



PROJECT MUSE®

Les Hiérarchies socio-économiques et ethniques à l'Ile
Maurice: Homogénéités et ruptures dans l'identité des
Franco-Mauriciens

Markus Arnold

Nouvelles Études Francophones, Volume 26, Numéro 2, Automne 2011, pp.
125-141 (Article)

Published by University of Nebraska Press

DOI: <https://doi.org/10.1353/nef.2011.0054>



➔ *For additional information about this article*

<https://muse.jhu.edu/article/473240>

Les Hiérarchies socio-économiques et ethniques à l'Ile Maurice

Homogénéités et ruptures dans l'identité des Franco-Mauriciens

Markus Arnold

Un regard sur l'époque coloniale à Maurice montre que l'île n'échappe pas, à l'instar de toute autre terre soumise aux puissances occidentales, à des phénomènes de classification et de hiérarchisation culturelle, raciale et linguistique. Dans ce système communautariste, c'est le Franco-Mauricien, le colon blanc—l'aristocrate, le planteur, l'industriel etc.—qui domine la pyramide socio-économique et racio-culturelle sur le plan matériel, idéologique et symbolique. Enraciné dans un passé soi-disant glorieux, il s'affirme comme détenteur du savoir, symbole du progrès, garant de la moralité et des valeurs. Ainsi, il établit un code et une esthétique qui deviennent normes et exemples à imiter pour d'autres communautés. Selon une dialectique hégélienne où le regard se dirige vers le haut, le colonisé, dans un processus d'aliénation psychologique, va jusqu'à interioriser l'infériorité imposée. Ces processus d'idéalisation mimétique (Lionnet, "Logiques Métisses" 105) ont été largement analysés par les premiers critiques postcoloniaux, tels que Frantz Fanon, Aimé Césaire et Albert Memmi, soucieux de réappropriation et d'abrogation identitaires.

En remontant la chronologie, l'on s'apercevra que l'île Maurice a fêté ses quarante-trois ans d'indépendance et qu'elle exalte, dans les représentations touristiques et les discours officiels, à la fois son multiculturalisme et de multiples phénomènes de métissage. Si les relations coloniales sont certainement révolues, l'image élogieuse de la nation dite "arc-en-ciel" adoptée par le gouvernement depuis les années 1980 est néanmoins sous-tendue par de nombreux conflits. Derrière la prétendue harmonie interethnique se révèlent d'évidents clivages communautaristes et socio-économiques, et il apparaît que l'imaginaire colonial n'a pas encore entièrement disparu. À ce sujet, le cas des Franco-Mauriciens qui, malgré leur chute considérable en nombre depuis 1968, détiennent toujours un grand capital matériel et symbolique, nous semble significatif. Ils continuent à porter de vieilles connotations—le lien traditionaliste avec l'Europe, l'élitisme culturel, une grande aisance matérielle, le cloisonnement identitaire, etc.—et sont toujours l'objet d'un regard ambivalent entre antipathie et attirance.

L'analyse de quatre romans contemporains nous dévoile les enjeux identitaires qui oscillent entre rupture et continuité, entre dimension coloniale et post-coloniale autour de cette identité franco-mauricienne. Renée Asgarally et Marie-Thérèse Humbert portent d'abord leurs regards sur la période précédant l'accès à l'indépendance et les univers clos et manichéens des colons blancs et des *gens de couleur*, une sous-catégorie plutôt sociale que "raciale" des Créoles au phénotype relativement blanc (Eriksen 20).¹ Mais on verra également de subtiles failles et subversions à l'intérieur de l'omniprésente situation coloniale et de ses logiques communautaristes de stabilité et d'homogénéité. En revanche, Amal Sewtohul et Bertrand de Robillard adoptent une perspective plus contemporaine. Leurs figures aussi ambivalentes qu'"hybrides" du bourgeois créole et du Blanc pauvre révèlent des évolutions au sujet de l'identité franco-mauricienne. D'un côté, on constate une certaine persistance de l'imaginaire et des clichés coloniaux et des phénomènes d'idéalisation mimétique. De l'autre côté, de véritables postures de contestation postcoloniale, voire de rejet du communautarisme et de l'univers blanc, commencent à être investies. Nos auteurs donnent alors à voir le caractère foncièrement conflictuel, ambivalent et hybride de ces lieux identitaires. Ils montrent la complexité des relations sociales à Maurice se jouant à la croisée des appartenances ethniques et socio-économiques (Lau Thi Keng 44). S'il est vrai que les romans divergent par plusieurs aspects thématiques, discursifs et narratifs, leurs mises en récit respectives des enjeux complexes de l'identité nous semblent permettre un comparatisme fructueux.

L'identité franco-mauricienne et le lieu colonial chez Marie-Thérèse Humbert et Renée Asgarally

MANICHÉISMES, CLOISONS IDENTITAIRES
ET OBSESSIONS MIMÉTIQUES

La Brûlure (2003) de Renée Asgarally nous confronte aux frictions raciales de la société coloniale mauricienne avec ses hiérarchies et ses tabous interethniques du début du vingtième siècle à travers deux familles: les Anand, travailleurs hindous dans les champs de canne, et les De Pyssenlaire, grands propriétaires sucriers. Au cœur de l'intrigue se trouve la transgression d'une relation intercommunautaire qui mettra à l'épreuve les structures supposées homogènes du système colonial.

1. À l'intérieur de cette catégorie de *gens de couleur*—de moins en moins utilisée d'après Lau Thi Keng (137)—, on trouve les appellations de "Mulâtre" et de "Métis" traduisant tous les deux l'idée d'un métissage généralement très clair, mais renvoyant, en général, à une filiation respectivement africaine et indienne. À Maurice, ces expressions se distinguent de l'ethnonyme "Créole" qui dénote un phénotype plus foncé et d'ascendance africaine. Notons que l'usage complexe et une certaine instabilité définitoire de ces termes proviennent du fait qu'ils sont tantôt revendiqués par les personnes ou le groupe concernés, tantôt imposés par d'autres communautés (Tranquille 203).

À *l'autre bout de moi* (1979) de Marie-Thérèse Humbert thématise de son côté l'identité conflictuelle d'une famille métissée pendant les années 1950. Tel un autoportrait schizophrénique ou un récit de dédoublement de personnalité (Lionnet, *Autobiographical Voices* 219), le roman nous donne à voir, à travers la rivalité des sœurs jumelles Anne et Nadège Morin, des investissements psychologiques, identitaires et idéologiques diamétralement opposés. C'est ce lieu instable des protagonistes "presque-blancs-mais-pas-tout-à-fait" (Humbert 21), entre le panthéon inaccessible des Franco-Mauriciens blancs et les univers méprisés et rejetés des autres communautés, qui est mis en scène par Humbert.

Malgré les divergences thématiques et discursives des deux romans et la forte focalisation psychologique chez Humbert, les deux auteurs semblent parfaitement exprimer la situation coloniale, notion introduite par Georges Balandier (1951)² et qui, nous semble-t-il, n'a pas perdu de sa pertinence aujourd'hui. L'anthropologue décrit cette situation comme "un complexe, une totalité" (cité par Copans 16) qui comprend tous les domaines de l'interaction humaine: le social, la politique, l'économie, la psychologie. Il parle des colonisateurs européens comme d'une "minorité numérique [. . .] pas une minorité sociologique," qui "assied sa domination sur une supériorité matérielle incontestable [. . .], sur un état de droit établi à son avantage, sur un système de justification à fondement plus ou moins racial" (cité par Copans 18). De tels phénomènes se trouvent clairement ancrés dans nos deux romans.

Ainsi, des logiques de distinction et d'exclusion sociales déterminent le milieu fermé de l'oligarchie sucrière. Les De Pyssenlaire fréquentent des clubs exclusifs, possèdent une résidence luxueuse et même un chien manifestement blanc. Accent et code vestimentaire marqués, ou encore possessions en France, sont autant de symboles évidents d'appartenance au sommet de la pyramide sociale. Il n'est donc pas surprenant que cette politique de prestige et de domination exige une distance et une fermeture entre colonisateurs et colonisés, entravant tout échange interethnique fructueux.

Dans *À l'autre bout de moi*, le monde cloisonné se présente à travers la famille blanche des Augier, et tout particulièrement le regard envieux des protagonistes métis et de la narratrice Anne qui incorporent et subliment les valeurs des Blancs. Ici, les implications de la distinction et de la hiérarchie en situation coloniale, c'est-à-dire les postulats d'"excellence de la race blanche" et de "suprématie [. . .] comme fondée dans l'histoire et la nature" (Balandier cité par Copans 19) sont particulièrement visibles. Ainsi, on verra les obsessions généalogiques de la part des protagonistes et leur émerveillement devant les "cheveux dorés," les

2. L'article en question de Balandier s'appelle "La situation coloniale. Approche théorique." Les citations données ici sont tirées de l'article de Copans. Pour se référer directement à l'article de Balandier, lire *Cahiers internationaux de Sociologie* 11 (1951): 44-79. La situation coloniale est aussi amplement analysée par Albert Memmi (1957) et Frantz Fanon (1952).

“yeux clairs” et la “blondeur vigoureuse du Blanc colonial” (Humbert 83); ou encore l’idéalisait de la domination et de la virilité blanches de la part d’Anne qui, pour accéder à “cette race d’orgueilleux” (262), désire épouser, coûte que coûte, un Blanc. Voici de quoi faire résonner non seulement les analyses de Frantz Fanon qui affirme que “Du noir au blanc, telle est la ligne de mutation. On est blanc comme on est riche, comme on est beau, comme on est intelligent” (Fanon 41), mais également les théories racialistes du dix-neuvième siècle comme celles d’un Gobineau postulant que “la race blanche possédait originairement le monopole de la beauté, de l’intelligence et de la force.”³ Chez Humbert, il est impossible pour les métis d’accéder “au sommet de l’Olympe” (Humbert 23) racio-culturel: ils sont exposés au snobisme et à l’exploitation symbolique et matérielle de la part des Franco-Mauriciens.⁴ Nonobstant, leurs pratiques mimétiques mènent à une véritable bipolarisation sociétale, exemplifiée par les habitudes langagières: ils imitent le français des Franco-Mauriciens tandis que les autres communautés, dédaignées, parlent en créole. C’est l’un des multiples exemples qui montrent la complexité identitaire du “groupe charnière” des Métis considéré ici par Arno et Orian comme “représentatif des contradictions inhérentes et fondatrices de la société mauricienne” (130).

Les deux romans témoignent de “l’étanchéité presque absolue des groupements coloniaux” (Memmi 93) et de leur logique manichéenne. Cela confirme les réflexions d’Abdul JanMohamed qui constate que dans un tel contexte colonial oppositionnel, la distance relationnelle et d’autres mesures deviennent absolues. S’esquisse alors l’idée d’un monde de différences fixes, immuables et ultimes: le colonisateur (auto)installé en haut de l’échelle racio-culturelle et sociale, le colonisé en bas (JanMohamed 70). Mais cela ne semble pas suffire. Des fatalismes, tels que “Ainsi est fait le monde” (47), comme disent les Indo-Mauriciens chez Asgarally, suggèrent qu’il s’agit d’un monde certes établi et dicté par les Blancs, mais que ses logiques sont aussi cautionnées par les autres communautés. Il est vrai que certains propos comme “Ce qui compte, c’est de se tenir à sa place, la pire des fautes, c’est de franchir les limites étroites de sa caste” (Humbert 280) viennent de la bouche du maître. Pourtant, le déterminisme de l’immuabilité des rôles sociaux émane aussi des autorités hindoues comme l’affirme le pandit chez Asgarally: “les Hindous doivent travailler aux champs comme il convient aux Hindous. Chacun à sa place et les moutons seront bien gardés. Tout marchera comme il faut, dans le bon ordre” (Asgarally 78). Nous ne sommes pas loin ici du racialisme du dix-neuvième siècle qui amalgame les différents groupes ou races

3. Gobineau, *Essai sur l’inégalité des races humaines* (344) cité par Todorov (155).

4. Voir entre autres: “aucun des nôtres [...] n’était reçu chez ceux qu’on appelait les Blancs” (22). M. Augier, le Franco-Mauricien refuse l’invitation d’un verre payé (51), et “les Blancs [...] font la cour aux filles de sangs mêlés” avant de les rejeter (153).

ethniques avec des mentalités, des facultés et des capacités spécifiques, consolidant ainsi les hiérarchies et discriminations racio-culturelles (Césaire 16).⁵ Le système ségrégationniste est certes l'une des caractéristiques de la situation coloniale, mais comment interpréter le fait que la servante hindoue présente le communautarisme comme une stabilité et une sécurité qui rassurent?

[. . .] chacun sa place, les Blancs avec les Blancs, les Hindous avec les Hindous, les mulâtres et les métis entre eux, elle avait besoin comme d'une sécurité personnelle que tout fût compartimenté, codifié, sans ces barrières, qui donnaient un semblant d'ordre à l'absurdité des choses, comment se serait-elle sentie en sûreté? (Humbert 324)

Ces extraits montrent que les tabous et les doctrines racistes de l'homogénéité des frontières ethniques et de l'antimétissage ne sont pas seulement dressés par les voix dominantes. Au contraire, selon une complicité collective, ces absolutismes de l'ethnicité semblent également validés et acceptés par les dominés et en particulier par les "contrôleurs de l'opinion," telles les autorités religieuses. S'agit-il d'un endoctrinement du colonisé qui a intégré et intériorisé les valeurs et dogmes du colonisateur, processus d'aliénation décrit de façon inégale par Fanon et Memmi? Ou bien ne faut-il pas y voir plutôt des dynamiques de spatialisation sociale, des logiques de compartimentation ethnique qui font surface et sont validées dans de nombreuses aires et traditions culturelles?⁶ Quoi qu'il en soit, les textes reflètent ce qu'Arno et Orian appellent le "consensus négatif" (91), c'est-à-dire un ensemble de comportements partagés tacitement par tous faisant de l'évitement et l'exclusion mutuels dans la sphère du privé la condition *sine qua non* de l'équilibre social.

Un autre aspect de la situation coloniale concerne le rôle des généalogies qui apparaissent comme de véritables obsessions dans nos romans. Chez Humbert, l'ancêtre corsaire blanc, la "gloire de la famille" (Humbert 27), crée et consolide l'idée d'une prétendue identité exceptionnelle, et le portrait austère de la grand-mère, encore explicitement décrite comme blanche, veille sur la maison tel un roc dans la tourmente. Dans *La Brûlure*, la description du patron sucrier

5. Césaire cite Ernest Renan dans *La Réforme intellectuelle et morale de la France* (1871): "La nature a fait une race chinoise, d'une dextérité de main merveilleuse sans presque aucun sentiment d'honneur; gouvernez-la avec justice [. . .] une race de travailleurs de la terre, c'est le nègre, soyez pour lui bon et humain, et tout sera dans l'ordre; une race de maîtres et de soldats, c'est la race européenne [. . .]. *Que chacun fasse ce pour quoi il est fait, et tout ira bien.*" (16)

6. Arjun Appadurai nous rappelle que les classifications coloniales ont eu l'effet de réorienter des pratiques indigènes dans de nouvelles directions, en attribuant une valeur et un poids différents à des conceptions d'identité de groupe déjà existantes (116, nous soulignons). Il montre aussi à quel point les nationalismes postcoloniaux, à des desseins de contrôle, de classification et de surveillance, ont créé, revitalisé et fracturé des identités ethniques auparavant moins fixées et homogènes (162).

est sans équivoque à ce sujet: “C’est un colon de race blanche, son aïeul était sur l’île au temps du Gouverneur Mahé de Labourdonnais” (Asgarally 105). Ascendance noble, livret familial distingué, passé glorieux: voici les ingrédients indispensables pour un ancrage dans une terre, un titre, et ainsi des droits.

Dans cette société obnubilée par les filiations ‘pures’ qui “rejet[te] avec horreur toute alliance suspecte” (Humbert 83) et où “[l]a richesse ou la pauvreté [...], c’est la couleur de [la] peau” (218), les métis sont très soucieux de leur phénotype. Solidaires des Blancs riches, plus leur phénotype est clair, plus ils entretiennent une “comptabilité méticuleuse [...] des gouttes de sang noir ou indien, cette longue prudence que des siècles de cohabitation ont établie” (214). Arrêtons-nous sur ce dernier mot de “cohabitation.” Il est évident que chez nos deux auteurs, il s’agit plutôt d’un euphémisme pour dire le cloisonnement et la ségrégation. Afin d’assurer ce système communaliste, les institutions de la colonie veillent à leur protection. Ainsi, à l’église, la rigueur de la logique discriminative est de mise; on se fréquente—exiguïté de l’espace oblige—, mais sans se mélanger. Chez Asgarally, il y a des bancs réservés aux Blancs où “nul n’a le droit de se mettre [...]”, sous peine d’être évacué en pleine messe, sous les yeux de tous” et une hiérarchie claire qui se fonde sur la couleur de la peau: “Les petits Blancs, les petites Blanches devant et les autres, petits Noirs et métisses à l’arrière” (Asgarally 27–28). Chez Humbert, on présente l’Église comme une institution opportuniste et politisée cautionnant le système, pour ne pas perdre trop de fidèles, une représentation de nouveau en accord avec les analyses de Fanon (45) et de Memmi (91) concernant le soutien de l’Église, d’une Église “blanche,” à l’entreprise colonialiste. Il n’est pas surprenant que l’école valide également le discours ségrégationniste. Dans *À l’autre bout de moi*, on y enseigne non seulement des tableaux qui répertorient sans ambiguïté les différentes races, mais les protagonistes se voient interrogées par leurs camarades sur la blancheur de leur peau afin de pouvoir jouer avec elles.

Intimement liée à ces extraits, l’idée de Balandier selon laquelle les colonisateurs, en tant que minorité “réactive” et “rebelle à la fusion,” se sentent “menacé[s] par la poussée démographique des hommes de couleur” (cité par Copans 18). Ces propos analytiques semblent plutôt détachés pour dire le véritable souci de pureté et l’angoisse de la souillure et de la violation raciales que nos deux romans expriment sans équivoque. Aussi bien chez Humbert que chez Asgarally, nous sommes face à une transgression entre une fille blanche ou métisse et un homme hindou, et les réprimandes des patriarches respectifs ont de fortes ressemblances. Les discriminations dans *La Brûlure*—telles que “diable de malbar” et “ces gens-là ne cherchent que l’occasion pour poser leurs sales pattes sur nos filles et sur nos femmes” (127–28)—ont une ressemblance indéniable avec les invectives dans *À l’autre bout de moi*: “Sale race,” “bêtes” (Humbert 256) et “Fils de pute, tu as osé mettre tes mains noires sur ma fille!” (309). Outre les modalités de la stéréo-

typisation amalgamant qualités de caractère et physionomies dans une perception stigmatisante et raciale (Balandier cité par Copans 19), ou celles de la “dépersonnalisation du colonisé” (Memmi 104), nous voyons à l’œuvre ici d’autres mécanismes essentiels de la situation coloniale: l’allégorie manichéenne d’Abdul JanMohamed et l’idée de pureté/souillure de Mary Douglas (1966). Selon JanMohamed, le trope dualiste se manifeste à travers l’efficacité de ses mécanismes de substitution et de transformation, tels des déplacements métonymiques ou des condensations métaphoriques (JanMohamed 68). Chez Humbert et Asgarally, de pareilles conversions (colonisateur→adulte, homme // colonisé→enfant, animal) sont perceptibles et viennent renforcer la fonction idéologique de cette logique, à savoir la posture de “déhistoriciser” et de “désocialiser” l’univers colonial, de le présenter comme un “fait” métaphysique (JanMohamed 68). Les observations de Mary Douglas peuvent suggérer une lecture supplémentaire: l’idée de la transgression raciale devenue taboue et celle de la souillure par l’homme noir. L’anthropologue souligne en effet que la relation entre les sexes de différentes races (ethnies, communautés, castes, clans, tribus, etc.) est vue comme un tabou qui, à travers des pratiques de codage et des règles de conduite, érigées et maintenues par les autorités, les chefs de la société et ceux qui contrôlent l’opinion, a une “fonction de protection” et est validé par la société entière (Douglas xiii). L’acceptation des sanctions pour les violations des tabous, décrites chez Asgarally, souligne cette idée. Douglas constate que la violation produit l’effet d’une souillure dangereuse et les transgresseurs sont doublement stigmatisés: à cause de leur infraction et à cause de leur mise en danger des autres (172). Certes, les hommes peuvent être “pollueurs” au même titre que les femmes, mais à regarder la répudiation de la fille chez Asgarally au nom de l’honneur de la famille ou du groupe—“Elle a sali notre nom” (Asgarally 146)—, la femme est plus souvent que l’homme la cible d’un tel ostracisme. En effet, l’on peut se demander s’il y a une différence ici avec les principes patriarcaux de la “pollution sexuelle” dans le système des castes indiennes que Douglas analyse.⁷ Les passages cités révèlent une évidente hantise de la part des Franco-Mauriciens et des métis d’une sexualité masculine menaçante, venue d’ailleurs, ainsi que de toutes ses associations dévalorisantes: perte de statut, mise en cause de la virilité, déshonneur du groupe, etc. La discrimination est alors légitime, car il faut protéger la femme blanche de l’homme noir considéré comme lascif, amoral, diabolique. Voici la face refoulée et rejetée de ce que Robert Young appelle la “machine désirante,” (151–72), notion clé pour conceptualiser les fantasmes sexuels occultés pendant le colonialisme.

Nous avons vu que chez Humbert et Asgarally, les extraits romanesques

7. Douglas souligne l’importance primordiale de la pureté sexuelle d’une fille de haute caste pour conserver symboliquement la pureté de celle-ci. Une violation du tabou avec un homme d’une caste inférieure entraîne de sévères punitions (155).

abondent pour exemplifier la situation coloniale et la domination blanche à travers le prisme des Franco-Mauriciens et des métis. Dans *À l'autre bout de moi*, ces derniers complexifient évidemment le schéma relationnel colonial, mais une analyse plus détaillée de leur situation d'entre-deux dépasserait le cadre de l'article présent. Contentons-nous ici d'affirmer les ambivalences et les ambiguïtés de leur identité ethnique dues à leur caractère foncièrement inclassable.⁸ Avec leur position fluctuante dans le système hiérarchique des communautés, ils se voient à la fois dominés et dominants. Par leur solidarité avec les Blancs, ils soutiennent et consolident la logique communautariste, raciste et élitiste du système colonial. Soulignons enfin avec Danielle Tranquille (2005) que le riche roman d'Humbert fait évoluer le trope du métissage qui sera parallèlement et successivement vu comme une "déviance" et une "défiance" (199).

Si ces réflexions dévoilent l'omniprésence des logiques colonialistes dans l'univers des Franco-Mauriciens et des métis, nous allons voir maintenant à quel point celles-ci relèvent d'une instabilité intérieure et se voient subverties à travers leurs propres failles.

SUBVERSION ET FAILLES DES SYSTÈMES IDENTITAIRES

Différents éléments dans les textes de nos deux auteurs montrent que l'homogénéité de la communauté franco-mauricienne relève d'une construction idéologique et que l'élément clé de leur discours identitaire—la supposée pureté raciale—est nettement troublé. Dans *À l'autre bout de moi*, on ne cache pas l'aspect primordial de l'appartenance raciale et les métis ne sont pas admis au sanctuaire des Blancs. Pourtant, l'oncle de la narratrice est devenu "Blanc parmi les Blancs" (Humbert 23) en épousant une Franco-Mauricienne. Peau claire, intelligence, mais surtout réussite professionnelle et fortune sont autant d'éléments pour lui qui contribuent à atténuer les "effets déstabilisateurs" de cet "élément perturbateur" (Gruzinski 73) qu'est sa généalogie métissée. Ce personnage montre donc une relative flexibilité requise dans l'interprétation des frontières et des définitions raciales, lesquelles doivent être lues contextuellement et intégrées à d'autres affiliations et hiérarchies collectives, comme le genre et la classe (Loomba 105), un aspect qui nous semble fondamental pour l'analyse des enjeux identitaires à l'île Maurice.

Ensuite, c'est le père des protagonistes qui arrache les masques de la filiation "pure" en accusant les Franco-Mauriciens d'avoir détruit les archives afin de voiler d'éventuelles transgressions raciales dans le passé. De nouveau, dans la topographie des affiliations ethniques, des fissures et des perturbations font surface. S'emparant de l'historiographie, les Blancs "iconoclastes" chez Humbert apparaissent alors comme porteurs du concept de la raison ethnologique de

8. Voir par exemple: "Pas noire, non; pas marron; pas café au lait. Rien d'assez net pour pouvoir être classé." (Humbert 26)

Jean-Loup Amselle: le maintien de l'étanchéité et de l'homogénéité des groupes ethniques, en opposition avec l'idée d'un métissage ou d'un "syncrétisme originaire" (Amselle 248). Cet exemple de l'instabilité intérieure dans le système colonial trouve son écho dans *La Brûlure* où l'idée de la faille dans l'identité franco-mauricienne par la goutte de sang "impur" concerne directement le maître. Ici, l'existence du seigneur De Pyssenlaire se fonde sur une hypocrisie du passé, une transgression dissimulée dans sa généalogie:

[II] taisait soigneusement la goutte de sang noir qui indubitablement coulait dans ses veines car un de ces aïeux avait épousé une métisse à peau blanche. [...] On l'écorcherait vif plutôt que de [lui] faire avouer cette chose 'abominable' (Asgarally 106–07).

La fin de ce passage sans équivoque nous semble particulièrement intéressante, car le personnage éprouve à propos de l'hypothèse d'une possible transgression raciale dans sa famille un dégoût, une exécution et une horreur devant l'ineffaçable altérité à l'intérieur même de sa propre personne, et cela pourrait s'apparenter à cette logique d'"abjection de soi" dont parle Kristeva (12): le désir d'expulsion d'un sujet auquel on est intimement lié et dont on est même inséparable. Conscient du déséquilibre social que la vérité déclencherait, le personnage est soucieux de maintenir un contrôle, précaire et instable, de son identité; fait qui n'est pas sans rappeler la notion du "sens du passé," proposée par l'historien Immanuel Wallerstein (106). Procédé de socialisation afin de maintenir une solidarité de groupe et établir la légitimation du statut social, cette vision d'immuableté du passé est démythifiée par l'historien:

Le passé est normalement considéré comme gravé dans le marbre et irréversible. Le passé réel est, bien sûr, gravé dans le marbre. Mais quant au passé social, c'est-à-dire à la façon dont nous comprenons le passé réel, c'est au mieux dans l'argile qu'il est gravé. (106)

Les glorieux aïeux et les filiations "pures" de nos personnages (franco-mauriciens et métis) confirment doublement cette idée du "passé social": d'abord par la dimension interprétative dans le jeu de (dis)simulation généalogique, puis par l'incessante tentative de manifester, par des preuves photographiques ou par des documents d'archives, la dimension "réelle" du passé.

Soulignons finalement que nos textes illustrent ainsi l'un des arguments fondamentaux des analyses de Robert Young, à savoir l'hétérogénéité, les fissures et les incohérences qui se dévoilent derrière la supposée homogénéité raciale dans les configurations ethniques de l'époque coloniale. Tout en étant occultées, l'hybridité et la "faille" raciale sont en effet déjà présentes dans un système qui, fondé sur une claire répartition entre dominant et dominé, se voit—et se fantasme dirait le critique postcolonial—comme intégral et intact (Young 179).

Après ces réflexions sur l'identité franco-mauricienne comme pôle d'attraction et comme entité idéologique coloniale, ainsi que sur ses instabilités et ses fissures "intrinsèques," quelles évolutions peut-on constater pour le lieu postcolonial? Les romans d'Amal Sewtohlul et de Bertrand de Robillard, qui mettent en scène une île Maurice plus contemporaine et qui s'avèrent à maints égards différents de leurs prédécesseurs par leur subtile ironie d'un côté, et par leur narration postmoderne très intimiste de l'autre, nous fournissent de précieux éléments de réponse concernant ces questionnements identitaires.

L'identité franco-mauricienne et le lieu postcolonial

PERTINENCE DU PHÉNOMÈNE MIMÉTIQUE ET
APORIES IDENTITAIRES CHEZ AMAL SEWTOHUL

À travers trois trames narratives entremêlées alternant entre français et créole mauricien, *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance* (2001) retrace le quotidien de jeunes Mauriciens de diverses origines. Entre errance et quête de soi, léthargie et défaitisme, Sewtohlul brosse le tableau comique d'une jeunesse en manque de repères, d'une génération entre tradition refoulée et idéalisme désenchanté d'une société moderne. Sans figures de Franco-Mauriciens ni de métis dans le roman, l'univers blanc et l'imaginaire colonial sont néanmoins très présents comme modèles et cadres de référence, ce que montre en particulier le personnage nommé André.

Appartenant à la bourgeoisie créole, André est un jeune homme qui incarne les phénomènes classiques d'imitation qui se cristallisent dans la dynamique des relations coloniales: orientation exclusive vers la langue française et la culture occidentale, élitisme par rapport au créole, refoulement de sa propre culture insulaire, etc. Nombreux sont les passages qui témoignent d'une telle identification. Ainsi, André "imit[e] la façon de parler des Blancs de Maurice" (Sewtohlul 173), et il a "Toujours l'air du grand Blanc qui, faisant le tour de ses terres, bavarde aimablement avec un de ses laboureurs" (196). Visiblement, les comportements propres à l'époque coloniale sont encore très vivaces, notamment sur le plan culturel. Tandis que ses camarades ne connaissent que la culture populaire du *séga*, André joue de la musique de chambre qu'il considère comme étant la seule "vraie musique" (29). Son verdict est celui de la civilisation contre l'inculture et le personnage apparaît, selon les fameux propos de Frantz Fanon, comme une "peau noire" portant un "masque blanc." On peut dès lors se demander si André est différent d'une autre figure du roman, un arrière-grand-père indo-mauricien, qui, à l'époque coloniale, témoignait d'un désir mimétique par rapport aux habitudes et goûts de ses maîtres, et qui est décrit ainsi:

On l'appelait le "petit roi" dans la région. Il était toujours en costume noir trois-pièces. Il ne mettait jamais le dhoti. Il aimait imiter les An-

glais, surtout qu'il avait été au Collège Royal. Il avait des chiens de chasse, une voiture [...]. (54)

De toute évidence, la juxtaposition des deux personnages souligne l'idée de la longue durée de certains phénomènes identitaires. Cela dit, il est important de noter que la distinction élitiste et la volonté d'ascension sociale à travers l'imitation des voix dominantes dans le passage cité ne restent pas sans critiques dans notre roman. La posture mimétique est non seulement reléguée au passé, mais démythifiée par la nonchalance et le rire de la jeune génération. En revanche, le mimétisme d'André, quoique ridiculisé, est bien actuel et réel. À travers son personnage, force est de constater que les associations à avec l'époque coloniale sont encore très actives et que de vieilles affiliations sont manifestement perpétuées sous de nouvelles apparences. Un même ancrage dans les mentalités du passé se remarque au sujet du mariage, sujet de propos douteux qui évoquent un complexe colonial d'infériorité insulaire:

Ses parents auraient sûrement été tout contents d'avoir une Blanche comme belle-fille. André connaissait bien des hindous qui revenaient de leurs études avec des Anglaises, des Françaises, des grosses Russes. Les familles n'étaient pas contentes au début, mais après tout, comme il s'agissait de Blanches, elles étaient le plus souvent acceptées. S'il s'était agi d'Africaines, on les aurait jetées à la rue. (91–92)

De nouveau, l'ethnicité est au cœur des relations humaines et toutes les autres solidarités sont placées après la couleur de l'épiderme convoité et ses vieilles connotations: le désir de la blancheur et la promesse d'un statut socio-économique élevé. On a l'impression que le "blanchiment," phénomène ascensionnel qui se développe tôt dans l'espace colonial mauricien (Arno et Orian 84), est tout sauf l'apanage du passé. Un rapport de dominant/dominé, un refus du Même insulaire et une survalorisation de l'Autre européen émanent du passage cité qui s'avère en contradiction totale avec la réappropriation identitaire d'une société postcoloniale et avec le postulat d'une "décolonisation de l'esprit," pour reprendre le titre éponyme de l'essai de Ngugi wa Thiong'o, *Decolonising the Mind: the Politics of Language in African literature* (1986).

Bien que cela suggère que les mentalités n'ont guère évolué, que le référent européen ou franco-mauricien exerce toujours un certain ascendant, deux aspects significatifs nous montrent cependant que la situation est bien plus complexe. D'abord, on remarque que la rupture dont il est question dans la citation est fantasmée par le protagoniste Ashok par un retournement du schéma colonial: chez Sewtohl, ce n'est pas la femme des îles qui se voit dominée et exploitée par l'Européen, mais c'est "la Blanche," qui, comme un "trophée," est "conquise et rejetée" (Sewtohl 92). On peut donc se demander s'il s'agit ici d'une sorte de contre-attaque symbolique, d'une contestation des vieilles hiérarchies raciales à

travers la sexualité telle que Fanon (56) la décrit. D'autre part, le roman dévoile l'étonnant engagement politique d'André pour le parti progressiste, choix qui révèle manifestement une identité pas tout à fait "blanche." Pourtant, avec ses origines et ses manières bourgeoises, il a du mal à être accepté par les partisans ouvriers au point de se trouver discriminé par eux. Sans parler du fait que la musique recommandée par le parti est le *séga* engagé et non la musique de chambre . . . De toute évidence, il y a un paradoxe dans la figure d'André et son hybridité identitaire paraît indépassable.

Avant de passer à l'analyse de notre dernier roman, soulignons deux questionnements suscités par les traits du personnage de Sewtohol que nous venons d'évoquer: d'abord, la singularité de cette forme de discrimination qu'il subit tient au fait qu'elle vient d'en bas de l'échelle socio-économique. Il s'agit d'un dédain de la part d'autres communautés et groupes sociaux par rapport aux gens de couleur éduqués puisque ces derniers s'orientent, à l'instar de notre personnage "au masque blanc," vers l'univers élitiste des Franco-Mauriciens (Eriksen 9). On ne lui pardonne pas d'être à la fois dans plusieurs camps. De plus, les traits et les goûts élitistes d'André soulèvent plusieurs questions concernant le rôle de l'intellectuel qui lutte en faveur des démunis, des "sans-voix," ou, dans notre cas, pour ceux d'une "autre voix." La contradiction entre l'engagement d'un côté et les affiliations et les affinités culturelles personnelles de l'autre souligne un dilemme que nous retrouverons plus loin chez Bertrand de Robillard: l'écrivain ou l'intellectuel engagé peut-il vraiment parler pour autrui s'il ne parle pas le même langage, s'il vient d'une autre classe et s'y identifie? Doit-on parler ici d'une incommensurabilité, d'une impossibilité de réconciliation des intérêts et de partage des valeurs entre cultures dominantes et subalternes (Anthias 630)?⁹

Visiblement, on constate chez Sewtohol à la fois une continuité et une rupture des enjeux identitaires par rapport au passé. D'une part, les sirènes culturelles et linguistiques de l'Europe sont toujours présentes ainsi que nombre de schémas et stéréotypes racio-culturels et esthétiques, établis par les Européens pendant l'époque coloniale. Mais de l'autre, une certaine ironie s'exerce à l'encontre des traditionalismes et du mimétisme néocolonial; à la grande différence des autres textes, c'est sur la subtilité de l'humour que les dénonciations postcoloniales se fondent ici. Le roman regorge de questionnements identitaires complexes et il interroge aussi leurs contradictions internes, dont nous venons de n'esquisser qu'une partie. Le livre de Sewtohol se présente comme un exemple postcolonial de ces investissements identitaires contemporains, qui, selon Françoise Lionnet, tentent de redéfinir les paradigmes de la décolonisation afin de subvertir tout processus simpliste d'assimilation ("Logiques Métisses" 105). Rup-

9. Anthias se réfère ici au fameux article "Can the subaltern speak?" (1988) de Gayatri Chakravorty Spivak.

ture et persistance par rapport aux phénomènes de solidarité ethnique jouent aussi un rôle central dans le roman de Bertrand de Robillard.

DÉCONSTRUCTION DES VIEILLES CATÉGORIES RACIO-CULTURELLES ET SOCIO-ÉCONOMIQUES CHEZ BERTRAND DE ROBILLARD

Dans *L'Homme qui penche* (2003), l'engagement identitaire postcolonial est de nouveau marqué. Le roman, avec une écriture très sobre et dépouillée, décrit la quête de soi d'un Franco-Mauricien qui, fait rare, échappe à sa communauté d'origine. Sans ressources et à la recherche de reconnaissance artistique, cette figure quelque peu préfigurée¹⁰ mais novatrice dans la production romanesque mauricienne a du mal à trouver sa place. Le monologue intérieur et le pronom "vous" du narrateur ne sont que les signes les plus saillants d'une auto-aliénation et d'un détachement du monde, caractéristiques de son identité clivée. S'il est vrai que le regard très individualiste et quasi autobiographique ainsi que la focalisation sur l'art et la création distinguent nettement ce roman des autres, la posture identitaire du personnage, avec ses ruptures, ses conflits et ses apories, nous semble le rallier à notre propos.

Chez De Robillard, la critique de l'univers blanc mauricien venant de l'intérieur est des plus acerbes. Le protagoniste dénonce les codes rigides et l'artifice de sa communauté, cet "univers d'Épinal [...] où se mêlaient l'intelligentsia francophile blanche de Curepipe et quelques coopérants français [...] un monde d'enfants modèles accoutrés de déguisements, de dentelle et de chiffons" (116–17). Derrière le "tracé traditionnel mauricien" se cachent le "mariage avec une fille de bonne famille blanche, maison à Grand Baie, [les] enfants, [l']ennui, le tout, il va sans dire, généreusement arrosé de whisky" (55). Ces extraits rappellent, presque littéralement, les descriptions de "l'alliance entre deux grandes familles blanches" (35) dans le roman d'Asgarally. Au même titre, les "portraits de famille" qui donnent l'impression "de vivre leur deuxième, troisième ou dixième vie" (De Robillard 24–25) évoquent, d'une certaine manière, l'ancêtre corsaire blanc chez Marie-Thérèse Humbert. Une fois de plus, de tels parallélismes soutiennent manifestement l'idée de la longue durée de certains phénomènes identitaires.

Avec notre protagoniste, le milieu franco-mauricien est stigmatisé comme un lieu d'enfermement et d'exclusion, de fausse nostalgie, de traditionalisme suranné, de préciosité et de stagnation.¹¹ Un lieu qui se ferme aussi parce qu'il

10. Voir par exemple les métis pauvres chez Marie-Thérèse Humbert, ou certains personnages dans "La Saison des pluies" (1989) de J.M.G. Le Clézio, *There is a tide* (1991) de Lindsey Collen et *La Maison qui marchait vers le large* (1996) de Carl de Souza qui nous semblent préfigurer cette figure du Franco-Mauricien démuné.

11. Notons à cet endroit qu'un autre texte de fiction sur l'identité des Franco-Mauriciens fait également un portrait accablant de ce milieu, dans un style et dans une perspective narrative cependant très différents par rapport à De Robillard. Il s'agit de *Le Bal du dodo* de l'écrivaine française Geneviève Dormann (1989) qui a reçu le grand prix du roman de l'Académie française.

va jusqu'à considérer le postcolonialisme de l'île comme une "colonisation à rebours" (Lau Thi Keng 118) de la part des autres communautés en raison de la perte des privilèges que cela entraîne. Dans la voix du narrateur, ironie et dérision côtoient la critique explicite du passéisme de cette "caste": des démythifications comme "surestimation naïve de leur importance," "ingénue arrogance," "perpétuer l'essence d'une civilisation ayant de moins en moins de prise sur les choses d'aujourd'hui" (De Robillard 25) sont sans ambiguïté. Le héros tourne alors le dos aux portraits des ancêtres, à ce cercle qui ne lui permet pas d'assumer son identité instable et hétérogène de Blanc contestataire des traditions, de fils sorti du 'droit' chemin qui "introduit [...] le doute là où tout n'est que certitude" (25). Troubler et déconstruire les convictions établies: voici le contre-discours de cette "peau blanche" qui, s'il n'aspire pas au "masque noir," visiblement refuse le "masque blanc." Mais une telle logique identitaire peut-elle réellement aboutir? Ne contient-elle pas des failles en elle-même?

En rejetant l'univers blanc, le protagoniste tente la construction d'autres solidarités et entreprend une errance qui le mène dans le monde glauque des bars nocturnes de l'île. Cependant, des limites se dressent au cours de cette tentative de dépasser les frontières socio-économiques et ethniques. La couleur de sa peau, son code vestimentaire, mais aussi son langage font de lui un élément étranger dans ce nouvel univers:

Est-ce à cause de la blancheur de votre peau, d'habitude assimilée dans cette île à des lieux autrement respectables, ou à cause de votre accoutrement? Probablement les deux. En entrant, vous sentez tous les regards braqués sur vous. Déstabilisé . . . (18–19)

Son identification à un nouveau groupe s'avère impossible; ce sont surtout de nouvelles aliénations qu'il trouve, ce qui n'est pas sans renforcer l'isotopie de l'égaré, de l'abandon, de l'usure, de la stagnation et de la torpeur qui s'insère dans le récit dès les premières lignes. Encore une fois, il semblerait que les solidarités interethniques ne peuvent se défaire des stéréotypes culturels, des cloisonnements sociaux, contrariant ainsi une vision optimiste ou utopique de l'interculturel. Notre protagoniste se situe dans un entre-deux identitaire conflictuel et son tiers-espace est en décalage total avec les célébrations d'une appartenance multiple et hybride chères à la pensée cosmopolite et diasporique d'un Homi Bhabha et d'un Salman Rushdie. Enfin, comme chez Sewtohul, se pose la question de la capacité de l'écrivain engagé à véritablement parler pour autrui.

Certes, le dilemme identitaire de cet "homme qui penche" commence à se résoudre à travers l'écriture, la création intime et solitaire qui, comme tout art, est une "catharsis par excellence" (Kristeva 24). Mais le processus douloureux et précaire de la quête de soi et d'un espace social, ce "constant passage d'un état à un autre" (De Robillard 128) révèle de nouveau les apories et les contradictions

irréductibles dans la construction des appartenances. Aussi contestataire qu'elle puisse être, la figure de l'artiste blanc pauvre montre que la logique coloniale des cloisons identitaires aussi bien réelles que psychologiques continue à exercer sa puissance jusqu'à nos jours.

La comparaison de ces quatre romans contemporains donne au lecteur une idée de certaines complexités identitaires actuelles de l'île Maurice. À travers l'identité des Franco-Mauriciens, du mimétisme des métis ainsi que des figures du bourgeois créole engagé et du Blanc pauvre, nos auteurs montrent les logiques et les failles du système colonial, de même que les ambiguïtés et ambivalences du lieu postcolonial sur lequel pèse la longue durée des phénomènes identitaires antérieurs. Pour l'époque coloniale, ils illustrent la possible hétérogénéité derrière la supposée homogénéité raciale dans les configurations ethniques. Quant au regard contemporain, il révèle que de nouvelles solidarités et ouvertures interculturelles pour un affranchissement identitaire des dialectiques coloniales sont en cours. Sans aucun doute, nous ne sommes plus aujourd'hui dans un système institutionnalisé avec une hiérarchisation et une classification racio-culturelles au faîte desquelles trône le colon blanc. L'on constate de même que le stade est dépassé où la culture, le langage, l'épiderme des Franco-Mauriciens constituaient des objets fétiches de convoitise. Mais d'un autre côté, les dynamiques mimétiques témoignent d'un ancrage particulier continu dans les mentalités d'hier. À l'instar d'autres espaces postcoloniaux, la mise à distance critique de l'univers européen et blanc dans l'imaginaire mauricien ne se produit pas sans provoquer des conflits, et les vieilles dynamiques psychologiques et complexes entre colonisateur/colonisé, entre dominant/dominé persistent subtilement, même si la cohérence des dynamiques et des esthétiques coloniales est fortement subvertie.

Ces romans correspondent donc à la quête de redéfinition postcoloniale des identités. Ils révèlent des moments d'opposition, des paradigmes alternatifs à l'assimilation culturelle sans pour autant devenir de simples contre-idéologies (Lionnet, "Logiques Métisses" 116). En mettant en récit des postures identitaires avec leurs propres limites, paradoxes et contradictions, Renée Asgarally, Marie-Thérèse Humbert, Bertrand de Robillard et Amal Sewtohl ouvrent un espace littéraire de négociation très vivant et très actuel. Ils nous invitent à poursuivre le débat identitaire par rapport aux logiques coloniales dans une optique à la fois de rupture et de continuité; une optique où le présent éclaire le passé autant que le passé éclaire le présent.

Ouvrages cités

Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990. Imprimé.

- Anthias, Floya. "New hybridities, old concepts: the limits of 'culture.'" *Ethnic and Racial Studies* 24.4 (2001): 619–641. Print.
- Appadurai, Arjun. *Modernity at large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: U of Minnesota P, 2008. Print.
- Arno, Toni et Claude Orian. *Ile Maurice: une société multiraciale*. Paris: L'Harmattan, 1986. Imprimé.
- Asgarally, Renée. *La Brûlure*. Péreybère: Éditions Mascarena, 2003. Imprimé.
- Balandier, Georges. "La situation coloniale. Approche théorique." *Cahiers internationaux de Sociologie* 11 (1951): 44–79. Imprimé.
- . "La situation coloniale. Approche théorique." *Cahiers internationaux de Sociologie* Vol. XI, 1951. 44–79. Extraits choisis par Copans, Jean. *Cahiers internationaux de Sociologie*. Vol. CX, 2001. 9–29. Imprimé.
- Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 2004. Imprimé.
- Collen, Lindsey. *There Is a Tide*. Port Louis: Ledikasyon pu Travayer, 1990. Print.
- De Robillard, Bertrand. *L'Homme qui penche*. Paris: Éditions de l'Olivier, Seuil, 2003. Imprimé.
- De Souza, Carl. *La Maison qui marchait vers le large*. Paris: Serpent à plumes, 1996. Imprimé.
- Dormann, Geneviève. *Le Bal du dodo*. Paris: Albin Michel, 1989. Imprimé.
- Douglas, Mary. *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London and New York: Routledge, 2007. Print.
- Eriksen, Thomas Hylland. *Common denominators: Ethnicity, nation-building and compromise in Mauritius*. Oxford: Berg, 1998. Print.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: éditions du Seuil, 1952. Imprimé.
- Gruzinski, Serge. *La Pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999. Imprimé.
- Humbert, Marie-Thérèse. *À l'autre bout de moi*. Paris: Stock, 1979. Imprimé.
- JanMohamed, Abdul. "The Economy of Manichean Allegory: the function of Racial Difference." *Critical Inquiry* 12.1 (1985): 59–87. Print.
- Kristeva, Julia. *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*. Paris: éditions du Seuil, 1980. Imprimé.
- Lau Thi Keng, Jean-Claude. *Inter-ethnicité et politique à l'île Maurice*. Paris: L'Harmattan, 1991. Imprimé.
- Le Clézio, Jean-Marie Gustave. "La Saison des pluies." *Nouvelle Revue Française* 433 (février 1989): 95–107. Imprimé.
- Lionnet, Françoise. *Autobiographical Voices: Race, Gender, Self-Portraiture*. Ithaca: Cornell UP, 1989. Print.
- . "'Logiques Métisses': Cultural Appropriation and Postcolonial Representation." *College Literature* 19.3 (1992): 100–20. Print.
- Loomba, Ania. *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge, 1998. Print.
- Memmi, Albert. *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris: Gallimard, 1985. Imprimé.
- Ngugi, wa Thiong'o. *Decolonizing the Mind: The Politics of Language in African Literature*. London: Currey, 1986. Print.
- Sewtohul, Amal. *Histoire d'Ashok et d'autres personnages de moindre importance*. Coll. Continents Noirs. Paris: Gallimard, 2001. Imprimé.

- Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" Ed. Cary Nelson and Larry Grossberg. *Marxism and the interpretation of Culture*. Chicago: U of Illinois P, 1988. 271–313. Print.
- Todorov, Tzvetan. *Nous et les autres. La Réflexion française sur la diversité humaine*. Paris: édition du Seuil, 1989. Imprimé.
- Tranquille, Danielle. "Inscriptions of dev/fiance: métissage in Mauritian literature." *International Journal of Francophone Studies* 8.2 (2005): 199–218. Print.
- Wallerstein, Immanuel. "La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité." *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. Coord. Étienne Balibar et Immanuel Wallerstein. Coll. Poche. Paris: La Découverte. 2007. 95–116. Imprimé.
- Young, Robert. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London and New York: Routledge, 1995. Print.