

## **Littérature mauricienne de langue française et diaspora indienne**

*Vicram Ramharai\**

**Sommaire :** *Majestueux article de Vicram Ramharai sur la « représentation de la diaspora indienne dans la littérature mauricienne de langue française ». L'article couvre les 3 siècles allant de la colonisation française de l'île (1715-1810) puis anglaise (1810) jusqu'à l'indépendance acquise en 1968. Panorama littéraire souvent oppressant d'identités niées, d'incompréhension, et de rivalités entre communautés ethniques et religieuses diverses. Dans ce climat de violences et d'affrontements, la création littéraire de langue française parvient à se maintenir et à évoluer de façon tout à fait remarquable. Après une période de repli de la communauté sur son passé et ses valeurs originelles, se dessine un salutaire dépassement des raisons de rupture par la naissance et le développement d'une spiritualité capable d'aller au-delà des points de vue ethniques ou religieux. « La souffrance – écrit V.R. - ne connaît ni race, ni couleur, ni religion ». L'article se termine ainsi sur une vision d'espoir inscrivant le courant littéraire francophone non pas dans la mouvance d'une indianité espérée et retrouvée, mais dans une mauricianité incluant toutes les origines et toutes les mythologies exprimées dans une multitude de langues. On est ainsi assez proche des conclusions de Maya Boutaghou.*

**Abstract :** *The Indian diaspora in the Mauritian Literature in French is twofold. As an object, it deals with the history and the cultural heritage and how these two aspects are depicted in some of the novels written in French. As a subject, it concerns Mauritian writers of Indian origin and how they have tried to adapt themselves to a hostile environment and to acquire a new language, the French language, that of their masters. For these writers, mastery of that language is a question of recognition of their identity and that of their contribution to the development of a Mauritian literature in French.*

*This paper, therefore, analyses the link between History and fiction in regards to the Indian diaspora in Mauritius.*

La présence de la diaspora indienne dans la littérature mauricienne de langue française peut être appréhendée dans une double dimension. Elle peut signifier une inscription romanesque de l'histoire des engagés indiens ou la transcription de leur héritage social et culturel et l'existence du destin d'un peuple vivant loin de la mère patrie dans des œuvres littéraires. Ainsi, l'indianité insulaire mauricienne serait examinée non pas de l'intérieur mais de l'extérieur de la communauté. Elle peut aussi se référer aux écrivains issus de la communauté indienne et qui participe au champ littéraire mauricien en choisissant le français comme langue littéraire. Ce cas de figure nous amènerait à analyser le cheminement des

engagés indiens et leur pratique culturelle écrite dont le contenu ne reposerait pas uniquement sur communauté d'origine en tant que sujet d'intérêt littéraire. Il nous faudrait aussi remonter l'histoire de Maurice, voir son évolution jusqu'à l'époque contemporaine, identifier les œuvres et voir la relation entre l'histoire et la fiction avant de les présenter comme objets épistémiques.

Or, l'histoire littéraire à Maurice montre que les descendants d'engagés indiens ont adopté trois langues comme moyen d'expression littéraire : l'hindi (P. Nemah, 1999), l'anglais (S. Gopaul, 1999 ; V. Ramharai, 1986) et le français. Ils ne voulaient pas seulement évoquer la souffrance de leurs ancêtres en arrivant sur une terre étrangère et hostile à leur égard mais aussi corriger l'image que les autres projetés d'eux dans les œuvres littéraires (A. Callikan-Proag, 1982) en anglais d'abord, en français, ensuite. Il faut reconnaître qu'entretiens certains écrivains d'autres communautés ont déjà modifié la présentation des Indiens dans leurs œuvres. C'est ainsi que les lecteurs ont pu comprendre cette communauté, sa vision du monde et son mode de vie.

Ainsi, la première partie de cette communication est consacrée à une brève présentation de la société mauricienne et surtout de la communauté indienne, de leur pratique culturelle et de leur entrée dans le champ littéraire mauricien. Dans la deuxième partie, la dialectique du rejet et d'acceptation de la communauté indienne de la part des autres groupes sociaux est analysée. Une prise de conscience chez eux les a amenés à exprimer non seulement l'influence qu'a eu la culture hindoue sur eux mais aussi renversent l'image véhiculée jusqu'ici sur les Indiens par une première génération de romanciers. Dans la troisième partie, la façon dont cet héritage culturel a façonné la vie des Hindous est appréhendée. Ils ont adopté une façon de vivre qui frise le misérabilisme à tel point que tout romancier évoquant l'univers hindou d'avant l'indépendance a pris l'habitude de peindre cet univers mimétique comme un reflet de ce qui se passe dans la réalité. Le respect de la tradition est transmis de génération en génération, les jeunes cherchent à sortir de cet univers et entrer dans le monde moderne. Ceci passe par une révolution de la mentalité chez les Indiens eux-mêmes.

## **1. Survol de l'histoire de Maurice, l'arrivée des Indiens et la culture hindoue**

L'île Maurice a été colonisée une première fois par les Français de 1715 à 1810 et une seconde fois par les Britanniques de 1810 à 1968, année où l'île acquiert son indépendance. Si les Français ont fait venir des esclaves de Madagascar, du Mozambique et de la côte ouest de l'Afrique, les Anglais, eux, ont transporté des Indiens de différentes régions de l'Inde, la majorité venant du Bihar et de l'Uttar Pradesh.

### *1.1. Immigration indienne et présence culturelle*

Pour développer l'île, les Britanniques n'avaient pas d'autres choix que de se tourner vers l'Inde, le pays géographiquement le plus proche de l'île Maurice, que les Britanniques occupaient déjà et où ils pouvaient trouver une main d'œuvre abondante et à bon marché. L'immigration indienne a commencé en 1834, une année avant l'abolition de l'esclavage, pour se terminer vers 1925. Les Indiens venaient comme travailleurs engagés (« indentured labourers ») ou le « coolie trade ») sous contrat. Après l'expiration de celui-ci, un bon nombre est resté dans l'île. Au début, l'immigration indienne n'était pas contrôlée par les autorités. Ce n'est qu'en 1842 que le système a été réglementé par les gouvernements britannique et indien. Des agents ont été nommés en Inde pour le recrutement des travailleurs et pour assurer leur départ. N. Appanah-Mouriquand évoque, d'ailleurs, cette situation dans son roman *Les rochers de Poudre d'or* (2003).

La diaspora indienne à Maurice est composée d'Hindous et de Musulmans. Les hindous sont divisés sur une base linguistique. Sont répertoriés comme Hindous ceux dont les ancêtres viennent en majorité du Bihar et de l'Uttar Pradesh et qui ont soit l'hindi soit le bhojpouri comme langue des ancêtres, comme Goujratis hindouisants ceux dont les ancêtres viennent de l'Etat du Gujerat et parlaient le goujerati, comme Marathis ceux dont les ancêtres venaient de l'Etat du Maharashtra et s'exprimaient en marathi, comme Tamouls ceux dont les ancêtres viennent du Tamil Nadu et parlaient le tamoul, comme Télégous ceux dont les ancêtres viennent de l'Andhra Pradesh et parlaient le télégou. Les ancêtres des Musulmans viennent du Bihar, du Gujerat, et de l'Uttar Pradesh et parlaient l'ourdou et soit le bhojpouri soit le goujerati. Ces Indiens sont de foi hindoue ou islamique. Parallèlement à un regroupement horizontal – ils viennent tous de l'Inde - se met également en place une division verticale fondée d'une part sur la langue des premiers immigrants et d'autre part sur leur foi religieuse.

Selon le dernier recensement de la population mauricienne en 2002, la diaspora indienne représente 68% de la population mauricienne, les 32% qui restent se répartissent ainsi: à peu près 2% sont les descendants des colons français (les Blancs), 27% des gens de couleur et des Créoles (les descendants d'esclaves africains); environ 3% de la population sont d'origine chinoise. Les Blancs, gens de couleur et les Créoles pratiquent le christianisme, alors que les Chinois sont chrétiens et/ou bouddhistes.

### *1.2. L'héritage culturel indien*

Les ouvrages historiques ont très peu évoqué la culture pratiquée par les Indiens. A l'exception de K. Hazareesingh (1973: 103-112) et S. Bhuckory (1988), les autres auteurs ont plutôt mis l'accent sur l'aspect socio-économique et politique de cette communauté.

S'il y a une langue qui a transcendé tous les différents groupes de la communauté indienne, c'est bien le bhojpouri. Le fait de vivre dans le même village a eu pour résultat la création d'un nouveau bhojpouri, différent de celui que l'on connaît en Inde (L.P. Ramyeard, 1984: 142). Ainsi, presque tous les Indiens parlaient le bhojpouri entre eux (langue qui devint de ce fait une sorte de lingua franca) et une langue interne au groupe d'appartenance (hindi, goujerati, marathi, tamil, telegou et ourdou). L'hindi qu'ils parlaient est une langue qui est un mélange de bhojpouri, d'hindi et d'ourdou (L.P. Ramyeard, 1984: 144-145). Ces langues ne sont pas reconnues sous la colonisation britannique et les écoles dans lesquelles on a essayé d'utiliser les langues indiennes comme médium d'enseignement n'ont pas connu de succès. Cependant, ces langues ont pu survivre car les Britanniques n'ont pas supprimé la culture des Indiens à l'arrivée de ces derniers dans l'île. Elle avait une existence officieuse. Ce n'est qu'après l'indépendance que le gouvernement mauricien accorde davantage d'importance aux pratiques religieuses hindoue et musulmane, à toutes les langues indiennes arrivées dans l'île avec l'immigration et les introduit dans l'enseignement dès le cycle primaire. Avant, les *baïtkas* assuraient l'enseignement de ces langues. Maintenant, elles sont prises en charge par l'Etat. En ce qu'il s'agit de la religion, les Mauriciens peuvent célébrer officiellement le Maha Shivratri, le Divali, l'Eid-UI-Fitr, le Thaipoozam Cavadee, le Ganesh Chaturthi, l'Ougadi, la fête du Printemps, l'Assomption et la Noël. Les Hindous célèbrent aussi la Doorga Pooja, le Holi, le Ganga Asnan ; les Musulmans l'Eid-UI-Adha et les Blancs, les gens de couleur, les Créoles et les Chinois la Toussaint, le pèlerinage à Père Laval et Pâques sans que ces fêtes soient déclarées jours fériés. Lors de ces fêtes, des sessions de prière sont organisées dans les lieux de culte appropiés.

Peu après l'installation d'une station de radio dans les années 1950 et d'une chaîne de télévision en 1965 à Maurice, les autorités ont alloué quelques heures d'émission aux langues indiennes. Aujourd'hui, avec les six chaînes radio (privées et publiques) et les trois chaînes de télévision nationales, ces langues connaissent une diffusion plus grande dans la société bien que l'on puisse regretter que la presse écrite ne soit pas intéressée à les promouvoir (V. Ramharai, 2005). Les rares journaux qui existent dans une de ces langues (hindi, ourdou et tamoul essentiellement) sont marginaux.

La présence des langues indiennes à Maurice se traduit aussi par le nombre de films et de telenovellas indiens projetés dans les salles de cinéma et à la télévision respectivement. Les films indiens sont très populaires, leur projection datant déjà des années 1950 à Maurice. Les séries télévisées indiennes et, dans une moindre mesure, pakistanaïses, sont très appréciées par les membres de la communauté indo-mauricienne.

### 1.3. *La culture écrite et la diaspora*

Bien que la population d'origine indienne soit majoritaire, il ne faut surtout pas avoir l'impression que la culture indienne est dominante dans la société mauricienne. La culture française et la langue française sont très valorisées alors que la culture indienne lutte toujours en vue d'obtenir la même reconnaissance que la culture française. D'ailleurs, dans le domaine littéraire, ce sont les œuvres écrites en français qui dominent le champ. Les écrivains issus de la diaspora utilisent l'anglais, le créole, l'hindi et le français comme langue d'écriture. La littérature mauricienne de langue hindi est très peu connue dans l'île, car c'est une langue qui n'est pas maîtrisée par la majorité du lectorat. En outre, la communauté indienne est éclatée en différents groupes ethnolinguistiques et l'hindi est une langue minoritaire au sein même de la diaspora. C'est une des raisons qui ont amené d'autres écrivains à choisir l'anglais comme moyen d'expression littéraire. Aussi, ne doit-on pas s'étonner qu'après l'indépendance la jeune génération des écrivains d'origine indienne se soit mise à écrire en français et en créole.

Les Mauriciens d'origine indienne sont venus à l'écriture en langue française avec beaucoup de retard quand les parents ont accepté d'envoyer leurs enfants à l'école au début du XX<sup>ème</sup> siècle après le passage de Gandhi et de Manilall Doctor à Maurice en 1901 et 1907 respectivement. Un des premiers à écrire en français est Aunauth Beejadhur qui publie le poème 'Le Prophète' en 1928 dans un journal local, le *Mauritius Arya Patrika*. Il a publié d'autres poèmes et des nouvelles en français ('La nuit du Divali', 'La chanson hindoue', 'Le Brahman mécréant') au début des années 1930, selon P. Ramsurrun (2004 : 5-7). Les écrivains de la communauté indienne ont préféré l'anglais comme moyen d'expression littéraire à l'époque de la colonisation. Azize Asgarally a publié de nombreuses pièces de théâtre dans les années 1950 et 1960 et les romanciers Deepchand Beeharry et Anand Mulloo, dans les années 1960, ont produit des œuvres engagées dans la mesure où ils prônaient la lutte politique pour combattre les injustices contre les Indiens. Un des rares écrivains à écrire en français dans les années 1960 a été Ibrahim Dossa. Les autres refusaient de propager la culture et la langue françaises pour ne pas être identifiés avec ceux-là mêmes qui exploitaient les membres de leur communauté dans les champs de canne et qui dénigraient leur culture en refusant d'accorder une place à leur langue et de reconnaître leur religion dans la société coloniale. Au début des années 1940, une campagne virulente contre les langues indiennes est menée dans la presse écrite contrôlée par les Blancs et les gens de couleur (P. de Sornay, 1943). Ces langues ne pouvaient s'enseigner à l'école pour des raisons pratiques (G.

Lefébure, 1949). Elles acquièrent une nouvelle dimension après l'indépendance de l'île et en 1970, quand, avec l'aide du gouvernement indien, les autorités mauriciennes décidèrent de créer le Mahatma Gandhi Institute pour donner une impulsion à la culture indienne à Maurice. Par ailleurs, en 2001, le gouvernement mauricien créa des centres culturels marathi, tamoul, télégou et islamique et lança également un Hindi Speaking Union dans le but d'encourager la pratique des langues indiennes et de valoriser davantage la culture indienne dans ses différents aspects. Ainsi, jusqu'à 1968, le refus d'adopter la langue française comme langue littéraire faisait partie d'un choix politique et idéologique. Or, paradoxalement, après l'indépendance, la survie du français à Maurice dépendit largement de la diaspora indienne qui l'a accepté comme un héritage de l'histoire au même titre que les autres héritages culturels.

Les membres de la diaspora indienne sont presque invisibles dans le domaine littéraire avant 1968, surtout en ce qu'il s'agit d'écriture de langue française. Un relevé montre qu'ils ne sont que cinq auteurs à publier en français : Aunauth Beejadhur, A. R. Buxoo, Ashrufaly Bhunnoo, Ibrahim Dossa et Hassam Wachill. Deepchand Beeharry, écrivain de langue anglaise, a écrit deux nouvelles et un roman en français. Et si l'on s'appuie sur le chiffre de 225 concernant le nombre d'auteurs de langue française fourni par J.G. Prosper (1978), il s'avère que les écrivains de la diaspora indienne représentent moins de 3% du nombre total.

Ce n'est qu'à partir des années 1970 que le nombre a sensiblement augmenté. Ananda Devi est non seulement le porte drapeau de ce renouveau mais aussi la première femme d'origine indienne à se lancer dans l'écriture romanesque en français. D'autres écrivains qui ont connu une certaine réussite jusqu'à présent sont Natacha Appanah-Mouriquand et Shenaz Patel (qui ont déjà 3 romans chacune à leur actif) et Barlen Pyamootoo (2 romans) car ils ont surtout publié en France. Amal Sewtohul a écrit un unique roman qui a eu du succès à sa parution. D'autres qui sont moins connus ont pour nom Nando Bodha, Shakuntala Boolell, Rishi Buckoree, H. Fajurally, Yusuf Kadel, Farhad Koyratty, Dharma Mootien, Dayachand Napal, Yash Nursinghdass, Sailesh Ramchurn, Surendra Ramparsad, Kamini Ramphul, Vinod Rughoonundun, Amode Taher, Umar Timol, Khal Toorabally et Yusuff Woozeer. A l'exception de Rishi Buckoree, Yusuf Kadel, Haasam Wachill et Yusuff Woozeer, tous sont des prosateurs. Soulignons ici que deux romans en langue hindi d'Abhimanyu Unnuth, *Ek Bigha Pyar* et *Lal Pasina*, ont été traduits en français sous les titres de *Le culte du sol* et *Sueurs de sang* respectivement.

La majorité de ces auteurs évoquent surtout les problèmes de société et à l'exception de Natacha Appanah-Mouriquand (*Les rochers de Poudre d'or*), Nando Bodha (*Beaux Songes*), D. Napal (*Une lueur d'espoir*) et de l'écrivain de langue hindi, A. Unnuth (*Sueurs de sang*), aucun de ces romanciers de langue française n'a remonté le temps pour évoquer ce passé douloureux des Indiens. L'engagisme a été un système très dur pour les immigrants qui sont envoyés sur les différents domaines sucriers dès leur arrivée pour travailler sans relâche dès l'aube jusqu'au coucher du soleil. L'arrêt de l'immigration indienne n'a pas mis de fin à leur calvaire. Ils ont dû combattre les injustices à leur égard, lutter pour une vie décente et surtout pour préserver leur culture.

## 2. L'inscription littéraire des Indiens : de l'animosité à l'ouverture

Quelques auteurs ont fictionnalisé l'animosité qui existait entre les autres groupes et les Indiens dans l'île. Une animosité à trois niveaux a émergé entre les différents groupes, s'appuyant sur l'opposition entre la culture européenne et indienne, entre les langues européennes et asiatiques et le créole, entre un mode de vie indien et deux autres, l'un fortement influencé par l'Europe et l'autre ancré

dans la réalité locale. Méfiance et rancune ont caractérisé pendant longtemps les relations entre les Indiens et les autres groupes sociaux, d'autant plus que les premiers nommés refusaient la conversion et manifestaient leur désir de préserver leur culture. Cependant, les tentatives de créer des passerelles entre les différentes communautés ont été entreprises par d'autres écrivains qui condamnaient tout renfermement dans un ghetto ethnique afin d'amener toutes les communautés à vivre en harmonie sans que l'une se croie supérieure à l'autre.

### 2.1. Le rejet de l'indianité mauricienne

L'indianisation de l'espace insulaire mauricien n'a pas été bien reçue par les autres communautés. S. Mérédac évoque la haine des Créoles pour les Indiens dans *Polyte* (1926: 278). Cette même haine est reprise par N. Appanah-Mouriquand dans *Les rochers de Poudre d'or* (p.154). L'Indien devient celui qui est venu de l'extérieur comme un envahisseur et avec le temps il est un voleur de terre. Les autres communautés sont ainsi dépossédées par eux et cette expropriation entraîne un dénigrement de l'Indien à travers l'expression 'malabar' (« *sa terre à un Malabar ! Cette idée-là l'empêcherait de mourir en paix ...* » dit Polyte dans *Polyte*, p.278) ou 'madras' (« *le terme le plus péjoratif qu'on (peut) choisir chez nous pour parler d'un Indien* » reconnaît Anne dans *A l'autre bout de moi*, p. 324, de Marie-Thérèse Humbert), voire 'coolie'. Après la terre, ce sont les filles créoles que l'Indien s'approprie au grand regret des parents de la jeune fille. « *Ene malbar coummsa, li fine énan l'audace lève so lizié lor mo tifi/Ce malabar, il a osé regarder ma fille* » (p.72) déclare M. Camille dans le roman en langue créole de Renée Asgarally, *Quand montagne prend difé ...* (1977)<sup>1</sup>. Cette même attitude de mépris se retrouve chez Philippe Morin quand il apprend que sa fille aime un Indien, cet « *arrière-petit-fils de coolie* » (M-T. Humbert, *A l'autre bout de moi*, p. 324). Malabar, madras (allusion aux Indiens d'origine tamoule) et coolie sont devenus des termes de dénigrement et de dévalorisation à Maurice et constituent une injure à toute la communauté car leur usage fait remonter à la surface tout un passé douloureux et insupportable pour elle.

Celui qui n'aime pas l'Indien n'aime pas non plus ses pratiques religieuses. A. Martial décrit un masque fabriqué pour représenter la photo d'une divinité hindou comme « *un monstre aux yeux verts ... aux joues vermillonnées, à la gueule crénelée et qui vomissait une langue noire ...* » (*La poupée de chair*, p. 63). L'incompréhension de la culture de l'autre, traduite ici à travers des termes péjoratifs tels que 'monstre', 'joues vermillonnées', 'gueule 'crénelée' et 'vomissait', entraîne une condamnation de ces pratiques. Anne dans *A l'autre bout de moi* critique les Indiens parce qu'ils adorent les statuettes, ces '*divinités hideuses*', ces '*horreurs gluantes*'. Elle voit dans la posture de ces idoles une obscénité. La marche sur le feu prend l'aspect d'une pratique barbare pour Anne. Evidemment, le point de repère pour elle, c'est la religion chrétienne et le point de vue occidental.

Cette méfiance est réciproque. Les Indiens, eux-aussi, ne tiennent pas les membres des autres communautés en odeur de sainteté. Toute relation avec la fille de l'Autre est condamnée car l'Autre est vu d'abord comme quelqu'un qui n'est pas de la même religion [D. Beeharry, *Le nouveau venu*, (s.d.) ; R. Asgarally, *Quand montagne prend difé ...*(1977) ; M-T. Humbert, *A l'autre bout de moi*, (1979)]. La jeune fille hindoue n'est pas autorisée à sortir seule par mesure de protection car le malheur peut prendre la forme d'un de « *ces blancs trop enclin à attaquer les fillettes et les jeunes mères indiennes...* » (*La poupée de chair*, p. 69).

Non seulement les membres des autres communautés n'aimaient pas les Indiens mais encore certains de leurs membres profitaient-ils de leur supériorité hiérarchique sur le camp sucrier pour vivre en concubinage avec de jeunes indiennes. Dans *La poupée de chair*, Arthur Martial, romancier issu de la communauté blanche, raconte l'histoire de Liloa, une jeune fille hindoue qui est vendue par sa mère pour une bouteille de rhum à Jean, un jeune blanc, '*Casanova Tablissement*', coureur réputé de l'usine. Evidemment, elle ne sera qu'un gibier de plus au tableau de chasse de Jean.

Dans *Ameenah* (1935) de Clément Charoux, la femme hindoue est présentée sous l'angle de l'exotisme et de la sensualité. La beauté d'Ameenah fait rêver Frédéric Delettre et il l'enlève le jour de son mariage car il ne peut résister au charme de cette fille. Mais cette relation n'est pas celle que l'on puisse étaler au grand jour. Elle doit rester secrète. F. Delettre a peur du qu'en-dira-t-on et, d'ailleurs, il ne cherche pas à régulariser leur situation, préférant vivre dans le péché.

Cette attirance pour les Indiennes est aussi évoquée dans *Les rochers de Poudre d'or* (p. 106). Pour les familles hindoues qui cherchent à gagner honnêtement leur vie et pour qui l'honneur de la famille est sacré, de telles relations constituaient l'humiliation suprême (*Beaux songes*).

## 2.2. La reconnaissance de la culture hindoue

A un moment où la société mauricienne coloniale prêchait le clivage ethnique et la primauté de la culture européenne, Robert Edward Hart et Malcolm de Chazal, deux poètes d'origine blanche, se sont placés au-dessus des considérations racistes pour manifester leur attirance pour l'Inde et la philosophie hindoue qui ont nourri leur poésie.

Selon J-L Joubert (1991), Hart a l'ambition de capter la spiritualité déposée par l'Inde sur Maurice et il a modulé le thème de la 'mer indienne', lieu de rencontres et d'heureux métissages. Hart traduit le *Bhagavad Gita* en 1936 et publie un recueil de poèmes intitulés *Poèmes Védiques* (1941) dans lequel il exprime son admiration pour la culture hindoue et à travers cette publication il souligne que la religion hindoue n'a rien à envier à la religion chrétienne car elle est aussi riche en enseignements philosophiques. Déjà en 1934, un Indien du nom de Goomansingh avait traduit des poèmes de R-E. Hart pour montrer que les intellectuels hindous savaient reconnaître les qualités littéraires de quelqu'un qui ne faisait pas partie de leur communauté.

A. Callikan-Proag (2002) et H. Lassémillante (2002) relèvent l'importance de la philosophie hindoue dans l'œuvre de Malcolm de Chazal. La comparaison entre sa pensée métaphysique et les *Upanishads*, les plus anciens textes philosophiques de l'Inde, est évidente dans plusieurs de ses œuvres. Dans *Sens Plastique* (1941), il s'est inspiré des *Védas* pour exprimer son désir de rester proche de la Nature, donc proche de Dieu.

On ne peut en dire autant pour celui qui, le premier, a publié des poèmes d'inspiration hindoue dès la fin du XIXème et au début du XXème siècle, à savoir Léoville L'Homme. Selon K. Hazareesingh (2005), L'Homme était attiré par la pensée védique et était épris de l'Inde et de ses valeurs spirituelles. Pour montrer cette attirance, il a publié des poèmes qui ont pour titres 'Sita' (1887), 'Khadidja' (1887), 'L'indienne rouge' (1921) et 'Les porteuses d'amphore' (1925). Mais L'Homme n'aimait pas les Indiens qui s'étaient installés à Maurice<sup>2</sup>.

Enfin en 1965, Marcel Cabon publie un roman intitulé *Namasté* et bouleverse toutes les idées reçues et les préjugés entretenus à l'égard de la communauté hindoue. Bien qu'il soit d'origine créole, Cabon manifeste son admiration pour ces Indiens qui ont travaillé dur pour développer le pays. Il leur rend hommage dans son roman et analyse l'âme profonde d'une communauté dans un espace hostile. Malgré les aléas de la nature et la méfiance des autres communautés, cette dernière ne renie pas sa façon de vivre ni la lutte pour la survie.

Ainsi, l'indianité ambiante de l'espace insulaire ne laisse pas indifférents certains auteurs.

### 2.3 *L'espace indien et l'espace mauricien*

Des romanciers contemporains comme M-T. Humbert et Carl de Souza reprennent le flambeau après l'indépendance dans leur tentative de ré-évaluer et valoriser l'image de l'Indien. Dans *La montagne des Signaux* (1994 : 178), M-T. Humbert évoque cette île Maurice pluri-ethnique et pluri-culturelle représentée par « *les mosquées où chantent les muezzins matin et soir, les temples hindous et les églises, la petite pagode chinoise (...).* »

La découverte de cette dimension pluri-culturelle amène Cecilia, la narratrice, issue de la communauté blanche, à prendre conscience de sa propre identité.

La narratrice apprend à vivre aussi pour les autres et à ne plus être égocentrique. Le contact avec Bishma, un Hindou, lui ouvre un univers, jusque-là, inconnu. Il lui apprend à aimer son prochain, à voir avec le cœur et non avec les yeux. Bishma (qui rappelle le personnage épique du *Mahabharata*), malgré son infirmité – il est atteint de polio - lui communique la joie de vivre. Si elle n'avait pas rencontré ce dernier, elle n'aurait pas su reconnaître sa prédisposition à s'ouvrir sur le monde extérieur, à dialoguer avec l'Autre. Dans le roman, Bishma a une autre vision du monde. Son infirmité, loin d'être un handicap, devient un atout car à travers sa joie de vivre, il aide la narratrice et son frère à surmonter leur préjugé.

Déjà dans son premier roman *A l'autre bout de moi* (1979), M-T. Humbert cherche à modifier l'image de l'Indien. Le fils du laboureur fréquente l'école primaire et secondaire, poursuit des études universitaires et revient au pays. En effet, Aunauth Gopaul est l'égal des autres à travers son éducation et son travail - il est avocat de profession. Et il réclame un traitement qui exclurait les injustices et l'exploitation pour lui et pour les membres de sa communauté.

Dans *La maison qui marchait vers le large* (1996), Daronville, issu d'une famille de gens de couleur, accepte, malgré lui, une famille musulmane, les Hassenjee, qu'il ne tient pas dans son cœur, comme locataires. Certes, la cohabitation est difficile au départ. Il a toujours une attitude hautaine et méprisante à leur égard et n'hésite pas à dénigrer les Haffenjee. Pour lui, la classification sociale et raciale continue à avoir autant d'importance qu'à l'époque de la colonisation. Mais l'évacuation du quartier où il habite pour cause de glissement de terrain et le désir de ne pas quitter sa maison dans de telles circonstances le rapprochent de son locataire. Ce rapprochement avec l'Autre est un signe encourageant pour l'avenir de la société car la souffrance ne connaît ni race, ni couleur, ni religion. Pour Cécile Yeung (2001: 371), Hassenjee père est une figure universelle quasi divine et sa souffrance provenant en partie de sa propre intégrité n'en est pas moins universelle. Or, ce personnage qui a négocié sa vie quotidiennement dans un milieu pluriculturel tout en gardant sa nature de père musulman dépasse l'homme moyen parce qu'il est pétri du limon du microcosme mauricien.

Ce parcours ne serait complet qu'avec Léon qui, après avoir visité différents espaces, revient dans l'île comme coolie (J.M.G Le Clézio, *La quarantaine*, p. 137) et choisit de vivre avec Suryavati en rompant avec sa communauté d'origine. Sur le plan symbolique, le coolie est valorisé, réhabilité et c'est l'Autre qui est rejeté.

Le parcours de l'Indien en vue d'une réhabilitation dans la société romanesque mérite une attention particulière. De quelqu'un dont l'identité a été niée pour de multiples raisons, il devient celui par qui passe le développement économique du pays. Sa vision du monde et sa philosophie de la vie lui permet de s'élever au-dessus de sa condition matérielle car il a su préserver son identité malgré les tentatives de la lui enlever.

### **3. L'univers indien : entre culture populaire et pratique religieuse**

L'Indien ne peut couper tous les liens avec son passé. C'est par une sorte de reconnaissance des origines que celui qui a traversé le 'Kala Pani', l'eau noire, peut expier sa faute et s'approprier une identité. Ram, dans *Namasté* (p. 36-37), garde le souvenir du récit de la traversée de l'Océan indien et de l'installation de ses ancêtres sur une terre étrangère tel qu'ils ont été racontés par son grand-père. Anjali se souvient aussi de son passé (*Le voile de Draupadi*, p.127). Le recrutement et la traversée de l'océan sont évoqués sur le mode fictif dans *Les rochers de Poudre d'or*. Les ancêtres ont transgressé l'ordre cosmique en traversant l'océan et leurs descendants doivent réparer cette faute à travers les cérémonies religieuses pour éviter le mal être auquel l'ancienne génération d'Indiens s'est résigné. Ces derniers pensent qu'ils trouveront le bonheur dans une autre naissance. D'où l'importance de la religion et des traditions populaires dans leur vie.

#### *3.1. Croyance populaire et rituel*

Dans *La poupée de chair*, deux cérémonies majeures rythment la vie de ces habitants du camp sucrier, la fête des Madras et la marche sur le feu. Alors que la fête des Madras relève davantage d'une culture populaire avec une intention didactique, la marche sur le feu est d'ordre spirituel.

La fête de Madras est l'histoire de Nallatanga, veuve qui a dû se suicider en compagnie de ses enfants parce qu'elle souffrait trop et n'arrivait pas à subvenir à leurs besoins. Mais ses enfants et elle sont ressuscités à travers les prières de sa belle-soeur, celle-là même qui est responsable de leur mort (p. 64-66). Ce récit populaire dégage une vision du monde qui repose sur l'amour, le sacrifice et la souffrance.

Cette histoire est racontée au rythme des tambours, des cymbales et des danses. Cette fête relève d'une tradition populaire et sert d'abord à mettre un peu de joie dans la vie de ces travailleurs indiens. Opprimer les malheureux qui sont sans défense bien souvent n'amène à rien. Tout se paie sur terre. Les Blancs qui regardent cette fête ne comprennent pas le sens qui y est rattaché.

En revanche, la marche sur le feu leur est plus familière (p. 118-124). Mariette explique à Bruneau que cette fête se place sous l'égide de Mariamen et de Trobadayamen qui sont les deux saintes dans le panthéon hindou. Les Hindous marchent sur le feu pour effacer leurs péchés ou pour honorer un vœu fait à Dieu à qui ils ont demandé la guérison, le pardon ou la richesse. La marche sur le feu devient une action de grâce pour remercier Dieu. Le feu est sacré et aucune main profane ne peut l'allumer. Ceux qui marchent sur le feu ont observé le jeûne pendant au moins dix jours, ont pratiqué l'abstinence et ont prié avec ferveur

pendant des jours. Ils doivent purifier leur corps et leur âme avant de pouvoir marcher sur les braises ardentes. Cette tradition est très observée par les Hindous à Maurice.

L'auteur n'hésite pas à intervenir dans la narration pour commenter cette cérémonie :

« *Ils étaient vingt qui devaient renouveler une des manifestations théosophiques qui troublent le plus le rationalisme occidental.* » (p.121)

Ainsi, dans le roman, nous avons deux visions du monde, l'une occidentale et l'autre orientale, l'un reposant sur le rationnel et l'autre sur l'irrationnel, la croyance et la foi.

Ces deux conceptions du monde sont évoquées non seulement dans les romans coloniaux (*Polyte, Poupée de chair, Ameenah*) ou dans ceux dont l'action se passe sous la colonisation (*A l'autre bout de moi*) mais également à l'époque contemporaine (*Le voile de Draupadi*).

Alors que dans *La poupée de chair*, la cérémonie de la marche sur le feu est représentée de l'extérieur comme une fête, dans *Le voile de Draupadi*, elle est vue, vécue même, de l'intérieur par la narratrice, Draupadi. Ainsi, outre la préparation psychologique à travers le jeûne, la narratrice commente elle-même cette expérience (p. 141). Draupadi a formulé le vœu de marcher sur le feu pour demander la guérison de son fils (p. 142). Elle ne croit pas à sa promesse car cela paraît « *un peu marchandée, un peu mercenaire* » (p.142). La marche sur le feu repose sur une vision du monde irrationnelle pour Draupadi. Pour elle, le jeûne est une torture morale. Néanmoins, elle tient à respecter sa promesse. Et elle voit le voile qui couvre le feu et qui permet aux « *marcheurs de ne pas avoir peur* » :

« *Et soudain, je l'ai vu, flottant au-dessus du rectangle, formant un passage étroit et mouvant, le tissu mystique de la foi indiscutée, le voile translucide qui recouvre les braises et sur lequel je vais bientôt marcher, le voile de fidélité, le voile de chasteté, le voile de féminité* » (p. 168).

Ainsi, la cérémonie acquiert une autre dimension, une autre vision du monde pour Draupadi. Si l'épreuve du feu imposée à Sita par Ram dans le *Ramayana* sert à prouver sa fidélité et sa chasteté, dans *Le voile de Draupadi*, elle aborde, d'une part, l'idée de sacrifice qu'une mère est disposée à faire pour sauver son enfant de la mort et, d'autre part, Anjali l'assimile à la soumission de la femme à son époux car c'est lui qui l'a forcée à subir cette épreuve. C'est une vision féministe de la marche sur le feu que nous offre Anjali (et par extension Ananda Devi). Pourtant, elle arrive à transcender le monde physique et matériel pour entrer dans un univers spirituel en voyant le voile. La spiritualité hindoue est liée à la fatalité, à la réincarnation et la narratrice qui se considère une femme moderne ne prête pas foi à ces croyances. Elle est prise dans un étau entre son environnement familial et la société dans laquelle elle vit.

Dans *Le voile de Draupadi* (comme dans les autres romans indianisant d'Ananda Devi), la narratrice se sent prisonnière de cet environnement familial. Elle n'est pas convaincue de l'intervention divine dans la vie quotidienne. Elle déclare « *La vie se déroule en une succession de rites de passages. A la naissance, on nous donne un nom, recherché dans les textes religieux pour l'influence qu'il exercera sur nous, tout au long de notre vie.* » « *Anjali* » signifie prière ; et je n'ai pas su prier. Et je dois aujourd'hui m'accrocher à ce nom pour qu'il m'aide à survivre » (p. 146).

Et la succession des rites de passages auxquels fait allusion Anjali dans *Le voile de Draupadi* sont des cérémonies pour purifier le corps, l'esprit et l'âme que l'hindou doit accomplir tout au long de sa vie. Ces cérémonies que l'on nomme les *sanskaras* rythment la vie de chaque Hindou car chaque événement important dans sa vie est marqué par un *sanskara*. Nando Bodha, dans *Beaux songes*, se réfère aux trois grands moments dans la vie d'un hindou, à savoir la naissance d'un enfant, le mariage et la mort. Ces trois moments sont accompagnés des rituels pour exprimer la joie ou la tristesse et pour se protéger contre le mauvais sort. Les Hindous dans le roman de Nanda Bodha y croient car sans cette croyance, leur univers s'écroule et ils perdent leur identité.

### 3.2. Vision du monde liée au travail de la terre

Dans un certain nombre de romans coloniaux ou historiques, l'auteur peint un univers hindou dans lequel le travail de la terre est lié à une vision du monde. Cet univers mimétique permet de dégager le sens que les Indiens donnent à la terre. Ils aiment la terre parce que c'est la mère nourricière et en tant que telle il faut la cultiver avec amour [Marcel Cabon : *Namasté* (1965), A. Unnuth : *Le culte du sol* (1997), *Les sueurs de sang* (2001), Nando Bodha, *Beaux songes*, (1999)]. C'est aussi l'expression d'une déterritorialisation et d'un déracinement. Les colonisateurs ont fait miroiter l'Eldorado mauricien aux Indiens. « *Tous étaient venus à Maritch* (prononciation indienne déformée de Maurice), *comme ils disaient, pour y trouver de l'or* » (*Les sueurs de sang*, p. 35) ou encore « *Ajodha, le ferrailleur, disait avoir un cousin à Bombay et qui était allé à Merich. Là-bas, disait-il, les Indiens labouraient les champs et ils étaient beaucoup mieux payés qu'en Inde.* » (*Les rochers de Poudre d'or*, p.24).

Dans les romans mauriciens d'inspiration hindoue, il y a ceux qui travaillent la terre pour les autres dans des propriétés sucrières où les propriétaires terriens les exploitent (*Une lueur d'espoir*, *Sueurs de sang* et *Les rochers de Poudre d'or*) et ceux pour qui le travail de la terre est librement consenti car ils ont hérité la terre de leurs ancêtres (*Namasté*, *Le culte du sol*) et qui sont maîtres de leur destin. La terre a une valeur sentimentale pour eux car c'est une terre que la famille leur a légué après maints sacrifices. C'est en « *trimant pour deux, dès la percée de l'aube, le dernier couché* » (*Namasté*, p.14) que Shive a pu acheter un lopin de terre. Som « *allait verser plus de sueur pour que le champ fût plus verdoyant* » (*Le culte du sol*, p. 11). Bodha déclare « *et dire que lui, Mohan, avait donné toutes ses forces à trimer sur la propriété, réglé comme une machine !* » (*Beaux songes*, p. 75).

Ainsi, les Indiens ont développé un lien particulier avec la terre. Non seulement elle leur permet de gagner leur vie mais aussi de penser à des jours meilleurs en guise de récompense de leur travail pour la faire fructifier (*Namasté*, *Le culte du sol*). Cette relation étroite qui existe entre l'homme et la terre devient presque un leitmotiv dans ces romans. Cabon écrit « *Entre Ram et la terre ..., il se passait des choses ... la terre n'aime que ceux qui l'aiment.* » (*Namasté*, p.15). « *...les champs devenaient verdoyants non par la pluie, mais par la sueur des travailleurs.* » (*Le culte du sol*, p.11) déclare la mère de Som. Bodha, quant à lui, exprime cette idée différemment : « *une terre généreuse pour nourrir les hommes* » (*Beaux songes*, p. 11). La terre est glorifiée parce qu'elle est vue comme la mère nourricière et sans cet attachement profond à la terre, les hommes ne sont rien. Cette vénération les amène à travailler dur et la terre leur rend bien cet amour, comme le souligne Cabon (*Namasté*, p. 15).

Ceux qui possèdent un lopin de terre attendent tous une forme de récompense (à travers une bonne récolte, par exemple) qui leur permettrait de rembourser leurs dettes et d'avoir la chance d'envoyer les enfants poursuivre leurs études.

C'est ce que pense Heera en regardant son champ (*Le culte du sol*, p. 71) dont la destruction entraîne le désespoir chez lui (p.80) car il dépend trop de la terre pour nourrir sa famille. Le champ représente 'l'unique soutien' qu'il a dans la vie.

Cette vision du monde liée à une culture de l'épargne est très bien exprimée dans *Namasté* quand Cabon fait allusion à Shive :

« ... Shive, qui dînait d'un piment et de trois poignées de riz avait eu tant de peine à amasser : quatre arpents de terre entre la montagne et la route, une vache, deux cabris et, pour sûr, des roupies sous la cendre du foyer... » (p.11)

Pour certains d'entre eux, leur champ ressemble au jardin d'Eden. Ils sont heureux et nourrissent une sorte de dévouement à la terre. Aussi, vivent-ils difficilement la sécheresse. Dans *Le culte du sol*, ils implorent le dieu de la pluie, Indra, pour qu'ils puissent vivre de leur récolte (p. 39).

Il existe une proximité entre la terre et les protagonistes. Ram sent la terre sous ses pieds (*Namasté*). Ram (*Namasté*) et Heera (*Le culte du sol*) passent une grande partie de leur temps avec elle. Quand le champ est 'malade', les paysans souffrent (*Le culte du sol*, p. 39) mais ils éprouvent une vraie joie à la contempler quand elle devient vert car, à ce moment, il n'y a rien de plus beau.

La terre permet aux paysans de s'affranchir du joug des maîtres. Elle devient synonyme d'ascension sociale. D'ouvriers agricoles, ils se transforment en petits propriétaires terriens et deviennent indépendants. Se glisse alors un discours social en faveur d'une libération et d'une forme d'autonomie. A travers le travail, le paysan peut échapper à sa condition d'employé exploité. Pour les Indiens, l'avenir passe par la terre car non seulement certains métiers leur sont interdits dans la mesure où pour y accéder, il faut posséder un diplôme mais encore ne sont-ils pas doués pour les autres métiers.

### 3.3. *Le respect des aînés et l'honneur*

Ces familles qui vivent de la terre ont une haute perception de l'honneur familial qu'il ne faut pas souiller. Déshonorés, les pères soit ne se montrent pas en public soit disparaissent du village pour se faire oublier. Après avoir été limogé, Mohan dans *Beaux Songes* éprouve un sentiment de honte et ne pouvant plus nourrir sa famille, il quitte temporairement le village pour aller chercher du travail à Midlands. Arjun Teeluck perd la face quand son gendre lui renvoie sa fille car elle n'est plus vierge. Il s'enferme dans sa maison et ne reçoit personne. La fille qui a souillé l'honneur de la famille se suicide.

L'indianité mauricienne se concentre dans le village ou le camp où habitent des gens qui n'ont aucune ou ont très peu d'éducation. La majorité d'entre eux ne savent ni lire ni écrire. La vie sociale est organisée autour du baïtka que préside l'homme le plus instruit du village, c'est-à-dire celui qui sait lire le *Bhagavad Gita*, à l'instar de Arjun Teeluck dans *Beaux Songes* ou de Soukhramsing dans *Le culte du sol*. Dans *Namasté*, c'est Ram qui construit un baïtka pour organiser la vie sociale et éducative. Rien ne se fait sans l'autorisation de ce chef du village. Ainsi, quand Heera et Som décident d'emmener la jeune Karuna dont la mère a été emprisonnée pour avoir pratiqué un avortement illégal qui a mal tourné, Heera dit à son frère Som qu'il faut avoir l'avis des aînés du village, surtout de Soukhramsing, le chef du village (*Le culte du sol*, p. 21-22). Vivre en communauté demande également une forme de discipline régie par une loi interne au groupe. D'où l'importance des aînés.

Le respect des aînés se traduit aussi par des termes comme 'didi'/soeur,

‘chacha’/oncle paternel, ‘chachi’/la femme de l’oncle paternel (*Beaux songes*) ou par ‘bhaiya’/frère (*Le culte du sol*). Un voisin ou une voisine qu’on respecte sera un ‘bhaiya’ ou une ‘didi’. Yousouf respecte Heera, le frère aîné de Som, et l’appelle ‘bhaiya’ dans *Le culte du sol*, Suman appelle Radha, une voisine, ‘didi’ parce qu’une certaine intimité s’est développée entre elles et que Radha est plus âgée que Suman (*Beaux songes*). C’est ainsi que se tissent des liens d’amitié entre les voisins dans le village. Amitié qui se transforme en solidarité dans les moments difficiles. Mohan se rend chez Arjun Teeluck pour lui exprimer sa sympathie (*Beaux songes*) à la mort de sa fille, Yousouf, Mangru, Radhan et Sukhramsing n’abandonnent pas Heera et Som quand Jogiya détruit leur récolte et quand plus tard Som est accusé du meurtre de Jogiya (*Le culte du sol*).

Un autre élément important dans la vie de ces paysans, c’est le respect de la tradition. Par exemple, le choix du nom d’un enfant est un élément très important pour une famille hindoue car il joue un rôle essentiel dans la formation de la personnalité. Ainsi, c’est avec la cérémonie de *Namakarana Sanskara* que commence la vie d’un enfant. Celle-ci lui donnera non seulement une identité mais aussi une appartenance à la communauté. Le prêtre (ou le swami) analyse les astres à travers l’heure, la date et le jour de la naissance d’un enfant pour lui donner la première syllabe par laquelle doit commencer son nom. Il est tout aussi important de choisir un nom qui a une bonne signification car cela tend à se refléter sur la personnalité de la personne concernée.

Dans les romans où l’indianisation occupe l’espace insulaire, le choix des noms des personnages témoigne du respect des romanciers pour la tradition. Ram et Oumaoti dans *Namasté*; Bishma dans *La montagne des signaux*; Arjun, Shanti, Devi, Suman, Mohan, Kamal, Aarti, Vijay dans *Beaux Songes*; Anjali dans *Le voile de Draupadi*, Aeena/Devika dans *L’arbre fouet*, Daya dans *Pagli* – tous des romans d’Ananda Devi, Suryavati dans *La quarantaine* et Ganga dans *Les rochers de Poudre d’or* sont des noms qui portent en eux une charge sémantique très fort au sein de la famille hindoue.

L’univers indien dans les romans historiques d’affirmation identitaire propose une lecture différente de la conception de la société. Il est parsemé de leçons de persévérance, de sacrifice, de tolérance, d’humilité. La culture de l’épargne chez l’Indien l’a amené à sortir de la misère et à assurer une éducation à ses enfants. Il voit l’avenir avec optimisme. Pourtant, petit à petit, l’Indien a évolué, a même oublié les valeurs prônées par les ancêtres. Tout ce qui lui reste de relation avec la mère-patrie relève du symbole. La traversée de l’eau noire l’a dépouillé de son identité et il est amené à reconstruire une autre identité dans un espace insulaire, d’où le recours au mythe fondateur et aux pratiques religieuses pour mieux s’incruster sur une terre étrangère.

\*\*\* La représentation de la diaspora indienne dans la littérature coloniale ou post-coloniale d’inspiration historique et selon qu’elle adopte un point de vue indien ou non indien porte en elle une dimension idéologique, à l’instar des œuvres antillaises ou réunionnaises (V. Magdelaine-Andrianjafitrimo (2004), V. Paus (2004)). Le souci de la diaspora d’affirmer une existence passe par l’affirmation de sa différence d’abord et les écrits qui viennent de l’intérieur de la communauté indienne peuvent se lire comme le produit d’une littérature ethnique. Mais au-delà de cette perception ethnicisante de ces textes se pose le problème de la reconnaissance d’une communauté qui, déterritorialisée, exilée, cherche à retrouver ses racines, à s’indianiser à nouveau dans un mouvement de reconquête de son identité, perdue une première fois en traversant l’eau noire, le Kala pani, et une seconde fois à travers une tentative de désindianisation par les maîtres en encourageant la conversion et en lui niant ses héritages sociaux et

culturels. C'est ainsi que dans certains romans, un mouvement de réindianisation s'opère pour mieux imposer l'intégration de la communauté dans un univers pluriel où elle est en majorité et au sein duquel elle revendique avec force son héritage culturel. (Certains romans d'Ananda Devi peuvent se lire sous cet angle). Le texte littéraire devient alors le lieu de convergence de tous les espoirs et de toutes les frustrations mais, en même temps, il permet une transformation de l'espace insulaire. Les écrivains contemporains cherchent à sortir de ce piège ethnique pour inscrire leurs œuvres dans la mouvance non pas d'une indianité désirée, retrouvée mais d'une mauricianité qui inclurait toutes les origines et toutes les mythologies exprimées dans une multitude de langues.

## Œuvres citées

- Appanah-Mouriquand, Natacha (2003): *Les rochers de Poudre d'or*, Continents Noirs, Gallimard, Paris.
- Asgarally, Renée (1977): *Quand montagne prend difé...* Marina Press, Port Louis, Ile Maurice.
- Beeharry Deepchand (s.d.): 'Le nouveau venu', nouvelle parue dans *The Road Ahead*, Ashley Printers, Port Louis, Ile Maurice.
- Bodha, Nando (1999): *Beaux Songes*, Les Editions Bénarès, Ile Maurice.
- Cabon, Marcel (1965): *Namasté*, The Royal Printing, Port Louis, Ile Maurice.
- Charoux, Clément (1935): *Ameenah*, The General Printing Stationery Cy., Port Louis, Ile Maurice.
- Chazal, Malcolm de (1948): *Sens Plastique*, Imaginaire, Gallimard.
- Devi, Ananda (1993): *Le voile de Draupadi*, L'Harmattan, Paris.
- Devi, Ananda (1997): *L'arbre fouet*, L'Harmattan, Paris.
- Devi, Ananda (2001): *Pagli*, Continents Noirs, Gallimard, Paris.
- Hart, Robert Edward (1934): *Selected Poems*, translated by Goomansingh.
- Hart, Robert Edward (1936): *Bhagavad Gita*, The General Printing Establishment, Port Louis, Ile Maurice.
- Hart, Robert Edward (1941): *Poèmes Védiques*, S.P.E., Port Louis, Ile Maurice.
- Humbert, Marie-Thérèse (1979): *A l'autre bout de moi*, Stock, Paris.
- Humbert, Marie-Thérèse (1994): *La montagne des Signaux*, Stock, Paris.
- Le Clézio Jean Marie Gustave (1995): *La quarantaine*, Gallimard, Paris.
- Martial, Arthur (2001): *La poupée de chair*, Finnégans, Trou d'Eau Douce, Ile Maurice. (1<sup>ère</sup> édition 1931)
- Mérédac, Savinien (1926): *Polyte*, The General Printing and Stationery Cy., Port Louis, Ile Maurice.
- Napal, Dayachand (s.d.): *Une lueur d'espoir*, Hart Printing, Port Louis, Ile Maurice.
- Souza, Carl de (1996): *La maison qui marchait vers le large*, Le Serpent à plumes Editions, Paris.
- Unnuth, Abhimanyu (1997): *Le culte du sol*, ELP, Vacoas, Ile Maurice.
- Unnuth Abhimanyu (2001): *Les sueurs de sang*, Stock, Paris.

## Ouvrages de références

- Bhuckory, Somduth (1988): *Hindi in Mauritius*, Second Edition, EOI, Stanley, Rose- Hill, Mauritius.
- Bissoondoyal Uttam (ed.) (1984): *Indians Overseas. The Mauritian Experience*, MGI, Moka, Ile Maurice.

- Callikan-Proag, Aslakha (1982): *Rêve et réalité*, Regent Press, Ile Maurice.
- Callikan-Proag, Aslakha (2002): 'L'âme de Malcolmsingh vogue sur le Gange à Bénarès' in *Malcolm de Chazal en perspectives*, AMDEF, MSP Ltd., Stanley, Rose Hill, Mauritius, p.73-86.
- Carter, Marina (1995): *Servants, Sirdars and Settlers : Indians in Mauritius, 1834-1874*, OUP, Delhi.
- Carter, Marina (1996): *Voices from Indenture. Experience of Indian Migrants in the British Empire*, Leicester University Press, London & New York.
- Conseil Indien pour les Relations Culturelles (1999): *Rencontre avec l'Inde. La diaspora indienne à Maurice*, Tome 28, Nos. 1&2, Cyber Art Informations Pvt. Ltd., Delhi, Inde.
- Cunniah, Bruno & Boolell, Shakuntala (2000): *Fonction et représentation de la Mauricienne dans le discours littéraire*, Mauritius Printing Specialists, Stanley, Rose Hill, Ile Maurice.
- Emrith Mumtaz (1967): *History of Muslims in Mauritius*, Regent Press, Port Louis, Ile Maurice.
- Hazareesingh, K (2005): 'L'Homme qui influence toute une génération' in *Indradhanush*, No. 27, p.21-25.
- Gopaul, Sushila (1999): 'La présence indienne dans la littérature mauricienne anglophone' in *Rencontre avec l'Inde. La diaspora indienne à Maurice*, Tome 28, Nos. 1&2, Cyber Art Informations Pvt. Ltd., Delhi, Inde.
- Hazareesingh Kissoonsingh (1973): *Histoire des Indiens à l'Ile Maurice*, Adrien Maisoneuve, Paris.
- Lassémillante, Hervé (2002): 'Le sens du feu ou le sens plastique' in *Malcolm de Chazal en perspectives*, AMDEF, MSP Ltd., Stanley, Rose Hill, Mauritius, p. 151-165.
- Lefébure, Georges (1949): *Education for Citizenship in Mauritius*, The General Printing & Stationery Cy. Ltd., Port Louis, Mauritius.
- Magdelaine-Andrianjafitrimo, Valérie (2004): 'Les enjeux du récit des origines indiennes dans le champ littéraire pluriculturel de la Guadeloupe et de la Réunion à travers *Aurore* d'E. Moutoussamy et *Boadour, du Gange ... à la Rivière des roches* de F. Lacpatia' in *Etudes Créoles*, Vol. XXVII, Nos 1 & 2, L'Harmattan, p. 139-173.
- Nemah, Poojanand (1999): 'La littérature hindiphone à Maurice' in *Rencontre avec l'Inde. La diaspora indienne à Maurice*, Tome 28, Nos. 1&2, Cyber Art Informations Pvt. Ltd., Delhi, Inde.
- Nirsimloo-Anenden, Ananda Devi (1990): *The Primordial Link. Telegu Ethnic Identity in Mauritius*, MGI, Moka, Ile Maurice.
- Paus, Valérie (2004): 'Espaces créoles et implantation indienne : discours et représentations dans les romans réunionnais et mauriciens' in *Etudes Créoles*, Vol. XXVII, Nos 1 & 2, L'Harmattan, p. 139-173.
- Sooriamourty, Ramoo (1977): *Les Tamouls à l'Ile Maurice*, Mauritius Printing, Port Louis, Ile Maurice
- Prosper, Jean Georges (1978): *Histoire de la littérature mauricienne de langue française*, EOI, Ile Maurice.
- Ramharai, Vicram (1988): 'La littérature mauricienne d'expression anglaise, in *Journal of Mauritian Studies*, Vol. 2, No. 2, MGI, Moka, Réduit, p. 1-39.
- Ramharai, Vicram (1990): *La littérature mauricienne d'expression créole. Essai d'analyse socio-culturelle*, Ed. Les Mascareignes, Port Louis, Ile Maurice.
- Ramharai, Vicram (2005): "Le plurilinguisme, la presse et la démocratie à l'Ile Maurice" in *Media and Democracy in an Age of Transition*, edited by Roukaya Kasenally and Sheila Bunwaree, Dragon Printing Co. Ltd., Port Louis, Ile Maurice.
- Ramnaidoo S. (1997): *The Telegus of Mauritius*, Port Louis, Ile Maurice.
- Ramsurrin, Pahlad (2004): 'Precursor of a dynamic conscience' in *Indradhanush*, July, p. 5-13.
- Rameyead, L.P. (1985): *The Establishment and Cultivation of Modern Standard Hindi in Mauritius*, MGI, Moka, Ile Maurice.

- Sornay, Pierre de (1943): *La défense de notre patrimoine*, Nouvelle Imprimerie Coopérative, Port Louis, Ile Maurice.
- Yeung, Cécile (2001): «Le modèle ambigu de l'interaction sociale au sein du microcosme mauricien dans *La maison qui marchait vers le large* de Carl de Souza » in Kumari R. Issur et Vinesh Y. Hookoomsing (eds.) *L'Océan Indien dans les littératures francophones*, Karthala/Presses de l'Université de Maurice, p. 365-371.

## Notes

\* Je tiens à remercier R. Furlong et N. Neerpath pour leurs suggestions et commentaires.

<sup>1</sup> Ce roman a été traduit en français par l'auteur sous le titre « *la brûlure* », Editions les Flamants, Prirybère, Ile Maurice, 2003.

<sup>2</sup> A lire l'article qu'il a publié sous le titre « l'instruction des Asiatiques » qui a été repris dans la revue Indradhanush, n°27, juillet 2005, pp.85-87.