations interpersonnelles aux réseaux sociaux.* Éditions Sciences Humaines, 2016.

Neuman, Shirley. « ReImagining Women: An Introduction ». *Reimagining Women: Representations of Women in Culture*. Shirley Neuman et Glennis Stephenson (dir.). University of Toronto Press, 1993, pp. 3-18.

Newcomb, Theodore Mead. « An Approach to the Study of Communicative Acts ». *Psychological Review*, vol. 60, no. 6, 1953, pp. 393-404.

Nouvet, Claire. « Gayatri Spivak : une éthique de la résistance aphone ». Études littéraires, vol. 31, no. 3, 1999, pp. 87-98, https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/1999-v31-n3-etudlitt2266/501247ar/

Papillon, Joëlle. *Désir et insoumission chez Arcan, Millet et Ernaux*. Presses de l'Université Laval, 2018.

Paré, François. *Les littératures de l'exiguïté*. Les Éditions du Nordir, 1992.

Paris, Frank. « La Réunion et l'île Maurice. Jumelles, sœurs ou cousines de l'océan Indien ? » *Population & Avenir*, vol. 704, no. 4, 2011, pp. 16-19.

Patel, Shenaz. *Sensitive*. Éditions de l'Olivier, 2003.

Peerthum, Satyendra. « The historical significance of Anjalay Coopen. » *L'Express.mu*, 01 octobre 2007, www.lexpress.mu/article/historical-significance-anjalay-coopen.

Peghini, Julie. « L' "unité dans la diversité" à Maurice. Un modèle d'inspiration indienne » dans Catherine Servan-Schreiber. *Indianité et Créolité à l'île Maurice*. Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2014, pp.75-79, https://books.openedition.org/editionsehess/22847?lang=en.

---. *Île rêvée, île réelle : Le multiculturalisme à l'île Maurice*. Presses Universitaires de Vincennes, 2016.

Péron, Françoise. *Des îles et des hommes, l'insularité aujourd'hui*. Édition de la Cité/Ouest-France, 1993.

Pesce, Sébastien. « La "Violence en institution" comme effet de sens en contexte… vers une responsabilité assumée du sujet collectif ». *La violence en institution*, Rémi Casanova et Sébastien Pesce (dirs.). Presses Universitaires de Rennes, 2015.

Philippe-Gay, Mathilde. « Valeurs de la République et islam à Mayotte ». *Revue du droit des religions*, 2018, pp. 59-76. *Open Edition Journals*, DOI : 10.4000/rdr.329.

Piat, Denis. *L'Île Maurice : Sur la route des épices 1598-1810*. Les Éditions du Pacifique, 2010.

Picard, Max. *Le Monde du silence*. Presses Universitaires de France, 1954.

Piterbraut-Merx, Tal. « Enfance et vulnérabilité. Ce que la politisation de l'enfance fait du concept de la vulnérabilité ». *Éducation et socialisation*, vol. 57, 2020. http://journals.openedition.org/edso/12317.

Plaza, Monique. « La même mère ». *Questions féministes*, no. 7, 1980, pp. 70-94.

Ramharai, Vicram. « Elles territorialisées par les Ils dans les récits coloniaux à Maurice. Préalable pour des revendications féminines » dans Valérie Andrianjafitrimo-Magdelaine et Marc Arino (dirs.). *Îles/Elles : Résistances et revendications féminines dans les îles des Caraïbes et de l'océan Indien (XVIIIe-XXIe siècles)*. Éditions K'A, 2015, pp. 77-88.

---. « Le champ littéraire mauricien ». *Revue de littérature comparée*, vol. 318, no. 2, 2006, pp. 173-194, www.cairn.info/revue-de-litterature-comparee-2006-2-page-173.htm.

---. « La littérature mauricienne et le militantisme dans les années 1970 » dans Bernard Idelson, Carpanin Marimoutou et Françoise Sylvos (dirs.). *Culture, propagande et militantisme XIXe-XXe siècles*. Presses Universitaires Indianocéaniques, 2020, pp. 213-229.

Rasoamanana, Linda. « Terreurs et résistance dans Nerf de bœuf de Nassour Attoumani : du marronage déceptif à l'échappée créative ? » dans Robert Fotsing Mangoua (dir.). *Intel' Actuel : revue de lettres et de sciences*, Université de Dschang, no. 18, 2019, pp. 9-27.

---. *Nassur Attoumani. Du théâtre satirique aux contes pédagogiques (1992-2022)*. Les Éditions du Cerf, 2022.

« Régime des îles ». *Convention des Nations Unies sur le droit de la mer*, vol. 1834, no. I-31363, Partie VIII, Article 121, 1982, pp. 48, https://www.un.org/Depts/los/convention_agreements/texts/unclos/unclos_f.pdf.

Rothbaum Olasov, Barbara et al. « A Perspective Examination of Post-Traumatic Stress Disorder in Rape Victims ». *Journal of Traumatic Stress*, vol. 5, no. 3, 1992, pp. 455-475.

Roudière, Guy. *Traquer le non-dit : Une sémantique au quotidien*. ESFED, 2002.

Rousseau, Jean-Jacques. « Du contrat social » [1762]. *Œuvres complètes*. Tome III. Gallimard, 1964.

---. *Émile ou de l'éducation* [1762]. *Œuvres complètes*. Tome IV. Gallimard, 1969.

Roy, Shirley, et Viviane Châtel. *Penser la vulnérabilité : visages de la fragilisation du social*. Presses de l'Université du Québec, 2008.

Said Ali Said, Ahmed. *L'archipel des Comores : milieu insulaire et géopolitique. Géographie*. Thèse de doctorat, Université Michel de Montaigne — Bordeaux III, 2015.

Saïd, W Edward. *L'Orientalisme*. Seuil, 1997.

Saint-Jean, Armande. *Pour en finir avec le patriarcat*. Les Éditions Primeur, 1983.

Samaroo, Brinsley. « Global Capitalism and Cheap Labor: The Case of Indenture ». *The Palgrave Handbook of Ethnicity*, 2019, pp.1795-1811.

Sanguin, André-Louis (dir.). *Vivre dans une île : une géopolitique des insula*ires. L'Harmattan, 1997.

Sawicki, Jana. *Disciplining Foucault: Feminism, Power and the Body*. Routledge, 1991.

Schnyder, Peter et Toudoire-Surlapierre, Frédérique. *Ne pas dire : pour une étude du non-dit dans la littérature et la culture européennes*. Classique Garnier, 2013.

Schramm, Wilbur. *Responsibility in Mass Communications*. Harper and Brothers, 1957.

Sermet, Laurent. « Droits de la femme et pluralisme aux Comores ». *Revue ASPECTS*, no. 1, 2002, pp. 101-111.

Shannon, Claude et Warren Weaver. *The Mathematical Theory of Communication*. The University of Illinois Press, 1949.

Snyder, Patrick. *Représentation de la femme et chasse aux sorcières XIIIe - XVe siècles*. Éditions Fides, 2000

Soobarah-Agnihotri, Jeeveeta. « Folie des sens et folie des langues : Le plurilinguisme, stratégie d'écriture dans *Pagli* d'Ananda Devi ». *Nouvelles Études Francophones*, vol. 23, no. 1, 2008, pp. 175-183, https://www.jstor.org/stable/25702113.

Spivak, Gayatri. *Les subalternes peuvent-elles parler ?* Traduit par Jérôme Vidal. Éditions Amsterdam, 2009.

Stilglitz, Joseph. « The Mauritius Miracle, or How to Make a Big Success of a Small Country ». *The Guardian*, 07 mars 2011, www.theguardian.com/commentisfree/2011/mar/07/mauritius-healthcare-education.

Symonds, Martin. « Victims of Violence: Psychological Effects and Aftereffects ». *American Journal of Psychoanalysis*, no. 35, 1975, pp. 19–26, https://psycnet.apa.org/record/1975-29528-001.

Tambs-Lyche, Harold. « La sati indienne au travers de l'histoire. Du suicide héroïque aux martyres du système socio-politique ». *Conserveries mémorielles*, no. 14, 2013, https://journals.openedition.org/cm/1519.

Tchak, Sami. *La sexualité féminine en Afrique.* L'Harmattan, 1999.

The Majestic Qur'an: An English Rendition of its Meanings. The Nawawi Foundation Chicago/The Ibn Khaldun Foundation London, 2000.

« The Mauritian Economy Defied Predictions of James Meade ». *UKEssay.com*, novembre 2018, www.ukessays.com/essays/economics/the-mauritian-economy-defied-predictions-of-james-meade-economics-essay.php?vref=1

The Qur'an: The First American Version. Trad. T.B. Irving (Al-Hajj Ta'lim Ali). Amana Books : 1985.

Thorborg, Marina. « “Où sont passées toutes les jeunes filles ?” La discrimination à l’égard des filles en Chine dans une perspective comparative ». *Perspectives chinoises*, no. 86, 2004, https://journals.openedition.org/perspectiveschinoises/700.

Tirvassen, Rada. « La problématique du choix des langues d'enseignement dans des pays indépendants : l'anglais dans la politique de l'école mauricien ». *DiversCité Langues*, vol. 4, 2001, https://www.teluq.ca/diverscite/SecArtic/Arts/99/Tirvassen/Tivassen_txt.htm.

---. *Créolisation, plurilinguismes et dynamiques sociales*. L’Harmattan, 2014.

Tisseron, Serge. *Les secrets de famille* [2011]. Que sais-je, 2017.

Tournebise, Thierry. *Se comprendre avec ou sans mots : Un concept original pour améliorer nos relations humaines*. Dangles, 1995.

Trabelsi, Mustapha. *L’insularité*. Presses Universitaires Blaise Pascal, 2005.

Treebhoohun, Nikhil. « The experience of Mauritius in Economic Transformation ». *International Conference in the Emergence of Africa*, 2019, pp. 1-13.

Tyagi, Ritu. *Ananda Devi: Feminism, Narration and Polyphony*. Rodopi, 2013.

Twain, Mark. *Following the Equator*. Kansas Digireads, 2008.

Viparelli, Irene. « Crises, révoltes et occasion révolutionnaire chez Marx et Lénine ». *Actuel Marx*, Presses Universitaires de France, vol. 47, n° 1, 2010, pp. 27-42.

Weissman, Frida S. *Du monologue intérieur à la sous-conversation*. Éditions A.-G. Nizet, 1978.

Yermeche, Ouerdia. « Le sobriquet algérien : une pratique langagière et sociale ». *Revue algérienne d’anthropologie et de sciences sociales*, vol.17, no. 18, 2002, pp. 97-110.

Zamir, Ali. *Anguille sous roche*. Éditions le Tripode, 2016.