

Vol. IX Issue 1
(July-December 2025)

ISSN : 2456-9690
RNI No : UPBIL/2017/73008

UGC Care Listed

Caraivéti

Démarche de sagesse

Peer Reviewed and Refereed Biannual International Journal



Department of French Studies
Banaras Hindu University
Varanasi

Website: www.caraiveti.com

Printed by:

Dr. Gitanjali Singh
Department of French Studies
Banaras Hindu University, Varanasi
Pin-221005

Published by:

Dr. Gitanjali Singh
Department of French Studies
Banaras Hindu University, Varanasi
Pin-221005

Printed at:

Kala Graphics

Published at:

Department of French Studies
Banaras Hindu University, Varanasi
Pin-221005

Editor in Chief:

Dr. Gitanjali Singh
Department of French Studies
Banaras Hindu University, Varanasi
Pin-221005
Email : gitanjalifr@bhu.ac.in

© Author

ISSN : 2456-9690

RNI No : UPBIL/2017/73008

Website: www.caraiveti.com

Email : caraivetifrnrbhu@gmail.com

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means without the prior written permission of the publishers.

All outlook and perspectives articulated and revealed in our peer reviewed journal are individual responsibility of the author concerned. Neither the editors nor publisher can be held responsible for them. Plagiarism is not allowed at any level. All disputes are subject to Varanasi (Uttar Pradesh) jurisdiction only.

–Editorial Board

Advisory Board

- **Prof. Devendra Kumar Singh**, Department of French Studies, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India. E-mail: dksingh15@rediffmail.com
- **Prof. Ashok Singh**, Department of Hindi, Faculty of Arts, Banaras Hindu University Varanasi-221005, India. E-mail: ashoksinghh55@gmail.com
- **Prof. Anita Singh**, Department of English, Faculty of Arts, Banaras Hindu University Varanasi-221005, India. E-mail: anitasinghh@gmail.com
- **Prof. Siddharth Singh**, Department of Pali and Buddhist Studies, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India. E-mail: ssinghbhu@gmail.com
- **Prof. Nisar A. Barua**, Department of Economics, Gauhati University, Guwahati-781014, Assam, India. E-mail: nissar12@gmail.com
- **Prof. Vinodanand Tiwari**, Department of Foreign Languages, Faculty of Arts, Banaras Hindu University Varanasi-221005, India. E-mail: vinodanand.bhu@gmail.com
- **Prof. Sadanand Shahi**, Department of Hindi, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India. E-mail: sadanandshahi@gmail.com
- **Prof. Ajai Kumar Singh**, Department of History of Arts, Faculty of Arts, Banaras Hindu University Varanasi-221005, India. E-mail: ajay.vns@gmail.com
- **Prof. Ajit Kumar Pandey**, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India. E-mail: kumarajitpandey2000@yahoo.com
- **Prof. Sadashiv Kumar Dwivedi**, Department of Sanskrit, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India. E-mail: sadashivdwi@yahoo.co.in
- **Prof. Deepanwita Srivastava**, Director, School of Foreign Languages, Indira Gandhi National Open University, New Delhi-110068, India, Email: deepan@ignou.ac.in, (M) +91-9871435641
- **Dr. Amalendu Chakraborty**, Department of French, Assam Central University, Silchar-788011, Assam, India. E-mail: isanyal7@gmail.com

Editorial Board

- **Prof. Nalini J. Thampi**, Department of French, School of Humanities, Pondicherry University, Puducherry-605014, India. E-mail: drualinijthampi@yahoo.co.in, (M) +91-7598191739
- **Prof. Chitra Krishnan**, Former Chairperson, Department of French and Other Foreign Languages, School of English and Foreign Languages, University of Madras, Chennai-600005, India. E-mail: chikrish@yahoo.fr. (M) +91-9840029337
- **Prof. Abhijit Karkun**, Centre for French and Francophone Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067, India. E-mail: chotkun@hotmail.com, (M) +91-9868235267
- **Prof. Abhay Kumar Lal**, Department of English & Modern European Languages, University of Lucknow, Lucknow-226025, India. E-mail: akal61@gmail.com, (M) +91-9452903269
- **Prof. Nilanjan Chakrabarty**, Centre for Modern European Languages. Literatures and Culture Studies, Bhasha-Bhavana, Visva- Bharati University, Santiniketan-731235, West Bengal, India. E-mail: dhitang2003@yahoo.co.in, (M) +91-9434585294
- **Prof. Sushant Kumar Mishra**, Centre for French and Francophone Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067, India. E-mail: sushantjuu@gmail.com, (M) +91-9310071949
- **Prof. Anuradha Wagle**, Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages and Literature, Goa University, Goa-403206, E-mail: anuradha@unigoa.ac.in. (M) +91-9822165597
- **Prof. C.T. Thirumurugan**, Department of French, School of Humanities, Pondicherry University, Puducherry-605014, India. E-mail: frenchmurgan@yahoo.co.in, (M) +91-9442787609
- **Prof. Deepanwita Srivastava**, Director, School of Foreign Languages, Indira Gandhi National Open University, New Delhi-110068, India, E-mail: deepan@ignou.ac.in. (M)+91-9871435641
- **Dr. Sanjay Kumar**, Department of French and Francophone Studies. The English and Foreign Languages University, Hyderabad-500007, India. E-mail: sanjaycoumar@gmail.com. (M) +91-9246261562
- **Dr. Mohit Chandna**, Department of French and Francophone Studies. The English and Foreign Languages University, Hyderabad-500007, India. Email: mohitchandna@hotmail.com. (M) +91-7702682250
- **Dr. Nidhi Raisinghani**, Department of European Languages, Literature and Culture Studies, University of Rajasthan, Jaipur-302004, India. E-mail: nidhiraisinghani@gmail.com. (M)+91-9636381111
- **Dr. Sawan Kumar Singh**, Department of Foreign Languages, Faculty of International Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh-202002. India. E-mail: sawansingh2@gmail.com, (M) +91-8318059607

Sommaire

- **Dr. Akhailiu Rimai**, Department of Germanic and Romance Studies, Faculty of Arts, University of Delhi, New Delhi-110007, India.
- **Ms. Anjali Ojha**, Department of Economics, Faculty of Social Sciences, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Dr. Anthony Gomes**, Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Prof. Anuradha Wagle**, Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Ms. Anwesha Biswas**, Department of French, Syamaprasad College, Kolkata-700026, West Bengal, India.
- **Dr. Ashish Kumar Pathak**, Department of English, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Dr B. Ashok**, Department of English, Osmania University. Hyderabad- 500007, Telangana, India.
- **Dr. Bal Kishan**, Amity School of Languages, Amity University, Gwalior, Madhya Pradesh, India.
- **Ms. Jemima Assunta Fernandes**, Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Mr. K Sripad Bhat**, Discipline of English, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Ms. Kshama D. Dharwadkar**, Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Ms. M. Mohanalakshmi**, Centre for French, Bharathidasan University, Tiruchirappalli-620 024, Tamil Nadu, India.
- **Ms. Minnee Priya**, School of Foreign Languages, Indira Gandhi National Open University, New Delhi-110068, India.
- **Ms. Nafisa Oliveira**, Discipline of English, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Dr. Neha Garg**, Department of Linguistics and Literature, School of Humanities and Liberal Arts, Cluster University of Jammu, India.
- **Dr. Nidhi Raisinghani**, Department of European Languages, Literature & Culture Studies, University of Rajasthan, Jaipur-302004, India.

- **Dr Niranjan Chenagoni**, Department of English, Government Polytechnic, Nagarjunasagar, Nalgonda-508202, Telangana. India.
- **Mr. Piyush Kant Rai**, Department of French Studies, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Dr. Preeti Sharma**, Government Degree College for Women, Udhampur-182101, Jammu & Kashmir, India.
- **Dr. Rabia Khanam**, Government Degree College for Women, Udhampur-182101, Jammu & Kashmir, India.
- **Dr. Rajesh Bhavrad**, Department of English, Shri Govind Guru University, Godhra-389001, India.
- **Dr. Sandeep Kumar Pandey**, Department of French, Vasanta College for women, Rajghat, Varanasi-221001, India.
- **Dr. Sawan Kumar Singh**, Department of Foreign Languages, Faculty of International Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh-202002, India.
- **Dr. Subair PM**, Department of Foreign Languages, Faculty of International Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh-202002, India.
- **Mr. Shantanu Rajan**, Department of French Studies, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Dr. Sharad Dhar Sharma**, Centre for the Study of Social Inclusion, Faculty of Social Sciences, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Ms. Shourya Dalvi**, Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages and Literature, Goa University, Goa-403206, India.
- **Mr. Siddharth Tiwari**, Department of French Studies, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Ms. Skyali Gupta**, Department of Linguistics and Literature, School of Humanities and Liberal Arts, Cluster University of Jammu, India.
- **Dr. Soumili Mondal**, Department of English, Vasant Kanya Mahavidyalaya, Varanasi-221010 India.
- **Dr. T. Priya**, Centre for French, Bharathidasan University, Tiruchirappalli-620 024, Tamil Nadu, India.
- **Dr. Teiborlang T. Kharsyntiew**, School of International Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067, India.
- **Ms. Tessie Nazareth**, Department of French, Government Arts College, Thiruvananthapuram-695014, Kerala, India.
- **Dr. Vipin K. Kadavath**, Department of English, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.

TABLE DES MATIÈRES

1. Traduire l’Absurde : Enjeux et défis des traductions anglaise et hindi de L’Étranger d’Albert Camus – Nidhi Raisinghani	11
2. Resisting The Erasure of Selfhood: Exploring Female Agency Through Creativity in <i>When I Hit You</i> by Meena Kandasamy – Ashish Kumar Pathak	23
3. Adapting Disability: A Comparative Reading of <i>Forrest Gump</i> and <i>Laal Singh Chaddha</i> – Vipin K. Kadavath	34
4. Construction de L’identité Culturelle Indienne Dans <i>le Voile de Draupadi</i> D’Ananda Devi – M. Mohanalakshmi & T. Priya	40
5. La Gastronomie Comme Pouvoir et Décadence : La Faim Métabolique Contre La Satiété Bourgeoise Dans Le Ventre de Paris D’Émile Zola – Sawan Kumar Singh	51
6. Navigating and Reconstructing The Girl Identity in Easterine Kire’s <i>A Terrible Matriarchy</i> : A Counter Narrative – Akhailiu Rimai	58
7. Revisiting Britain, France and The Idea of European Integration: From Rome to Maastricht – Teiborlang T. Kharsyntiew	71
8. Faire le Pont Entre les Cultures : Techniques de Traduction Pour un Marketing Touristique Plus Efficace – Kshama D. Dharwadkar & Anuradha Wagle	81
9. Humanity as the Other: A Posthumanist Critique of the Surrealist Dystopias of René Laloux in <i>La Planète sauvage</i> and <i>Gandahar: Les Années-lumière</i> – K. Sripad Bhat & Nafisa Oliveira	91
10. Role of Indian Women in Environmental Protection – Sharad Dhar Sharma & Susheel Kumar Gupta	100
11. Mettre en Scène L’indicible : La Fonction Littéraire du Terrorisme Dans les Romans Algériens de Yasmina Khadra – Sandeep Kumar Pandey	108

12. A Démarche de Sagesse: Translated Francophone Literature and Pedagogical Translanguaging in the Indian ELT Classroom 112
– *Niranjan Chenagoni & B. Ashok*
13. The Transformation of Rural Employment Guarantee in India: A Critical Analysis of Current Changes in Mgnrega 119
– *Anjali Ojha*
14. Abbé Faria Entre Histoire et Fiction : Construction D'une Figure Mythique 128
– *Jemima Assunta Fernandes & Anthony Gomes*
15. Le Silence et la Voix Féminine Dans « La Sœur De Judith » De Lise Tremblay 139
– *Shourya Dalvi & Anuradha Wagle*
16. Faire Fi de La Sphère Domestique : Les Dilemmes de « Thérèse Desqueyroux » et « Subarnalata » 146
– *Anwesha Biswas*
17. Étude Comparative des Nouvelles de Guy De Maupassant et Uday Prakash : Similarités, Dissimilarités et Analyse des Personnages 152
– *Bal Kishan*
18. La Construction Identitaire chez les Apprenants du FLE en Inde 160
– *Minnee Priya*
19. Gender, Language, and Tradition: Exploring Grammatical Gender in Dogri Folk Songs 175
– *Reena Salaria, Neha Garg & Skyali Gupta*
20. Les Thèmes Postcoloniaux Dans la Trilogie de Naomi Fontaine 191
– *Piyush Kant Rai*
21. Polyphonic voices, Gender inclusivity and Cultural oeuvre in the fiction of Kiran Desai and Shashi Deshpande: A Study 198
– *Preeti Sharma & Rabia Khanam*
22. Fluid Epistemologies and Sacred Ecology: A Blue Humanities Reading of Gita Mehta's *A River Sutra* 204
– *Rajesh Bharvad*
23. Campus Spaak : Une Analyse Transculturelle de la Traduction de L'argot dans les Environnements Académiques Multilingues 213
– *Shantanu Rajan*
24. Identité Culturelle et Diasporique Dans L'œuvre de Shenaz Patel 222
– *Siddharth Tiwari*

25.	Tangibility of A Domestic Art: A Study Through “Alponas” of Bengal – <i>Soumili Mondal</i>	232
26.	In the Name of the Mother: Obedience and Oppression as Metaphors in Elfriede Jelinek's <i>The Piano Teacher (Die Klavierspielerin)</i> – <i>Subair P.M.</i>	239
27.	Déplacement Culturel et Identité Dans le Film « <i>Anatomie D'une Chute</i> » : Une Analyse – <i>Tessie Nazareth</i>	248

Traduire l’Absurde : Enjeux et défis des traductions anglaise et hindi de L’Étranger d’Albert Camus

Nidhi Raisinghani

Resumé

Traduire l’absurde ne consiste pas uniquement à transposer un contenu d’une langue à une autre ; il s’agit de rendre perceptible une expérience existentielle et une esthétique singulière. *L’Étranger* d’Albert Camus¹, marqué par son écriture minimaliste, son ton neutre et son ancrage franco-algérien, illustre avec acuité cette difficulté. Cet article a pour but d’interroger les enjeux et les défis rencontrés dans deux traductions emblématiques : celle de Sandra Smith² en anglais (publiée en 2012) et celle de Rajendra Yadav³ en hindi (अजनबी, publiée en 1960).

L’analyse mobilise plusieurs cadres théoriques majeurs de la traductologie, tels que l’« équivalence dynamique » d’Eugene Nida (1964)⁴, la typologie de Vinay et Darbelnet (1958)⁵ et le concept d’« invisibilité du traducteur » de Lawrence Venuti (1995)⁶. La traduction anglaise de Smith illustre la proximité linguistique et culturelle entre le français et l’anglais : elle conserve le rythme dépouillé du texte, maintient par exemple le mot Maman et réussit à préserver l’équilibre subtil entre étrangeté culturelle et universalité.

La traduction hindi de Yadav, en revanche, se heurte à une problématique différente : comment restituer une écriture de l’indifférence dans une langue profondément marquée par l’affectivité et la tradition poétique ? Ses choix de la formulation simple माँ की मृत्यु हो गई pour « Maman est morte » à des images plus frappantes comme « le soleil frappant comme une gifle », révèlent une tension constante entre naturalisation et altérité. अजनबी (Ajnabi) inscrit ainsi Camus dans un horizon de réception indien, où le roman devient en partie une recreation.

De cette étude comparative ressort une constatation essentielle : traduire Camus, c’est toujours produire « un autre Étranger ». Là où Smith met en avant un Camus universel et dépouillé, Yadav propose un Camus plus familier mais traversé de différences culturelles. Ces deux lectures montrent que le traducteur est avant tout un passeur de mondes et que l’absurde camusien, pour circuler entre les langues, doit accepter de se transformer.

Mots-clés : Camus, L’Étranger, traduction de l’absurde, défis, enjeux, Sandra Smith, Rajendra Yadav, traduction littéraire, français–anglais, français–hindi, existentialisme.

Introduction

L’Étranger raconte l’histoire de Meursault, un jeune homme ordinaire confronté à la mort de sa mère dans l’asile où il l’avait placée quelque temps auparavant. C’est lui qui raconte son histoire, d’une voix calme, presque indifférente. Il décrit sans émotion les jours qui suivent : le voyage à Marengo pour la veiller, l’enterrement, puis la rencontre avec Marie, sa maîtresse. Meursault vit dans une sorte de détachement total, observant les choses sans y prendre part, comme s’il assistait à sa propre vie de l’extérieur.

Autour de lui gravitent quelques personnages, Raymond, son voisin violent, Marie, joyeuse et légère, Masson et d'autres, qui donnent à son quotidien une apparente normalité. Mais tout bascule un jour de grande chaleur, sur une plage éclatante de soleil. Aveuglé par la lumière, troublé par la brûlure du sable et du métal, Meursault tire sur un homme, « l'Arabe », frère de la maîtresse de Raymond : « La lumière a giclé sur l'acier » et « était comme une longue lame étincelante qui lui atteignait le front » (Camus, 1942 : 88).

Arrêté, il passe près d'un an en prison avant d'être condamné à mort. Dans sa cellule, il prend conscience de l'absurdité de tout : de la vie qu'il a vécue sans y croire, et de la mort qui l'attend sans raison. Comme le dit Sartre, son drame est celui du divorce entre le désir d'éternité et la finitude de l'existence, entre « le souci » de vivre et la vanité des efforts humains (Sartre, 1947 : 1). Tout, pour Meursault, devient étranger : lui-même, les autres, et le monde.

Le roman se présente avant tout comme une exploration des pensées et des émotions de Meursault, un homme profondément habité par le sentiment de l'absurde. Il ne cherche ni à expliquer ni à comprendre ce qu'il ressent : il se contente de le vivre, dans une passivité lucide. Le titre même, *L'Étranger*, résume cette condition. Meursault est étranger à tout, à la société, aux conventions, aux émotions humaines ordinaires. Il demeure incompréhensible pour le lecteur qui ne partage pas cette vision détachée du monde. Ses pensées et ses réactions paraissent étrangères, non seulement pour le lecteur de la traduction, mais déjà, à l'origine, pour le lecteur du texte français lui-même.

La traduction de *L'Étranger* par Stuart Gilbert, publiée en 1946, fut la première version anglaise du roman de Camus. Bien qu'elle ait largement contribué à faire connaître l'auteur dans le monde anglophone, elle a suscité de nombreuses critiques de la part de traductologues et d'écrivains. En effet, le roman a été retraduit à plusieurs reprises : par Joseph Laredo et Kate Griffith en 1982, par Matthew Ward en 1988, puis par Sandra Smith en 2013.

Cette succession de traductions pose une question essentielle : pourquoi retraduire le même texte si la première version avait déjà rempli sa fonction ? Comme l'explique White, le besoin de retraduction naît du sentiment que la version de Gilbert avait altéré ou perdu une part du sens original

« The first translation by Stuart Gilbert in 1946 [...] firmly established Camus' reputation in the English-speaking world, and yet the four subsequent translators (Laredo 1982; Griffith 1982; Ward 1988; Smith 2013) obviously felt that Gilbert's version was lacking in some way, that it was possible to produce a version which provided English-speaking readers with what the subsequent translators presumably felt would be a better sense of the meanings being made in the French original. »⁷

La traduction de *L'Étranger* d'Albert Camus constitue un défi singulier et constant pour les traducteurs du monde entier. Ce roman, paru en 1942, semble d'une simplicité déconcertante : des phrases courtes, un vocabulaire courant, une syntaxe délibérément dépouillée. Pourtant, cette apparente simplicité dissimule une grande complexité. Car c'est précisément de cette sobriété que naît la profondeur philosophique du texte : l'indifférence du narrateur, son regard détaché sur la mort, l'amour et la justice, et la présence écrasante du soleil et du silence composent une esthétique de l'absurde.

Le traducteur qui aborde *L'Étranger* se trouve donc placé face à un dilemme incontournable : doit-il préserver l'étrangeté du style camusien, au risque de heurter les habitudes de lecture

dans la langue d'accueil, ou bien adapter ce style aux normes littéraires de son public, quitte à atténuer la radicalité de l'écriture de Camus ? La tâche n'est pas simplement technique ; elle engage une vision du rôle de la traduction elle-même. Est-elle transmission fidèle, ou réécriture créative adaptée à un nouveau contexte culturel ?

C'est dans cette perspective que s'inscrit la présente étude. Elle propose une comparaison entre deux traductions emblématiques de *L'Étranger*, réalisées dans des contextes linguistiques et culturels très différents : la traduction anglaise de Sandra Smith, saluée pour sa sobriété et sa fidélité stylistique, et la traduction hindi de Rajendra Yadav, fruit du regard d'un grand nouvelliste hindi du mouvement *Nayi Kahani*.

Le choix de ces deux versions permet de mettre en lumière deux attitudes traductives contrastées. Sandra Smith, travaillant dans une langue relativement proche du français, peut conserver les rythmes, les silences et même certaines étrangetés du texte, comme le mot Maman, maintenu tel quel. Rajendra Yadav, en revanche, traduit dans une langue lointaine, à la fois sur le plan syntaxique, lexical et culturel. Ses choix oscillent entre adaptation au registre courant du hindi ; par exemple मैं मर गई pour « maman est morte » et conservation d'images parfois incongrues pour le lecteur hindi, comme celle du soleil frappant « comme une gifle ».

La confrontation de ces deux traductions révèle que la traduction de Camus n'est pas seulement une question de mots, mais aussi une question de culture et de perception du monde. Elle oblige à interroger la manière dont un texte universel se transforme au contact de langues différentes et à réfléchir sur le rôle du traducteur en tant que médiateur entre univers littéraires, philosophiques et culturels.

Les défis de la traduction du titre *L'Étranger*

Le titre *L'Étranger* pose à lui seul un problème traductologique majeur, car il condense la philosophie camusienne de l'absurde en un seul mot, à la fois simple et polysémique. En français, le terme « étranger » désigne simultanément celui qui vient d'ailleurs (le foreigner), celui qui est inconnu (stranger), et celui qui se sent en décalage avec le monde (outsider). Cette triple dimension ; sociale, existentielle et ontologique n'a pas d'équivalent exact ni en anglais ni en hindi.

Dans la traduction anglaise, les versions successives oscillent entre *The Stranger* (Stuart Gilbert, 1946) et *The Outsider* (Sandra Smith, 2012). Le premier accentue la distance sociale et psychologique : Meursault est un homme « étrange » pour les autres. Le second, plus conforme à l'esprit existentialiste, insiste sur la marginalité et l'exclusion : Meursault est « en dehors » du monde, un être sans appartenance. Smith justifie ce choix par la volonté de souligner l'expérience d'aliénation plutôt que l'étrangeté purement descriptive, mais le débat demeure ouvert, car aucune des deux traductions ne rend la portée philosophique totale du mot français.

En hindi, le défi est encore plus complexe. Rajendra Yadav intitule sa traduction *Ajnaabi* (अजनबी), mot courant qui signifie littéralement « étranger » ou « inconnu », mais qui évoque surtout la distance interpersonnelle plutôt que l'exil intérieur. Le terme perd la dimension existentielle du titre français : *Ajnaabi* désigne un autre homme, non soi-même. En revanche, Meursault n'est pas seulement perçu comme étranger aux autres, il est aussi étranger à

lui-même. Cette tension entre étrangeté sociale et aliénation ontologique reste donc difficile à transmettre dans une langue où la catégorie de l’« étranger » se pense d’abord dans le cadre communautaire et non dans l’intériorité.

Ainsi, traduire le titre *L’Étranger* revient à trahir une part de son ambivalence. L’anglais tend vers l’universalisation et la neutralité, tandis que le hindi privilégie la reconnaissance immédiate au sein de la culture cible. Dans les deux cas, le traducteur doit choisir entre transparence lexicale et fidélité philosophique : rendre l’« étranger » lisible ou préserver son mystère.

Exemples liés à la culture

Texte français	Traduction anglaise (Smith)	Traduction hindi (Yadav)
« J’ai mangé au restaurant de Céleste. Comme d’habitude. »	“I ate at Celeste’s. As usual.”	« मैंने सेलेस्ते के होटल में खाना खाया। हमेशा की तरह। »
« J’ai fumé une cigarette avec lui. »	“I smoked a cigarette with him.”	मैंने उसके साथ एक सिगरेट पी।
« Le procureur s’est levé et a pris la parole. »	“The prosecutor stood up and spoke.”	अभियोजक खड़ा हुआ और उसने बयान दिया।
« Le soleil m’a frappé comme une gifle. »	“The sun struck me like a slap.”	सूरज ने मुझे थप्पड़ की तरह मारा।
« Aujourd’hui, maman est morte. »	“Maman died today.”	आज माँ की मृत्यु हो गई।

Ces exemples montrent que Smith maintient une neutralité lexicale proche du français, tandis que Yadav adapte au contexte indien (होटल, माँ, अभियोजक), créant des effets culturels différents. L’étrangeté de Meursault ressort plus fortement dans la traduction hindi, car elle entre en tension avec les normes indiennes (funérailles, maternité sacrée, soleil divinisé). En français, le « restaurant de Céleste » renvoie à un lieu familier et quotidien, simple dans sa désignation, sans connotation particulière de luxe ou de distinction sociale. Il s’agit d’un espace ancré dans le quotidien de Meursault, lieu de rencontres et d’habitudes ordinaires, reflet de la vie pragmatique et concrète du personnage. Cette banalité est conservée dans la traduction anglaise par Sandra Smith, qui opte pour une formulation sobre, telle que *Céleste’s restaurant*, où la neutralité du terme “restaurant” permet de préserver la simplicité et l’accessibilité du lieu.

En revanche, dans la traduction hindi de Rajendra Yadav, le choix de « hotel » pour rendre « restaurant » introduit une modification subtile mais significative. Dans l’Inde des années 1960, le mot restaurant était encore peu utilisé dans le langage courant ; en revanche, hôtel désigne communément tout établissement proposant des repas, qu’il soit populaire ou

modeste. Ce glissement sémantique entraîne une double conséquence : premièrement, il conserve l'idée d'un lieu fréquenté par le quotidien des personnages, mais dans un contexte culturel local ; deuxièmement, il confère une coloration légèrement différente à l'espace, suggérant un lieu plus accessible et populaire qu'un restaurant formel à la française. Ainsi, la traduction hindi ne se limite pas à une transposition linguistique ; elle opère une adaptation culturelle. Le choix lexical permet au lecteur indien de percevoir le quotidien de Meursault de manière intelligible et cohérente avec sa propre expérience sociale, tout en conservant l'impression d'ordinaire et de simplicité qui caractérise le texte original. Cette adaptation révèle l'un des enjeux majeurs de la traduction littéraire : rendre un univers culturel étranger compréhensible pour le lecteur cible, sans dénaturer la texture sociale et émotionnelle du texte source.

Dans la culture française, fumer constitue un geste courant y compris dans des situations socialement sensibles comme un deuil. Chez Camus, l'acte de Meursault de fumer près du cadavre de sa mère ou durant la veillée funèbre participe à la construction de son personnage : il reflète son détachement, son indifférence et sa manière de percevoir le monde sans dramatisation excessive. L'action, banale dans le contexte français, n'est pas moralement jugée et s'inscrit dans le registre de l'ordinaire, renforçant l'image d'un homme en marge des conventions sociales et émotionnelles.

Dans la traduction anglaise de Sandra Smith, cette neutralité est conservée. Le texte traduit reste sobre, et le geste de fumer est présenté sans commentaire moral, ce qui permet au lecteur anglophone de percevoir la même banalité et le même détachement de Meursault que dans le texte original. La traduction privilégie ici la fidélité stylistique et lexicale, en ne modifiant pas la perception culturelle de l'acte.

En revanche, dans la traduction hindi de Rajendra Yadav, le même geste prend une dimension très différente. Dans le contexte culturel indien, fumer à proximité d'un défunt ou durant une veillée est généralement considéré comme un comportement irrespectueux, voire sacrilège. Il existe une norme culturelle forte autour des rites funéraires et de la dévotion filiale, ce qui rend l'acte de Meursault profondément déconcertant pour le lecteur indien. Yadav choisit pourtant de conserver la phrase telle quelle, sans adoucir ni justifier le geste. Cette fidélité à la lettre crée un décalage culturel frappant : le lecteur hindi perçoit immédiatement l'incongruité de Meursault, ce qui accentue l'effet d'étrangeté et d'aliénation du personnage. La traduction met ainsi en lumière non seulement l'indifférence de Meursault, mais aussi le choc interculturel, transformant un détail banal en un élément révélateur de la singularité du personnage face aux normes sociales indiennes.

Dans le texte original français, le soleil joue un rôle majeur dans la construction de l'atmosphère et dans la caractérisation de Meursault. Camus le décrit souvent comme oppressant, écrasant, violent, contribuant à créer une tension sensorielle et à accentuer le malaise du personnage. Le soleil devient presque un acteur dans le récit, participant à la dramaturgie de certaines scènes, comme celle de la plage ou du meurtre, et reflète l'indifférence de la nature face aux êtres humains. Cette personnification s'inscrit dans une tradition européenne et française où le soleil peut symboliser autant l'intensité physique que l'oppression morale ou existentielle.

Dans la traduction anglaise, cette métaphore se transmet facilement. Les lecteurs anglophones comprennent la force et la violence du soleil dans un registre figuratif sans que cela choque leur perception culturelle. La traduction préserve donc la tension sensorielle et l'impact dramatique du texte original, en conservant la dimension symbolique du soleil comme élément actif du récit.

En revanche, dans la traduction hindi de Rajendra Yadav, la personnification du soleil comme agresseur produit un effet très différent. Dans la culture indienne, le soleil (Surya) est traditionnellement respecté et vénéré, symbole de vie, de lumière, de divinité et de régénération. L'idée que le soleil puisse « opprimer » ou « écraser » un individu peut sembler incongrue, voire humoristique, pour un lecteur hindi, car elle contredit les valeurs symboliques attachées à Surya. Ainsi, la traduction introduit une étrangeté culturelle involontaire : le geste littéraire de Camus devient un choc symbolique, transformant la menace naturelle en une rupture presque comique par rapport aux représentations culturelles indiennes.

Cette différence souligne un enjeu central de la traduction interculturelle : un élément symbolique neutre ou dramatique dans une culture peut devenir incongru ou ironique dans une autre. Le choix de Yadav de conserver la métaphore originale met en évidence la distance culturelle entre le texte source et le lecteur cible, tout en accentuant l'effet d'aliénation que le personnage de Meursault peut produire. Le lecteur hindi perçoit non seulement l'intensité du soleil mais également l'étrangeté et l'inhabituel de la perception occidentale du monde, ce qui enrichit l'expérience de lecture par un décalage culturel.

Ces exemples illustrent de manière frappante que la traduction de *L'Étranger* dépasse largement la simple transposition linguistique. Elle engage des choix culturels subtils et reflète des représentations sociales profondément enracinées. Des actes apparemment anodins dans le texte français, tels que fumer une cigarette lors d'une veillée funèbre ou appeler sa mère « Maman », portent une neutralité ou une banalité qui s'inscrit naturellement dans le quotidien européen. Dans le contexte hindi, ces mêmes actes prennent une dimension perturbante ou incongrue, car ils entrent en tension avec les normes culturelles et les valeurs symboliques locales : fumer à proximité d'un défunt est perçu comme un sacrilège, et le détachement émotionnel vis-à-vis de sa mère choque par contraste avec l'importance sacrée accordée à la maternité.

En revanche, la traduction anglaise conserve généralement cette neutralité et cette simplicité, car la culture anglophone partage des perceptions sociales et symboliques plus proches de la culture française du XX^e siècle. Le lecteur anglophone est ainsi capable d'absorber ces différences sans que le texte perde son réalisme ou son caractère banal.

En somme, le choix de Yadav illustre une stratégie de fidélité à l'exotisme : plutôt que de l'adapter aux attentes culturelles locales, il expose le lecteur indien à l'étrangeté du texte, créant une expérience de lecture où la distance culturelle devient un outil pour mieux comprendre le personnage. Cette approche souligne combien la traduction ne consiste pas seulement à transposer des mots, mais aussi à gérer des écarts culturels, ici transformant un geste ordinaire en un vecteur de décalage symbolique et narratif.

En résumé, alors que la traduction anglaise privilégie une fidélité lexicale et stylistique, la traduction hindi montre une sensibilité culturelle plus marquée, où le choix du terme *hôtel* sert à ancrer le récit dans un contexte familier pour le lectorat indien, tout en conservant la dimension quotidienne essentielle au récit de Camus.

Traduire absurde

La première phrase du roman « Aujourd’hui, maman est morte » incarne de manière paradigmatique l’esthétique de l’absurde chez Camus. Sa force réside dans la sécheresse énonciative et l’absence totale d’affect, qui confèrent au texte une dimension d’étrangeté radicale. En anglais, Sandra Smith opte pour « Maman died today », conservant le mot français « Maman », dont l’ambivalence affective préserve l’étrangeté et la neutralité voulues par Camus. Cette traduction restitue la froideur factuelle et maintient intacte la distance du narrateur.

En hindi, Rajendra Yadav choisit « आज माँ की मृत्यु हो गई। », où le terme sanskrit « mrityu » confère à l’énoncé une gravité rituelle et solennelle. Ce choix lexical inscrit la mort dans un horizon culturel marqué par la sacralité et par une charge émotionnelle implicite. Ainsi, le constat abrupt de Camus se trouve transformé en une formulation plus cérémonielle, qui atténue la violence de l’indifférence initiale et la banalité glaçante de l’original.

Ce contraste met en lumière la difficulté propre à traduire l’absurde : comment préserver le ton neutre qui fonde l’esthétique camusienne, tout en rendant le texte intelligible dans un autre univers culturel ? Là où Smith privilégie la fidélité stylistique et la neutralité glaciale, Yadav tend vers une adaptation culturellement marquée, inscrivant Camus dans un imaginaire indien où la mort est entourée de sacralité et de respect. Traduire l’absurde, c’est dès lors négocier entre la restitution de l’expérience existentielle du néant et son insertion dans des systèmes culturels différents, révélant la tension entre universalité et contextualisation.

Choix lexicaux et registres en hindi

Un autre aspect marquant de la traduction de Rajendra Yadav réside dans son usage du registre lexical, oscillant entre un hindi courant fortement teinté d’oralité et des emprunts à l’ourdou ou au sanskrit. Cette hybridité produit des effets de lecture spécifiques, parfois poétiques, parfois décalés par rapport à la sobriété camusienne.

Texte français	Traduction anglaise (Smith)	Traduction hindi (Yadav)
« qui m’a souri »	“who smiled at me”	« बत्तिसी चमककर पूछा। »
« il m’a parlé »	“he talked to me”	« मुझसे गप्पे लड़ाता रहा। »
« yeux clairs »	“clear eyes”	« नीली नीली पनीली आँखों »
« il m’a dit »	“he told me”	« उलट-पलटकर बोला। »
« partager avec eux des intérêts »	“to share interests with them”	« पटाती थी। »

Parallèlement, Yadav emploie des tournures très familières, proches de la langue parlée. Ainsi, l’expression française « qui m’a souri » est rendue par « बत्तीसी चमकाकर पूछा », montrant

toutes ses 32 dents, il a demandé . Le sourire discret du texte original se transforme en image pittoresque, presque caricaturale, qui renforce l’effet de proximité avec le lecteur hindi. De même, « il m’a parlé » devient « मुझसे गप्पें लड़ाता रहा », (il a bavardé sans fin avec moi). Ce choix accentue la convivialité informelle et détourne légèrement le ton neutre de Camus vers une atmosphère de camaraderie.

Certaines expressions simples en français se voient enrichies d’images évocatrices en hindi. « Yeux clairs » devient « नीली नीली पानीली आँखों », (yeux bleuâtres comme de l’eau). La sobriété descriptive de Camus est remplacée par une métaphore poétique, rapprochant la traduction du registre lyrique de la littérature hindi.

De même, « il m’a dit » est traduit par « उलट पलटकर बोला », (il a dit en renversant les mots), donnant au discours une coloration expressive qui dépasse la neutralité française.

L’expression « partager avec eux des intérêts » est rendue par « पटाती थी », une tournure très idiomatique, presque argotique, qui évoque la séduction ou la persuasion. L’effet est plus suggestif que l’original et modifie subtilement le ton du passage.

Enfin, la phrase « sans être athée » devient « खुलम खुल्ला तो नास्तिक », (ouvertement athée). Cette explicitation renforce l’aspect tranchant de l’affirmation et illustre l’inclination de Yadav à clarifier, voire accentuer, certains passages.

En somme, la traduction hindi de Yadav ne se contente pas d’un transfert sémantique : elle joue avec les registres, passant de l’ourdou littéraire au hindi familier, de la neutralité descriptive à la métaphore poétique, du simple constat à l’idiome expressif. Ces choix traductifs, loin d’être neutres, réécrivent *L’Étranger* en un texte hybride, ancré dans la pluralité linguistique et culturelle de l’Inde. Ces exemples supplémentaires confirment la tendance générale : Sandra Smith opte pour la sobriété et la neutralité stylistique, tandis que Rajendra Yadav privilégie l’oralité, l’expressivité, parfois au prix de contresens ou de transformations culturelles. La traduction hindi fonctionne ainsi comme une recreation, qui inscrit Camus dans l’imaginaire littéraire et social indien.

Autres exemples significatifs

Texte français	Traduction anglaise (Smith)	Traduction hindi (Yadav)
« réfectoire »	“refectory”	लंगर
« une tasse de café au lait »	“a cup of coffee with milk”	एक गिलास बिना दूध की कॉफ़ी
« café au lait »	“coffee with milk”	काली कॉफ़ी
« Les amis de maman »	“Maman’s friends”	माँ के संगी-साथी बूढ़ी बूढ़ियां
« manger par leurs bouches sans dents »	“eating with their toothless mouths”	दांतहीन मस्सोड़ों से होंठ निचोड़े जा रहे थे।

« moment ridicule »	“a ridiculous moment”	मन में बड़ा अजब-अजब लगता है।
« pleurer à petits cris régulièrement »	“weeping in little bursts, regularly”	रुक-रुककर घुटु-घुटि हल्की सी सिसकी
« Les vieillards suçaient l'intérieur de leurs joues »	“The old people were sucking at the insides of their cheeks...”	बूढ़े अपने ठुल ठुल गाल चूसते थे, चुसुर चुसुर की आवाज़ होती थी।
« Il a beaucoup toussé »	“He coughed a lot.”	खो-खो करके बार-बार खांसना
« faire un peu de toilette »	“to freshen up a little”	कपड़े-वपड़े ठीक ठाक किए।
« Je sentais quel plaisir j'aurais pris à me promener... »	“I felt how much I would have enjoyed taking a walk...”	माँ का झमेला न होता तो घूमने में मज़ा आता।
« Je n'ai pas entendu le nom »	“I didn't catch the name.”	उसका नाम मेरे पल्ले नहीं पड़ा।
« nœud d'étoffe noire trop petit »	“a tiny little knot of black cloth”	निहायत पिड़ी सी दिखती काली टेई

Ces exemples illustrent des écarts plus marqués et mettent en évidence des tendances fortes dans le travail de Rajendra Yadav. Tout d'abord, certaines erreurs manifestes, comme la traduction de « café au lait » par « café noir » ou « café sans lait », traduisent une méconnaissance des référents culturels et alimentaires français. Cela modifie la scène et brouille la référence à une pratique quotidienne banale en France. Ensuite, l'ajout d'onomatopées et d'images grotesques, telles que ठुल ठुल गाल (joues pendantes) ou खो-खो (toux bruyante), accentue la théâtralité et l'oralité du texte, donnant au récit une coloration populaire et sensorielle que Camus ne privilégiait pas.

Par ailleurs, Yadav tend à amplifier les images et à enrichir le texte par des détails expressifs : « faire un peu de toilette » devient « कपड़े-वपड़े ठीक ठाक किए », une reformulation domestique qui introduit une familiarité culturelle. De même, « Je n'ai pas entendu le nom » est rendu par « उसका नाम मेरे पल्ले नहीं पड़ा », expression idiomatique et orale qui détourne la sobriété française vers un registre plus vivant. Ces ajouts, s'ils rapprochent le texte du lecteur hindi, s'éloignent de la sécheresse et de la neutralité camusiennes.

En revanche, Sandra Smith demeure sobre et fidèle, conservant la neutralité du style, la simplicité lexicale et le ton plat voulu par Camus. Elle respecte la distance et l'économie d'effets qui font la spécificité de l'absurde camusien. Ainsi, là où Smith renforce l'universalité et la rigueur stylistique, Yadav propose une recreation localisée : plus vivante, plus imagée, mais moins fidèle à l'intention originelle. Cette comparaison montre que la traduction hindi fonctionne comme une adaptation culturelle et stylistique, où Camus devient un auteur réinscrit dans le paysage littéraire indien, au prix d'un éloignement du texte source.

Stratégies de traduction de Sandra Smith et de Rajendra Yadav

Les deux traducteurs étudiés, Sandra Smith et Rajendra Yadav, adoptent des stratégies traductives profondément différentes, en raison non seulement de la distance linguistique entre le français, l'anglais et le hindi, mais aussi de la différence de traditions littéraires et de sensibilités culturelles. Leurs approches respectives peuvent être éclairées à la lumière des grands modèles théoriques de la traductologie.

Sandra Smith privilégie une stratégie que l'on peut qualifier d'équivalence dynamique, selon la définition d'Eugene Nida (1964), pour qui la traduction doit produire sur le lecteur cible « le même effet que celui produit sur le lecteur original ». Autrement dit, la fidélité ne réside pas seulement dans la correspondance mot à mot, mais dans la restitution du ton, du rythme et de l'émotion du texte source.

Smith s'efforce de préserver la sobriété camusienne : phrases courtes, syntaxe simple, neutralité lexicale. En conservant le mot Maman ou la phrase dépouillée « Maman died today », elle maintient une étrangeté douce et une distance émotionnelle qui reproduisent l'effet du texte français.

Sa traduction illustre également la traduction littérale modérée décrite par Vinay et Darbelnet (1958), où le traducteur choisit de rester au plus près de la structure source tout en assurant la lisibilité naturelle dans la langue cible. Smith refuse la paraphrase ou la surinterprétation : elle rend perceptible l'absurde par l'économie du langage, non par l'explication. Son objectif est de rendre invisible le traducteur au sens de Lawrence Venuti (1995), pour que la voix de Camus semble parler directement à un lecteur anglophone. Rajendra Yadav : l'adaptation culturelle et la recreation expressive

Rajendra Yadav, en revanche, s'inscrit dans une stratégie d'adaptation culturelle, que Vinay et Darbelnet qualifient de transposition ou de modulation – procédés par lesquels le traducteur modifie la forme ou le point de vue pour s'adapter à la culture cible. Son objectif n'est pas tant de reproduire la sécheresse camusienne que de la rendre intelligible dans le cadre d'une langue profondément affective et imagée comme le hindi.

Ses choix lexicaux, Ajnaabi pour *L'Étranger*; माँ pour Maman, होटल pour restaurant, traduisent une volonté d'acculturation, c'est-à-dire d'intégration du texte dans un univers familier au lecteur indien. En même temps, son recours à des expressions idiomatiques comme बत्तिसी चमकाकर पूछा। ou उलट-पलटकर बोला। illustre une stratégie de domestication (Venuti, 1995), où le texte devient plus proche du langage du lecteur, au risque d'atténuer l'étrangeté philosophique du texte original.

Cependant, Yadav pratique aussi une forme de recreation expressive, en combinant l'oralité populaire, l'ourdou poétique et le hindi littéraire. Son Camus n'est pas celui du silence et de la distance, mais celui de l'expression vive et de la sensibilité indienne. Cette approche relève de ce qu'Antoine Berman (1984)⁸ appelle la traduction de l'épreuve de l'étranger, où la traduction transforme l'œuvre tout en la faisant renaître dans un nouvel espace culturel. Ainsi, Sandra Smith et Rajendra Yadav incarnent deux pôles de la pratique traductive. Smith s'inscrit dans la littéralité maîtrisée : elle cherche à maintenir l'économie du texte et l'universalité du ton. Yadav privilégie la recreation culturelle : il reformule, amplifie, colore, et transpose pour rapprocher le lecteur du texte.

Ces deux stratégies révèlent les deux faces de la traduction littéraire : transmission et transformation. Là où Smith rend Camus universel par la sobriété, Yadav le rend local et vivant par la métamorphose linguistique. Dans les deux cas, le traducteur devient, selon Lefèvere (1992), un récrivain, un médiateur entre langues, cultures et imaginaires⁹

Conclusion

La comparaison entre les traductions de Sandra Smith et de Rajendra Yadav met donc en lumière deux stratégies traductives distinctes. Smith privilégie une fidélité stylistique et linguistique, permettant au lecteur anglophone de percevoir l'univers de Camus avec un minimum de décalage culturel. Yadav, en revanche, adopte une approche où la distance culturelle est assumée et exploitée, produisant un effet d'étrangeté qui accentue la singularité de Meursault aux yeux du lecteur indien. Ainsi, l'étude croisée des traductions révèle non seulement des différences de style et de langue, mais également des divergences profondes dans la réception culturelle du texte. Elle montre que la traduction littéraire, loin d'être neutre, devient un véritable vecteur de médiation interculturelle : elle peut conserver la banalité originale, la transposer fidèlement, ou au contraire, créer un décalage révélateur qui invite le lecteur à réfléchir à l'étrangeté du monde représenté. La comparaison des traductions de Sandra Smith et de Rajendra Yadav met en évidence la complexité singulière de la traduction de Camus. Si l'anglais, par sa proximité structurelle et culturelle avec le français, autorise une transposition relativement fluide, le hindi, éloigné aussi bien dans sa syntaxe que dans ses référents culturels, contraint le traducteur à des choix plus radicaux. Smith, en maintenant le dépouillement et la sécheresse du style camusien, restitue une voix très proche de l'original : son Camus demeure sobre, retenu, universel dans son apparente neutralité. À l'inverse, Yadav s'aventure sur un terrain plus risqué : ses choix lexicaux et stylistiques, oscillant entre registre courant et vocabulaire plus soutenu, produisent un texte où se mêlent familiarité et étrangeté. Ce faisant, il ne livre pas une simple transposition, mais bien une réinvention de Camus dans la langue hindi, où la philosophie de l'absurde se colore de nouvelles connotations liées à la culture littéraire indienne.

Donc, chaque traduction construit en réalité un « autre Camus », façonné par les potentialités et les contraintes de la langue d'arrivée. L'anglais, par sa souplesse, tend à renforcer l'universalité du texte, alors que le hindi révèle les tensions entre adaptation locale et fidélité à l'original. Dans les deux cas, la traduction apparaît moins comme un miroir du texte source que comme un espace de négociation permanente entre fidélité et recreation. Traduire *L'Étranger*, c'est accepter de transformer un roman déjà universel en une œuvre nouvelle, dotée d'une existence propre dans un autre univers culturel. Cela confirme que l'acte traductif ne se réduit pas à une opération technique : il s'affirme comme un véritable acte d'écriture et de médiation culturelle, où le traducteur devient co-auteur du texte, chargé de transmettre une expérience humaine et philosophique sans jamais pouvoir la reproduire à l'identique. La comparaison des traductions de Sandra Smith et de Rajendra Yadav met en évidence la complexité singulière de la traduction de Camus. Si l'anglais, par sa proximité structurelle et culturelle avec le français, autorise une transposition relativement fluide, le hindi, éloigné aussi bien dans sa syntaxe que dans ses référents culturels, contraint le traducteur à des choix plus radicaux. Smith, en maintenant le dépouillement et la sécheresse du style camusien, restitue une voix très proche de l'original : son Camus demeure sobre, retenu, universel dans son apparente neutralité. À l'inverse, Yadav s'aventure sur un terrain

plus risqué : ses choix lexicaux et stylistiques, oscillant entre registre courant et vocabulaire plus soutenu, produisent un texte où se mêlent familiarité et étrangeté. Ce faisant, il ne livre pas une simple transposition, mais bien une réinvention de Camus dans la langue hindi, où la philosophie de l'absurde se colore de nouvelles connotations liées à la culture littéraire indienne.

Références

1. Camus, Albert. *L'Étranger*. Paris: Gallimard, 1942.
2. Smith, Sandra (trad.). *The Outsider*. London: Penguin, 2012.
3. Yadav, Rajendra (trad.). *Ajnaabi [अजनबी]*. Delhi: Rajkamal Prakashan, 1960.
4. Nida, Eugene A. *Toward a Science of Translating*. Leiden: Brill, 1964.
5. Vinay, Jean-Paul, & Darbelnet, Jean. *Stylistique comparée du français et de l'anglais*. Paris: Didier, 1958.
6. Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. London/New York: Routledge, 1995.
7. White, P.R.R. (2016). *Constructing the "Stranger" in Camus' L'Étranger – Registerial and attitudinal variability under translation*. *The Journal of Translation Studies*, 17(4), 75–106.
8. Berman, Antoine. *L'épreuve de l'étranger*. Paris: Gallimard, 1984.
9. Lefevere, André. *Translation, Rewriting, and the Manipulation of Literary Fame*. London/New York: Routledge, 1992.
10. Bassnett, Susan. *Translation Studies*. London/New York: Routledge, 2014.

Resisting The Erasure of Selfhood: Exploring Female Agency Through Creativity in *When I Hit You* by Meena Kandasamy

Ashish Kumar Pathak

Abstract

Meena Kandasamy portrays in her novel, *When I Hit You* (2017), the prevalence of age-old custom of oppressing women through regulation of time, space and movement of their daily life. She exhibits the examples of how easily the so called liberated and empowered woman can become the victim of gender discrimination, ideological subjugation and sexual abuse. It exhibits this aspect from the perspective of a failed marriage where a woman's identity is sought to be erased. It shows that patriarchal norms are so deeply rooted in social and individual psyche that a woman hardly stands a fair chance of justice, not even from her own sex. Eventually, she decides to rescue herself first by walking out of this monstrous marriage and then by writing down those memories and thus restoring her abused body and soul. The words allow her to escape as well as give birth to a new self. The article seeks to expose the subtle ways of functioning of patriarchy and gender through various institutions such as marriage, family, law etc.

Keywords: Patriarchy, Gender, Violence, Body, Self, Writing, Resistance.

Introduction and Background

Reading Meena Kandasamy's novel entitled, *When I Hit You: Or, a Portrait of the Writer as a Young Wife* (2017) compels one to realize that laconic terms such as women's liberation, equality of sexes and bodily autonomy serve only to create an illusion of women's empowerment. The entire history of women's resistance to their subjugation, objectification and erasure of identity, seems to be in a nascent stage even in the 21st century and it has to go a long way to realize attainment. All the markers of a progressive civilization such as modernity, democratic political thoughts, egalitarianism and objective sciences, known for questioning illogical beliefs and dogmas, have failed to dislodge completely the ancient categorical differences between male and female. When we come across the cases of domestic violence, sexual abuse and marital rape happening among the educated and enlightened classes of society, our opinions about the transformative power of education, literacy and self-reliance are aligned along the theory and praxis of gender. So, we are bound to think that the roots of gender¹ and patriarchy² are so deep and pervasive that they render the efforts to uproot them as effete and abstract. In a world regulated by gender practices, a woman's existence is pushed to invisibility and more often to complete erasure both in domestic as well as public spheres. Marriage for a woman, as Kandasamy shows in her novel, may

-
1. Cultural definition of behaviour defines as appropriate to the sexes in a given society at a given time.
 2. Manifestation and institutionalization of male dominance over women and children in the family and the extension of male dominance over women in society in general.

turn out to be a horrible experience and reduce her to the status of a slave in the confines of domesticity but the public sphere is equally prompt in suppressing her voice when she expresses herself through creative labor. Oppressive norms are functional in society through different ways and operate through social intuitions such as marriage, religion, school, cinema, literature, dress-code and other ingredients of culture. This crisis of existence that women face across the societies, both eastern and western, is far from being simple and therein lays the scope for problematizing this issue.

Social norms and expectations force men and women to think and behave in certain specific ways and human beings, under complex circumstances, not only react to such regulations but also tend to subvert those norms. The moot point here is whether such acts of resistance and negotiations help to consolidate these norms, grant them validity or serve to expose and dismantle them. The answers to this question, of course, depend on varied circumstances of existence determined by the time and place we live in as well as the web of relationships. The protagonist in *When I Hit You* is a wife in India who decides to walk out of an abusive marriage. In-fact such issues can't be debated without bringing in the perspective of gender and sexual differences because such negotiations and struggles are different for men and women. As societies are essentially patriarchal, men are always in an advantageous position as these norms empower them and ensure the subjugation of women. For conforming to such norms men are often rewarded with money, prestige, status and celebration of being male while women have to suffer a great deal of self-mortification and denial. Referring to the maladies such as hysteria, agoraphobia and anorexia caused in female by the expectations of society in the nineteenth century Susan Bordo asserts:

The symptomatology of these disorders reveals itself as textuality. Loss of mobility, loss of voice, inability to leave the home, feeding others while starving oneself, taking up space, and whittling down the space one's body takes up- all have symbolic meaning, all have political meaning under the varying rules governing the historical construction of gender (Bordo, 1993, p. 168).

Women are systematically taught to compromise with desires to have food, dress, leisure time or sexual longings as per their needs. Under such circumstances they start loathing their own bodies and existence. They are trained to assume the roles of daughters, sisters, wives and mothers and subsume their needs in the needs of their fathers, brothers, husbands and sons. The unnamed wife in the novel puts a resistance to the dictates of institutions of marriage and family respectively.

Kanadasamy's novel offers a curious spectacle of positioning women, as wife and writer, in private and public spheres. Why is it expected of women to be confined to the four walls of domesticity? Why has any attempt by a woman to express herself in the public sphere been considered anomalous? Why is the unnamed husband in *When I Hit You* depriving her wife of all platforms of public expression whether it is writing or social activism? In the text under evaluation the husband is shown to be controlling his wife by the force of physical violence or eliciting her consent for regulation in a subtle way.

This sort of attitude towards women is rather general than exceptional and to understand the underlying structure behind such thoughts it is illuminating to go through Frederik Engels' writings on family and marriage. In his famous work *The Origin of Family, Private Property and the State* he suggests that early human societies were egalitarian where men used to

do hunting, fishing, procuring food and making tools for carrying out such activities while women took care of household works such as clothing, nursing children and preparing food. Both spheres were considered equally important without any hierarchy. Engels writes, “Communitic housekeeping, however, means the supremacy of women in the house; just as the exclusive recognition of the female parent, owing to the impossibility of recognizing the male parent with certainty, means that the women – the mothers – are held in high respect” (Engels, 1884, p.49). Women were free to choose their sexual partners and they could turn a man away from their houses as they were at the centre of the communitic house-hold. Things changed when the nomadic ways of life came to be replaced by settled communities which emerged with the development of agriculture and animal husbandry. In this stable environment men became producers of goods and wealth which prepared the ground for conflict among groups. Now, in these fights the victors captured the losers and carried them away to work as slaves as the increase of wealth was directly proportional to the productivity of labor. Engels observes, “From the first great social division of labor arose the first great cleavage of society into two classes: masters and slaves, exploiters and exploited” (p.159).

In this way, the relationship between man and woman undergoes a discernible change when the sense of power and authority associated with production and ownership of wealth. Now, man becomes more important as a producer and the domestic sphere, marked by household work where women held authority, lost its significance. Engels states:

Thus, on the one hand, in proportion as wealth increased, it made the man’s position in the family more important than the woman’s, and on the other hand created an impulse to exploit this strengthened position in order to overthrow, in favor of his children, the traditional order of inheritance. This, however, was impossible so long as descent was reckoned according to mother-right. Mother-right, therefore, had to be overthrown, and overthrown it was. This was by no means so difficult as it looks to us today (p. 56).

This growing significance of production created a new institution called ‘private property’ and man started considering woman as a property to be owned same as land, tools, animals, and slaves. This development resulted in women losing her control over children as well as the decision to bear them. “The reckoning of descent in the female line and the matriarchal law of inheritance were thereby overthrown, and the male line of descent and the paternal law of inheritance were substituted for them” (p. 56). Now, everything was seen as belonging to the man and he became the valued group leader who owned houses, property and women. A woman’s choice in the matter of love and sex came to be regulated and controlled by men and consequently it results in sexual hypocrisy in marriage and male chauvinism. Men enjoyed their right to sexual freedom in forms of extramarital relationships and women were forced to be chaste and loyal to them. This is how patriarchy - the rule of father- came into existence signifying objectification and subjugation of women. Once devaluation of women was ensured, all the means of controlling them would be devised and institutionalized.

Consequently, women’s bodies and sexuality are taken by men as the sites of exercising control, and more often than not the institution of marriage plays a crucial role in it. French anthropologist Claude Levi-Strauss in his much-celebrated work *The Elementary Structure of Kinship* argues that women came to be controlled by men through a process of exchange among different communities and this process becomes the ground for women’s subjugation.

Finally, it must be noted that the 'compensation' (temalai), which initiates the matrimonial exchanges, represents an indemnity for the bride's abduction. Even marriage by capture does not contradict the rule of reciprocity. Rather it is one of the possible legal ways of putting it into practice. The bride's abduction dramatically expresses the obligation upon any group holding girls to give them up. It shows clearly that they are available. It would then be false to say that one exchanges or gives gifts at the same time that one exchanges or gives women. For the woman herself is nothing other than one of these gifts, the supreme gift among those that can only be obtained in the form of reciprocal gifts (Levi-Strauss, 1969, p. 66).

How women became the objects for compensation? Why did men abduct and rape women? Conflicts over resources between different groups in primitive societies resulted in deaths which lowered the ratio of men to women in a given group. So, to compensate for the loss of men's lives, the victors captured and impregnated women from the other side to bear children. Thus, rape became a weapon to force women into child bearing and to acknowledge and demand male protection which resulted in a woman being confined to the lordship of a single man. In this way women, firstly, are reduced as objects; secondly, they lose control over their bodies and sexuality; and lastly they are confined to their reproductive worth. With the passage of time the exchange of women became a norm which led to specific changes in the status of women: marriage entailed that women move to live into their husband's homes. Thus, women were displaced from their familiar surroundings and childbirth proved an alienating experience since the children were considered the property of men and could only inherit through them. Devaluation of women in society is concomitant with the division of private and public, production and reproduction. Reading the two novels by Kandasamy against this historical backdrop we can easily understand that times have changed but not the destiny of women. It provides a context to understand why the husband in *When I Hit You* wants his wife to bear a child for him in that diabolical marriage.

Objective

This paper seeks to expose the insidious workings of patriarchal and gender norms by focusing on the conjugal as well as social contexts of the female protagonist who is educated, skilled in writing and profession, confident yet victim of male domination. The analysis will emphasize the wife/writer's resistance to the dictates of an androcentric³ culture which precludes the possibility of her realization of selfhood.

Methodology

This article tries to locate the chosen primary text in the historical context of the institutions of family and marriage as they evolved during the course of development of human society by referring to the works of thinkers such as Fredric Engels and Claude Levis-Strauss. The theoretical frame work of feminist literary criticism will be used to address the issues related to gender, sexuality, violence and writing as an act of resistance.

Contextualizing the Text

Meena Kandasamy's novel *When I Hit You* is a poignant portrayal of an abusive marriage which hardly lasts for four months. Seduced by the intellectual spark of a Marxist academic,

3. Centred on, emphasizing, or dominated by male or masculine interests.

the unnamed female protagonist falls in love and marries him, transgressing the boundary of caste. The narrative progresses as the writer/wife recalls the aftermath of this hasty marriage. The writer, at the outset, depicts the challenges of a wife anticipating divorce; and the obstacles she faces even in narrating this tale of torture. The person to obfuscate her traumatic tale is none other than her mother:

So, when she begins to talk about the time that I ran away from my marriage because I was being routinely beaten and it had become unbearable and untenable for me to keep playing the role of the good Indian wife, she doesn't talk about the monster who was my husband, she does not talk about the violence, she does not even talk about the actual chain of events that led to my running away (Kandasamy, 2017, p. 3)

Here, the wife laments that she is not allowed to present herself objectively and the members of the family add anecdotes which serve not only to dilute the real tale of suffering but also to blame her for lacking patience which could have saved the marriage. The entire reality of violence inscribed deep on body and soul is reduced to certain anomalous appearances such as dirty hair, cracked feet and discolored skin. The 'self' of a woman is not only crushed by a misogynist husband but also by a supposedly caring mother who seeks to hide the root cause of violence. She asserts, "The number one lesson I have learnt as a writer: *Don't let people remove you from your own story*. Be ruthless, even if it is your own mother" (Kandasamy, 2017, p. 9). This urge to speak or voice her agony will be the first act of resistance to the erasure of her 'self'.

It is usually believed that an educated and enlightened society is likely to be more egalitarian in nature and capable of bringing equality between the sexes. However, Kandasamy explodes this myth by portraying a husband who is an ardent supporter of progressive ideas and a misogynist at the same time. Soon after moving to a new city, Mangalore, with her husband the wife discovers her husband to be the most conventional sort of patriarch who insists on her severing all ties with the outside world. The wife feels startled as even before her marriage she has been a Left-wing activist believing in the ideas of revolution but she never found her feminist ideals in conflict with the Marxist ones. The husband takes the first step to control the mind of the wife by sheer indoctrination. She writes:

I must learn that a communist only ever takes the bus because it is the transport of the people (unless he is late for a seminar he is giving and then he can take an auto-rickshaw) ; I must remember that the responsibility of the female body belongs to me, and that I must not move or walk in such a fashion that makes others feel it is an object of allurements and enjoyment (although I should respectfully tolerate the gropes, the whistles, the hissed invitations); I must learn that a communist woman is treated equally and respectfully by comrades in public but can be slapped and called a whore behind closed doors. This is dialectics (Kandasamy, 2017, p. 34).

So, women need to be aware of the fact that the façade of liberal and progressive education is not free from the clutches of patriarchy and gender. A radical, communist academic may be a conventional husband who merely wants an agreeable and submissive wife. He forces her to deactivate her Facebook account. She writes, "In my precarious situation, when he wants me to cut myself off from Facebook, I know it is an act of career suicide" (Kandasamy, 2017, p. 52). Her identity as a writer is publicly visible on this social media platform. Her right to privacy is annihilated in the next blow from the husband who demands to know her email password for which she is blackmailed by his sadist act of self-harming.

She feels completely robbed of her identity. This attempt at the erasure of a wife's identity and its impact on her 'self' can be understood in the context of conjuring the image woman wrapped in myth and ambiguity as discussed by Simone de Beauvoir in *The Second Sex* :

Furthermore, like all the oppressed, woman deliberately dissembles her objective actuality; the slave, the servant, the indigent, all who depend upon the caprices of a master⁴, have learned to turn toward him a changeless smile or enigmatic passivity; their real sentiments, their actual behavior, are carefully hidden (Beauvoir, 1956. p. 265).

The wife imagines herself to be playing the role as an actress at the dictates of the director husband. She yields the right to choose even a dress or a hair-style. When she complains about this cruel incident to her parents, they reply that her husband is doing this for her own good and she should bear with this patiently because a woman's life after a broken marriage is a disgrace to her as well as her family. She should efface her individual identity as a writer, forego her freedom and silence herself to keep the sacred bond of marriage intact. So, in the oppression of the wife her husband elicits the consent of her parents as well.

This devaluation and subjection of women happens simultaneously both in the private sphere of marriage as well as in the public arena. A woman may have many qualities by virtue of which they are able to carve a niche for themselves in public life but often it has been found that a critique of their appearance and looks eclipses the praise for their performance. In the novel, one day the husband offers his wife to teach a class in his college as a gesture of compensation for jeopardizing her career as a writer. In the middle of the lecture on Postcolonial Literature she finds an offensive note, being circulated among students, mocking her hair. It reads, "Please let all of us donate 50p each, and buy coconut oil and a comb for sir's wife. The loose hair looks like a beggar's" (Kandasamy, 2017, p. 72). She feels humiliated and thinks, "This is not my idea of a dream job, to stand before a room of fifty men and women who are judging my looks as I try to teach" (p. 72). Later on, while ruminating over this incident she relates this incident to the portrayal of wanton woman combing her untied hair in the *Kamasutra*⁵ and to the spy girls, marked by short and loose hair, believed to be the white man's prostitute during the colonial rule in India. Seeking sympathy from her husband when she shares her thoughts with him, he retorts, "The whore in those times was the link, the bridge between the colonizer and the colonized. Today, the link- the writer who writes in English, this bridge- she is the whore" (p. 74). Further, when she gets a wonderful opportunity to contribute an article on sex survey to the magazine *Outlook*, the husband frowns and forces her to accompany him on a trip to his village to attend a marriage. He says, "Should I remind Writer Madam that she is also a wife?" (p. 76). By imposing ideological sanctions, in pretext of social propriety, he tries to annihilate the writer and by the weapon of physical violence he would enslave the wife. To understand this psychology, deeply entrenched in men, it is pertinent to refer to Jacques Lacan who maintains that "woman is a symptom of man" (Seminar XXII, p. 22) and she has to appropriate herself according to the idea of feminine as a masculine fantasy. Relating this to the infantile sexuality in the mirror stage, Lacan asserts that the mother as an object of male desire is alienated forever due to inhibition of incest and thus signifying difference from the phallus which is always desired and never obtained. So the feminine is

4. An allusion to the famous Master-Slave dialectic of GWF Hegel (1770-1831), described in his *Phenomenology of Spirit*.

5. An ancient Indian Sanskrit text, attributed to Vatsyayana, on sexuality, eroticism and emotional fulfillment in life.

projected as 'lack' and in a way she does not exist. Undoubtedly, this has been one of the most controversial propositions made about women but who can deny that this theory is translated into actuality in the daily lived up experiences of women in our society as in the incident quoted above from the novel.

In this way the husband, having ensured the mental slavery of wife by making the words like 'freedom' and 'right to choose' redundant, is equipped to tame the body. He believes that a debilitated body and its scarred appearance will dampen her spirit as a writer; and childbearing followed by a forced pregnancy will immerse her completely into domestic slavery. If autonomy and freedom are prerequisites for the act of writing, spontaneity is integral to sex. Since this misogynist husband believes in controlling each trace of spontaneity, he ensures that she should not derive pleasure in sex. She recollects, "On the rare occasion where sex leads to an involuntary moan in bed, he tells me to shut the fuck up, and he stops the act itself as if to punish me for putting my pleasure before his" (Kandasamy, 2017, p. 152). Further, he suspects that the gardener might be peeping through the key-hole and to that effect he puts a chewing gum into it. He makes this act of intimacy absolutely mechanical as they have to focus on controlling the noise and may-be-peeping gardener. She concludes, "In his rule book- sown by patriarchy, watered by feudalism, manured by a selective interpretation of Communism- a woman should not moan. That is how history steals her voice" (p.154).

This miserable condition of the wife can be best understood against the backdrop of Adrienne Rich's analysis of male power. In her landmarks essay titled, 'Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence' Rich looks critically at heterosexuality as an inevitable and natural axis between man and woman particularly in the bond of marriage. Eight ways by which male power subdues women – (i) deny women their sexuality (by punishment), (ii) force it upon them (as rape and beating), (iii) command or exploit their labor to control their produce (by marriage, motherhood), (iv) control or rob them of their children (by means of father-right, enforced pregnancy), (v) confine them physically and prevent their movement (by denying jobs and social participation), (vi) use them as objects in male transactions (use of women as gifts and prostitutes), (vii) cramp their creativeness (by annihilating their independence), (viii) – express itself best through strategies which keep women confined and available to men and men alone. This entire scheme serves to convince women that marriage and a heterosexual preference are their inevitable lot. Thus, Rich goes on to argue that heterosexuality is not natural and it imposes a certain kind of femininity on women, along with prescribing a valorous and powerful masculinity for men. This is heterosexual norms subsume female sexuality and precludes the possibility of 'lesbian continuum'⁶. This reference to Rich helps the reader to understand as to why an educated wife suffers the atrocities of a misogynist husband and tries every solution available to save her marriage before walking out of it. The husband uses not only his ideology to suppress his wife's sexuality but also physical violence to silence her. The wife writes:

When he hits me, the terror flows from the fear that today he uses his bare hands, but tomorrow he could wield a heavy buckle belt, he could grab an iron rod, he could throw a chair, that he could break open my head against a wall. Every day, I inch closer to death, to dying, being killed, to fear that I will end up in a fight whose result I cannot reverse. I know that he knows this too (Kandasamy, 2017, p. 155).

6. It describes the range of relations between women from being woman-identified but not necessarily sexually interested in women to being sexually exclusively interested in women.

When she contacts her parents to share her suffering, the mother says, “All change is slow. A marriage is not a magic. You will have to give him time. He will come around”. The father says, “Listen. Patience. Patience ... Tolerance. Just tolerate ... If you break off your marriage, everyone in town will mock me. They will say his daughter ran away in less than six months. It will reflect on your upbringing” (p.158). They emphasize that there is no viable option available to their daughter other than this marriage; even if it has become a hell.

So, the only option available to the wife is to tolerate the abuses and restrictions silently. The male ego, inflated by the constant submission of wife, prepares itself for perpetrating physical violence on a greater scale. Her body becomes the site of action now and beating degenerates into marital rape which she was never able to comprehend, despite reading much of feminism, before this happened to her. She writes, “The man who rapes me is not a stranger who runs away. He is not the silhouette in the car park, he is not the masked assaulter, he is not the acquaintance who has spiked my drinks He is the husband for whom I have to make coffee the following morning” (p. 167). She wonders at the male psychosexual logic which looks at penetration as punishment and rape as ownership. The feminist critic Susan Brownmiller argues that throughout history, rape has been used as a weapon to control women and keep them in a state of perpetual fear. She, further, suggests that rapists are not socially aberrant people but ordinary individuals whose actions express publicly what all men feel and do privately. She writes, “That some men rape provides a sufficient threat to keep all women in a constant state of intimidation, forever conscious of the knowledge that the biological tool must be held in awe for it may turn to weapon with sudden swiftness borne of harmful intent” (Brownmiller, 1975, p. 209). Men’s sexual power over women and the violence with which they seek to exercise it constitute the ground for female subjugation.

The wife’s body, thus, becomes a territory to be plowed, tilled and wasted according to her husband’s will. Even in the matter of childbearing her consent is not solicited and the conversation takes place only between the gynecologist and her husband. Even her parents opine that the arrival of a baby will mellow the man and she will have her own vocation as child rearing and thus will be able to forget the violence. The moot question is why the wife, a creative writer who has read philosophers and feminist thinkers, does not resist? Undoubtedly, the shackles of patriarchy and social norms are too strong to be resisted by an educated female self. Sudhir Kakar gives a very perceptive account of the inner life of women in Indian society. He states:

Late childhood marks the beginning of an Indian girl’s deliberate training in how to be a good woman, and hence the conscious inculcation of culturally designated feminine roles. She learns that the ‘virtues’ of womanhood which will take her through life are submission and docility as well as skill and grace in the various household tasks (Kakar, 1981, p. 62).

In the novel the wife has become an epitome of docility by giving up her habit of writing as well as her favorite dresses and hairstyle, by tolerating abuses and physical violence, by taking recourse to silence and focusing on kitchen and domesticity. But pregnancy is such a depressing environment, she knows, will be fatal. In fact, motherhood is a complex experience and it has its own implications. It is so intricately tied to the female body that a plethora of feelings and thoughts emanate from it and women tend to link it with their destiny. In the Indian context, it is a measure of agency that women can have to some extent

which, however, depends on the gender of the newly born baby. The wife contemplates, “I cannot bring a baby into a world in which I have no love. I do not want to bring into the world a son who will watch his mother beaten up, I do not want to bring into the world a daughter who will be beaten up (Kandasamy, 2017, p. 200). The husband wants to have a child not out of any feeling of love but only to ensure her life-long slavery, in case she would be thinking of walking out of this marriage. For him pregnancy and motherhood will serve as a natural law to indict his wife by curtailing her freedom; whatever is left. So, she resists by combating this enforced pregnancy with domestic skills and decides to walk out of this marriage eventually.

In this way, having saved her life she takes up to protest against the injustice that has been perpetrated to her but she finds that it is really difficult to get an abusive and violent husband indicted. All the social institutions, such as the college administration where he teaches; the police station where she goes to lodge a complaint about domestic violence, and the court where she files a divorce petition, seek to find fault with her in the matter under question. Some people dismiss it as her personal problem while the others blame her ultra-feminism caused by a modern upbringing. She knows that she will be helped and rescued by none other than ‘herself’, and writing will be her tool to speak against the violent abuses hurled at her, to love and leave the men of her own choices, and to reclaim her body and self. This reconstructed self in the imaginary world is real to her as she can live there without any fear and restraint. She is reborn by the very realization of writing herself out. The earlier attempt she had made to reconstruct her life in an imaginary world by trying to write letters to her unseen and undiscovered lovers was thwarted with erasure, but now she writes confidently. The writer (the erstwhile wife as the writer in her was suppressed) confesses:

My written body opens up only to the extent I decide to demarcate. It does not require the permission of my parents; it does not require the approval of society. My words might reveal a generous cleavage, a breaking waist, but they do not let anyone put their hands on me. Wrapping my body into words, I proof it against the prying eye, against inspection. I have sheathed it against the hands of others. My woman’s body, when it is written down, is rape resistant (Kandasamy, 2017, p. 240).

She finds her body as a white sheet inscribed with painful scars but now it is time to rewrite it. Writing in this way enables her not only to recreate her violated body but also to exorcize the bitter memories of violence. While narrating this tale of survival and self-preservation the author alludes to the female writers from the past such as Pilar Quintana, Kamala Das, Marge Piercy, Elfriede Jelinek, Margaret Atwood, Sandra Cisneros, Frida Kahlo and Anne Sexton who have also resisted to the violent attempts at erasure of their identity. In her influential essay, ‘The Laugh of the Medusa’, Cixous traces the long history of oppression of women and emphasizing the importance of women’s writing, she says:

By writing herself, woman will return to the body which has been more than confiscated from her, which has been turned into the uncanny stranger on display- the ailing or dead figure, which so often turns to be a nasty companion, the cause and location of inhibitions. Censor the body and you censor breath and speech at the same time (Cixous, 1976, p. 880).

In this way, writing becomes an act of resistance done at the individual level but it serves to speak on behalf of numerous women who have gone through similar experiences. It becomes the voice of multitude.

The use of epigraph before each chapter of the novel and the subtitle, 'A Portrait of the Writer as a Young wife' allude to the stylistic and thematic dimensions of T.S. Eliot and James Joyce. Eliot was fond of using epigraph, illuminating the theme, for each of his poems and Joyce's Stephen Dedalus exhibits the evolution of a character from the state of fear, and humiliation to that of gaining self-confidence to speak to authority. In addition, the concluding chapter of the novel *When I Hit You* shows a remarkable lyrical dimension by the use of the refrain, "I am the woman ...", in the beginning of each paragraph. Here, the form corresponds to the content which shows that the writer is free at last to sing; same as a caged bird, after getting freedom, feels the urge to fly.

Conclusion

In this article I have sought to analyze Meena Kandasamy's novel, *When I Hit You*, from the perspectives of patriarchy, gender and writing as an act of resistance. This reading shows that even a middle-class woman, evidently educated and empowered, can be reduced to the status of a slave and can be subjected to worst kinds of mistreatment, such as violence and rape, by a misogynist husband. It is not that only in the early days of human civilization women were treated as objects fit for household work and sexual slavery; an academic in the 21st century can have similar mindset towards women. In a close textual analysis of the novel select passages have been elaborated and illuminated from the perspective of feminist criticism. It is further emphasized that by construction of patriarchy and gender, consent has been elicited from women for their own subjugation. The protagonist's gradual submission to the illogical demands of the husband results in complete annihilation of her privacy, freedom and self. It illustrates that gender norms and patriarchal restraints are not natural but man-made and women have to resist whenever they feel discriminated. Institutions such as family, law and marriage act in a very subtle and systematic way to ensure women's subjugation and the latter will have to raise their voice; otherwise, silence and docility will result in an endless chain of violence. A woman may be left alone to fight her battle but never powerless if she can speak and write. She can reclaim herself against such odds.

Works Cited

1. Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. (H.M. Parshley, Trans. and ed.). London: Jonathan Cape Press. 1956. Print.
2. Bordo, Susan. *Unbearable Weight, Feminism, Western Culture and the Body*. Berkeley, USA: University of California Press. 1993. Print.
3. Brownmiller, Susan. *Against Our Will: Men, Women and Rape*. New York: Simone and Schuster. 1975. Print"
4. Cixous, Helene., Cohen, Keith., & Cohen, Paula. "The Laugh of the Medusa". *Signs*. Summer 1976, Vol. 1, No. 4, pp. 875-893. Retrieved from [https://www.jstor.org/stable 3173239](https://www.jstor.org/stable/3173239).
5. Engels, Frederick. *Origin of the Family, Private Property and the State*. Marxist Internet Archive. Retrieved from <http://marxists.org/archive/marx/works/1884/origin-family/index.html>. 1993.
6. Kakar, Sudhir. *The Inner World*. Delhi: Oxford University Press. 1981. Print
7. Kandasamy, Meena. *When I Hit You*. New Delhi: Juggernaut Books. 2017. Print

8. Lacan, Jacques. "Le Séminaire. Livre XXII. RSI, 1974–75." *Ornicar?*, nos. 2–5, 1975. Web. 05 Feb. 2022. Retrieved from <https://lacanianworks.net/1974/11/seminar-xxii-r-s-i-1974-1975/>
9. Levi-Strauss, Claude. *The Elementary Structures of Kinship*. (J.H. Bell, J. Richard, Sturmer, Trans.). USA: Beacon Press. 1969. Print
10. Rich, Adrienne. Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. *Signs, Women: Sex and Sexuality*, Summer 1980, Vol. 5, No. 4, pp. 631-660. Retrieved from <https://www.jstor.org/stable/3173834>.

Adapting Disability: A Comparative Reading of *Forrest Gump* and *Laal Singh Chaddha*

Vipin K. Kadavath

Abstract

This paper analyses the Hollywood film *Forrest Gump* and its Hindi adaptation *Laal Singh Chaddha* placing them within the contemporary context of neoliberal transformation. The representational strategy of ‘supercrip’ identities of both Gump and Chaddha, not only as physical prowess but as a form of enterprising self, exhibit a form of entrepreneurial exuberance that is read, in the broader context, as neoliberal triumphalism.

Introduction

This paper will investigate a contemporary cinematic transaction between two leading producers of popular films in the world – Hollywood and Bollywood, corresponding to the USA and India respectively. The films under consideration are *Forrest Gump*, a 1994 film directed by Robert Zemeckis (the film itself is an adaptation of the 1986 novel by the same name written by Winston Groom) and, *Laal Singh Chaddha*, a Hindi adaptation of the former released in 2022 and directed by Advait Chandan. My reading of the films does not concern the problem of fidelity, equivalence or authenticity between the texts, a way of framing the problem that assumes the moment of origin as primary and any secondary textual articulation as inferior. Rather, what we are concerned here is the historical contexts of production and reception within which the texts assume a certain ideological role.

It is important to make this remark due to the structural dependence of the postcolonial setting (and the Bollywood by extension) to the hegemonic Western world (and its ideological corollary, the Hollywood).¹ We will look at these two texts in a critical-comparative mode in order to understand the continuities and ruptures in their ideological contexts – without simply reducing them to another binary of source and target situation as is common to adaptation studies. Further, a special attention needs to be paid to the fact that such an ideological context is constructed around the figure of the disabled. What this means is that both the texts need to be situated within the broader ideological fulcrum of neoliberalism and capitalist cultural production and their relation to disability discourse even as one has to be receptive to the typical social formations of each context. As disability turns out to be a crucial category for this purpose, we will start the discussion by looking at the representational shifts that happened in recent cinema, especially Bollywood that is closer to our own situation.

1. For Madhava Prasad, the value system of Bollywood seems to be imposed from above. He says: “In the case of Bollywood, the pressure exercised by Hollywood upon it is strictly a matter of postcolonial desire. It is the Indian filmmakers who imagine a common measure and aspire to achieve parity with Hollywood under it.” (Prasad, “From Cultural Backwardness to the Age of Imitation”) The adaptation of *Laal Singh Chaddha* needs to be seen within this unequal relation between the two film industries and forms of desire the latter signify.

“New Disability Films”?

First, we need to place the two films within the broader history of filmic representations of disability in both the industries. The disabled have always been a part of the representational repertoire of cinematic discourse. In the now canonical work on the relation between disability and cinema, *The Cinema of Isolation*, Martin F. Norden remarks how the disabled figure was isolated from other characters and society at large. He says:

...most movies have tended to isolate disabled characters from their able-bodied peers as well as from each other. This phenomenon ... is reflected not only in the typical storylines of the films but also to a large extent in the ways that film makers have visualised the characters interacting in their environments; they have often used the basic tools of their trade – framing, editing, sound, lighting, set design elements – to suggest a physical or symbolic separation of disabled characters from the rest of the society. (Norden 1994, 1)

Considering the representation of the disabled in Hindi cinema, Priyam Sinha remarks that, “Specifically, its narrative style, constructed spectacle, and embedded normative ideals have often reiterated stigma about the disabled.” (Sinha, “Margaritta with a Straw...”.) Joyojeet Pal has provided a detailed history of the representation of disability in Hindi films. According to him, Hindi cinema had portrayed disability as punitive, dependence, disequilibrium, and social maladjustment etc. He also notes that the post-2000 representation of disability has shifted from these stereotypical modes and “the re-emergence of disability in cinema with a hint of an empowered bent has not only brought a range of disabilities to the screen, but also has brought actors with disabilities.” (Pal, 128) Pal also admits to it that, beyond a triumphalist celebration, a close reading of these post-2000 films can bring out problematic elements in the ways disability has been represented. This raises larger questions regarding the very character of disability discourse in contemporary India (including Divyang debate) and how it is emplotted within the social and political transformations of the country.

One may think of the example of *Margaritta with a Straw* (2014, dir. Shonali Bose) in order to reiterate the nature of transformation referred to earlier. Based on the real life narrative of Malini Chib, a disability rights activist, the film portrays the life of Laila Kapoor affected by Cerebral Palsy. What is really striking is that the film brings out very complex transaction in Laila’s everyday life – her education, interest in art, love affairs, queer sexuality etc. - that does not allow the spectator to reduce the disabled subject into the single dimension of bodily impairment. Trin Moody comments on the film as follows:

Bose never allows the pity of others to sit on Laila’s shoulder’s for more than a second. Sure, some characters (like her mother, portrayed by Revati) have more concern for her wellbeing because Laila is disabled, and sure sometimes Laila faces humiliation and discrimination at the hands of other people’s pity. However, Laila’s story is not centered around her disadvantages. *Margaritta with a Straw* points out the ways that Laila is a young woman, and just that. (Moody)²

One may also site *Srikanth* (a film based on the life of Srikanth Bolla) as another example for the changing representation of disability in Hindi cinema. We will be looking at the two films, *Forrest Gump* and *Laal Singh Chaddha*, in the context of such representational shifts, especially in Bollywood film industry.

2. <https://medium.com/incluvie/if-life-gives-you-limes-make-margaritas-praise-for-margarita-with-a-straw-8ca2c32b92cd>

Forrest Gump

Forrest Gump portrays the life of an Alabama man named Forrest Gump (played by Tom Hanks) whose life experiences get entangled with the history of America itself. The affinity and reciprocity between the protagonist and American history was portrayed by such strong representational strategies as the visual incorporation of the character into various historical and archival footages. The film was a huge success at the box office by becoming the top-grossing film in the USA and received critical acclaims, including Golden Globe and British Academy Film Awards nominations, as well.

At the outset of the film, the character of Forrest Gump is presented as recounting his own life story to a set of strangers on a bench at the bus stop. Fitted with leg braces to correct a physiological condition, Gump was looked down upon, bullied and alienated from the school. But once, while fleeing from his bullies, he accidentally breaks his braces and proves to be a very fast runner eventually leading him even to receive a football scholarship at University of Alabama. After college, Gump joins US army and befriends Benjamin Buford who persuades him to get into the business of shrimping. After his brave involvement in the Vietnam war (in which his friend Buford is killed) he returns to meet Jenny (Robin Wright), his childhood friend who leads a Hippie lifestyle now, in an anti-war rally at Pentagon. Gump starts the shrimp business under the name Bubba Gump Shrimp Company to commemorate his friendship with Buford (who was nicknamed Bubba) and is joined by Dan (Gary Sinise), another disabled character. Both Gump and Dan become millionaires (they even invest in Apple Company) and icons of an astounding success story of the disabled. The fact that the entire story is told from Forrest Gump's own perspective is telling – signifying the coming into being of a self-articulating disabled subject.

The political and ideological significance of the film was interpreted in different ways. Many of the commentators saw a very strong conservative strain running through the film, though Hanks himself tried to project it as “non-political” and “non-judgmental.” What is striking is that the film foregrounds a disabled character to comment on the history and present of America which, in unequivocal ways, reinforces the notion of American dream and proposes that it is within everyone's reach. The disabled, who becomes a narrative-prosthetic tool (Mitchell and Snyder 2000) stands for the inclusion of all marginalised identities into such a project of nation-building. The success of Gump is the success of the nation itself.

Forrest Gump, in this sense, is closely tied to the American Dream.

Laal Singh Chaddha

Released in 2022, *Laal Singh Chaddha* was a commercial flop in India, though it succeeded to generate some interest overseas. Part of the reason for its failure could be attributed to the largescale boycott calls on social media after an old interview of Aamir Khan surfaced on the internet. Khan had made statements about the prevailing communal tensions and growing intolerance in India to which the right wing had vehemently protested. (Parashar et. al, 2023)

Aamir Khan plays the Sikh man named Laal Singh who, like Forrest Gump, recounts his extraordinary life journey. He was born in a village near Pathankot with physical and intellectual disabilities, and goes through bullying, social prejudice etc. The film broadly

follows the strategy of its antecedent text in combining the personal history of the protagonist with the social and historical events of the nation. The 1983 World Cup cricket match, Operation Blue Star, and his encounter with the yet-to-be superstar Shah Rukh Khan etc. are some of these historical events that Laal Singh takes part in. He is not just a witness of history, but is somebody who can actively shape it – as in the case of the Superstar who learns his signature dance gestures from him. Similar to the plot-line that develops through the relationship between Gump and Bubba, we see a warm friendship developing between Laal Singh and Bala Raju Bodi who gets killed in the 1999 Kargil War. The film ends in a similar note to *Forrest Gump* where Laal Singh starts an underwear manufacturing company called Rupa, named after his childhood friend.

Laal Singh Chaddha, in one of its early sequences, reproduces the miraculous scene of *Forrest Gump* where the disabled in crutches suddenly breaks free and runs “faster than wind”. At the heart of both the films is this miraculous transformation of the disabled subject. The ‘miraculous’, in these films, especially *Laal Singh Chaddha* as it bequeaths very specific registers of cinematic form tied to Indian cinema, add to the melodramatic touch that constitute the spectators of the film in very particular ways.

Adapting Disability

Sharon Snyder and David Mitchell points to a similar spectacular scene in *Forrest Gump*, when Dan, “the double amputee war-veteran ... [lifts] himself from a seated position on the floor into his wheelchair.” (Synder and Mitchell, 179) It is a spectacular scene because it exhibits “the execution of a substantial feat of strength” (ibid) where Dan uses only his arms to achieve this. What Snyder and Mitchell say applies to the characters of *Forrest Gump* and *Laal Singh Chaddha* as well. Both of them display extraordinary prowess in overcoming the limitations of their disabled bodies. The portrayal of these two characters are very close to what Jan Grue has called “the problem of the supercrip.” (Grue 2015) Quoting from Snyder and Mitchell, he argues that the representation of disability and disabled people are “potentially allegorical in the sense that the act of characterisation encourages readers or viewers to search for a larger concept, experience, or population.” (Snyder and Mitchell quoted in Grue, 205) Grue further define the supercrip as follows:

The central feature of the supercrip is success at overcoming, at demonstrating ability beyond that which is commonly expected of disabled people. Such ability may be exhibited in many areas, but the most striking qualification for “supercriphood”, as well as the most problematic, is physical prowess. (Grue, 204)

The examples cited earlier, of Dan lifting himself up and Gump or Chaddha taking a sprint after being released from the crutches, clearly establishes their supercriphood as physical prowess. But in their case, what is significant is also the way they become exemplars par excellence of ‘neoliberal enterprise.’ This allegorical resonance of *Forrest Gump* and *Laal Singh Chaddha* are unmistakably present in their relation to history. They become the spokespersons or icons of neoliberal triumphalism and provide a clear example of what Michele Friedner has called “feel-good disability”. Friedner writes:

In an urban Indian post-liberalization context. Disability is increasingly seen through the lens of diversity by the state, corporations, disability movement, and non-governmental organizations (NGO): disability functions as a form of non-threatening diversity and

disabled people are folded into mainstream life as productive and inspirational citizens and workers. In the case of private sector, the employing of disabled people is often highlighted as 'diversity hires' and including disabled employees is part of diversity management in multinational corporations. (Friedner, 3)

The complex ways in which the characters of Gump and Chaddha transact with history and produce spectatorial subjectivities require more closer analysis. In any case, the reading of these two films show us that it might be necessary to understand the representation of disability in films beyond the template of 'positive' and 'negative'. It is important to understand that disability is here employed as a prosthetic device suggestive of the transformations that take place in post-liberal India itself, where the filmic audience is incorporated through forms of identification, to the ideological fulcrum of neoliberal triumphalism.

Conclusion

In this paper I have tried to show the ideological consonance between two texts drawn from different social contexts. What is central to the paper is not questions of fidelity or authenticity in the process of adaptation, but the ideological resonance of the films in their respective contexts. Both the texts foreground the disabled subject, but may not be in service of a politics of disability – but in order to create audience expectations and ideological suturing that addresses issues beyond that of disability itself. A fuller understanding of these ideological terrains will require a closer reading of the texts and their contexts.

Works Cited

Films:

1. *Forrest Gump*. Dir. Robert Zemeckis. 1994.
2. *Laal Singh Chaddha*. Dir. Advait Chandan. Perf. Aamir Khan. 2022.

Essays/Books:

1. Friedner, Michele. "How the Disabled Body Unites the National Body: Disability as 'Feel Good' Diversity in Urban India." *Contemporary South Asia* (2017): 1-17.
2. Grue, Jan. "The Problem of the Supercrip: Representation and Misrepresentation of Disability." *Disability Research Today: International Perspectives*. Ed. Tom Shakespeare. London: Routledge, 2015. 204-218.
3. Mitchell, David T and Sharon L Snyder. *Narrative Prosthesis: Disability and the Dependence of Discourse*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.
4. Nordon, Martin F. "The Cinema of Isolation: A History of Physical Disability in the Movies." New Jersey: Rutgers University Press, 1994.
5. Pal, Joyojeet. "Physical Disability and Indian Cinema." *Different Bodies: Essays on Disability in Film and Television*. Ed. Marja Eveyn Mogk. London: MacFarland & Company, 2013. 109-130.
6. Parashar, Archana, Sudhir Rana and Sanjeev Prashar. "#BoycottLaalSinghChaddha: Failure to Leverage Twitter." al., A Saini et. *Contemporary Trends in Marketing*. Switzerland: Springer Nature, 2023. 135-145.

7. Prasad, M Madhava. "From Cultural Backwardness to the Age of Imitation: An Essay on Film History." *Routledge Handbook of Indian Cinemas*. Ed. K Moti Gokulsingh and Wimal Dissanayake. New York: Routledge, 2013. 7-18.
8. Sinha, Priyam. "Margarita with a Straw: Female Sexuality, Same Sex Love, and Disability in India." *Economic and Political Weekly* 55.No. 14 (2020).
9. Snyder, Sharon L and David T Mitchell. "Body Genres: An Anatomy of Disability in Films." *The Problem Body*. Ed. Sally Chivers and Nocole Markotic. The Ohio State University Press, 2010. 179-204.

Construction de L'identité Culturelle Indienne Dans *le Voile de Draupadi* D'Ananda Devi

M. Mohanalakshmi & T. Priya

Résumé

Cette étude vise à approfondir les éléments culturels hindous qui renforcent l'existence de la diaspora indienne à l'île Maurice dans le roman 'Le voile de Draupadi' d'Ananda Devi. C'est frappant que Devi donne une exploration approfondie des traditions, des rituels, des mythes, des croyances, de la cuisine et des épopées de l'Inde dans ce roman parce qu'elle visite à peine l'Inde. Le voile de Draupadi raconte l'histoire d'Anjali, une jeune femme Indo-Mauricienne qui réside à Port-Louis. Les références culturelles hindoues sont nombreuses dans le roman de Devi. Nous allons étudier comment la représentation de la culture hindoue dans le roman est étroitement liée à l'existence traditionnelle des Indiens à l'île Maurice.

Les mots-clés : La Diaspora, hindou, tradition, cuisine indienne, l'Île Maurice.

Introduction

Originaire de l'Inde, Ananda Devi est née à Trois-Boutiques sur l'île Maurice. Une écrivaine francophone Indo-Mauricienne, elle a une contribution substantielle comprenant treize romans et un recueil de poèmes et de nouvelles. Devi a fait une contribution significative au féminisme. Grâce à sa mère originaire de l'Andhra Pradesh, Devi a été profondément influencée par les coutumes et les traditions indiennes. Elle a fait des recherches approfondies pour entrelacer ce roman avec ses influences. Elle est consciemment et inconsciemment influencée par les éléments indiens bien qu'elle soit née et élevée à Maurice. Le roman nous permet d'explorer comment Maurice a été influencée par les éléments indiens hindous.

Analyse

La diaspora indienne conserve leurs traditions, utilisent des langues vernaculaires telles qu'Hindi, la tamoule ou toute autre langue et observent des rituels et célèbrent des festivals religieux. Les caractéristiques internes sont les vêtements traditionnels, l'intérieur des maisons, le mode de vie, le régime alimentaire traditionnel, les gestes, les rituels et l'utilisation de la langue dans la maison. Sur le plan extérieur, ils adhèrent consciemment aux grands principes des lois du pays, au code de conduite et à la langue et des maîtres colonisateurs.

Le principal élément culturel traité dans ce roman est l'adhésion de de l'Hindouisme et les présences de nombreux dieux. La religion est un élément important qui définit la diaspora indienne. L'hindouisme est l'une des plus anciennes religions originaires de l'Inde. Les hindous migrants vénèrent la 'Mère Inde' et chérissent ses valeurs, ses rituels religieux et ses pratiques culturelles. La communauté hindoue mauricienne est devenue un modèle de diaspora indienne et hindoue. L'hindouisme à Maurice a désormais acquis une sorte de

statut officiel de religion nationale. Paul Younger constate que « Les hindous mauriciens prétendent être «plus hindous que les hindous de l'Inde. »¹

La Protagoniste de ce roman, Anjali est l'épouse de Dev, un avocat et la mère de Wynn. Leur fils unique, Wynn, qui se meurt d'une forme grave de méningite, est admis et soigné à l'hôpital. En tant que parent, Anjali nous révèle comment la maladie de Wynn et les nuits blanches qui la précèdent la détruisent petit à petit. Anjali dit : « Puis je suis allée au temple, avec un plateau de cuivre chargé de fruits, de fleurs et d'un peu d'argent. »² Ananda Devi raconte qu'Anjali se rend au temple pour prier pour le guérison de Wynn. L'autrice évoque une perspective indienne traditionnelle dans laquelle les gens se rendent aux lieux sacrés dans les moments les plus difficiles et en quête de sérénité pour solliciter les faveurs de Dieu.

Hazareesingh déclare que « Les hindous de l'île Maurice étaient des dévots de Vishnu, Rama, Shiva et Krishna et ils pratiquaient le culte et les cérémonies puraniques. »³ Devi évoque les noms des dieux hindous dans son roman. Anjali dit : « Je leur ai expliqué, nous dit-il, tant et tant de fois que ces sacrifices ne sont pas nécessaires. Shiva, Mourouga, Krishna nous gardent et nous protègent. Ils se leurrent avec leurs 'saints'. »⁴ Les Telugus, originaires du sud de l'Inde, principalement de l'Andhra Pradesh, représentent environ 3 % de la population de l'île Maurice. Leur langue ancestrale est le telugu et ils sont majoritairement vaishnavites.⁵ L'autrice mentionne qu'il existe différents dieux que les Hindous révèrent en fonction des préférences et de l'ascendance d'une communauté particulière.

Dev, le mari d'Anjali, lui demande de se sacrifier en marchant sur le feu. Il estime que c'est la responsabilité de la mère de sacrifier une partie d'elle-même au Dieu en échange de la vie de son enfant. Devi note que lorsque le fils d'Anjali est en train de mourir d'une méningite, son mari Dev insiste pour qu'elle effectue le rituel de la marche sur le feu en tant que sacrifice pour sauver son enfant de la mort. Dev explique : « Il s'agit de faire un sacrifice, pour la vie de notre fils. Une souffrance que tu donnerais à Dieu afin de le délivrer de la maladie. Il s'agit de la marche sur le feu. »⁶ Les gens accomplissent des rituels pour de nombreuses raisons différentes. En dehors des raisons les plus courantes et les plus partagées liées à diverses formes de soumission, aux pratiques culturelles, à la communauté et à la tradition, les gens ont souvent des demandes ou des besoins précis auxquels ils répondent par le moyen de ces cérémonies. Dans le roman, c'est la nécessité de sauver Wynn de sa maladie qui pousse Anjali à accomplir le rituel de la marche sur le feu. À Maurice, la communauté tamoule a construit le magnifique temple en pierre de Rose Hill, dédié à la déesse Draupadi. Le temple dispose d'une grande fosse à feu dans le complexe antérieur pour les cérémonies de marche sur le feu pour lesquelles le culte Draupadi est connu.

À l'île Maurice, la communauté tamoule a construit pour elle-même le type de temple de village pour une déesse locale qu'elle avait l'habitude d'avoir en Inde. Vertovec remarque que :

1. Paul Younger, *Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*, Oxford University Press, 2010, p. 53. La traduction est la mienne.
2. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, Paris: Éditions L'Harmattan, 1993, p.67.
3. K. Hazareesingh, *The Religion and Culture of Indian Immigrants in Mauritius and the Effect of Social Change*, Cambridge University Press, 1966. La traduction est la mienne.
4. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.115
5. Peter Maño, Dimitris Xygalatas, *Ritual Form and Ritual Choice among Mauritian Hindus*, 2022, <https://www.sav.sk/journals/uploads/06301943SN.2022.2.18.pdf>
6. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.24.

Dans la diaspora hindoue, la plupart des hindous, où qu'ils vivent dans le monde, ont tendance à sacraliser l'Inde et ont donc une relation particulière avec une patrie spirituelle.⁷

Le roman décrit clairement la procession de la déesse. Devi décrit : « La procession est sortie du temple de Mariamman, défile à travers les rues de Port-Louis dans la nuit rapidement tombée. »⁸ Mariamman est la divinité du village. Le terme 'Mari' signifie pluie en tamoul et 'amman' signifie déesse. Les gens ont l'habitude de prier pour la pluie afin d'avoir une bonne récolte. Peu à peu, ils se mettent à prier aussi pour la fécondité. En outre, l'apparition de maladies est une véritable source de peur pour ces peuples anciens. Les villageois sont terrifiés à l'idée d'être contaminés par des maladies hautement contagieuses telles que la variole, la varicelle et la rougeole. En tamoul, ce groupe de maladies est connu sous le nom d'Ammal.⁹ C'est pourquoi les gens priaient Mariamman pour qu'elle les protège contre ces maladies. Mariamman est glorifiée sous d'autres formes, telles que Pidari, Katteri Amman, Draupadi Amman, etc. Le culte de Mariamman s'adapte rapidement à l'évolution de l'hindouisme védique. Mariamman est considérée comme une autre manifestation de Parvati et de Durga. Dans certaines traditions, elle est la sœur de Lord Vishnu. Le Mahabharata contient en plus un récit fascinant à son sujet. Draupadi est une manifestation de la déesse Kali dans la mythologie, mais elle décide de vivre la vie d'une personne ordinaire en tant qu'épouse des cinq princes Pandava. À l'exception de Krishna, personne ne connaît ce secret. Elle est une femme ordinaire pendant la journée, mais la nuit, elle se rend dans les villages du Tamil Nadu pour défendre les gens. Mariamman a voyagé avec la diaspora tamoule qui s'est installée dans différentes régions du monde.

On trouve des temples de Mariamman à Fidji, en Indonésie, au Sri Lanka, en Malaisie et à l'île Maurice, entre autres lieux.¹⁰ L'autrice affirme que l'importance est donnée pour chaque événement hindou à l'île Maurice. Les Tamouls ont hérité d'une riche histoire culturelle de leurs ancêtres de l'Inde du Sud, qui sont arrivés à l'île Maurice en tant qu'artisans et commerçants sous la colonisation française, il y a de nombreuses années. Chaque année, la majorité des Tamouls de l'île, en particulier ceux d'origine hindoue, observent une variété de festivals religieux déterminés par la position du soleil et de la lune. Les cérémonies de Thaipoosam¹¹ et de Sittirai Cavadee¹², ainsi que la cérémonie de la marche sur le feu, appelée Teemeedee en tamoul, sont les plus populaires. Les célébrations durent normalement dix jours et comprennent le jeûne et des rites d'invocation au temple. Le dixième jour, l'offrande sacrificielle a lieu. Un chariot tiré à la main, appelé ther en tamoul, orné pour transporter une statue illuminée est accompagné de chants religieux et d'instruments de musique traditionnels. La décoration du véhicule est importante pour les Tamouls, car il conduit la procession religieuse le jour du rituel principal. Les pèlerins marchent avec des guirlandes de fleurs et des pots de bronze remplis de lait pour laver la divinité principale au temple. Au cours des fêtes tamoules, on a constaté ces dernières années une augmentation significative de la décoration florale des chariots dans divers temples.¹³

7. Steven Vertovec, *Religion and Diaspora*, https://pure.mpg.de/rest/items/item_3012230_1/component/file_3012231/content

8. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.151

9. 'Ammal' est un terme qui désigne la petite vérole.

10. <https://storytrails.in/culture/mariamman-the-village-goddess-who-travelled/>

11. Thaipoosam est une fête hindoue tamoule célébrée à la pleine lune du mois tamoul de Thai (janvier/ février) par les dévots de Dieu Murugan.

12. Sittirai Cavadee est une fête qui commémore le jour où la déesse hindoue Parvati a donné une lance au dieu Murugan pour triompher du démon Soorapadam.

13. Veemanda Curpen, *Where did all the flowers go? Tamil festivals in Mauritius*, <https://garlandmag.com/article/floral-innovation/>, 2018.

Dans l'hindouisme, OM est un son sacré, une syllabe, un mantra et une prière. OM est l'un des symboles les plus importants de l'hindouisme. OM est un terme sanskrit et un ancien mantra couramment utilisé dans l'hindouisme et le bouddhisme, entre autres religions. OM est un concept fondamental dans l'hindouisme, où il est considéré comme le tout premier son de l'univers. Il symbolise l'intégration de l'esprit, du corps et de l'âme. Devi écrit : « Un vieux tronc mort sur lequel était tracé un 'OM' rouge. Je suis revenue à moi avec un sursaut, avec dans les yeux la coléreuse vision de l'OM rouge. Un dieu écarlate, assoiffé de destruction. »¹⁴ L'autrice relève le mot OM dans le roman car il s'agit d'un son important dans l'hindouisme. Elle ressemblait à Kali, prête à s'engager sur son chemin de destruction.¹⁵ Une longue tradition mauricienne oblige les femmes hindoues à se rendre au Kalimai¹⁶ le mardi et vendredi pour prier la déesse Kali. Le Kalimai se compose d'un autel principal et de sept têtes en pierre représentant les sept sœurs. De nos jours, les sanctuaires de Kalimai ont été convertis en temples de Kali et comme les gens sont riches la plupart des temples de Kali ont des statues de la déesse Kali en pierre ou en marbre.¹⁷ Hazareesingh souligne que les personnes des générations précédentes considéraient l'Inde ou Bharat Mata comme le symbole d'une vision, la terre de Krishna et la demeure de Draupadi et Damianti, qui étaient les idéaux de la féminité indienne.¹⁸

Dans ce roman, l'autrice expose un autre culte de la divinité hindoue. Madurai Veeran¹⁹ est une divinité locale qui possède un sanctuaire spécial à l'intérieur du temple Meenakshi à Madurai. Divinité très puissante, il est vénéré par d'ardents dévots dans les villages du Tamil Nadu. Madurai Veeran est un personnage mythique de l'État indien du Tamil Nadu. « C'est le jour de Mardévirin, et les visages sont intenses et trempés de la sueur du saint. C'est le jour des sacrifices, et tout doit réussir pour apaiser la colère de cet être de la zone d'ombre que vénèrent les villageois. En ce jour de tempête, les cris acérés des coqs rouges, les bêlements des cabris déjà incertains de leur sort; les hululements de quelques femmes créoles déjà en transe. »²⁰ Il s'agit d'un valeureux guerrier qui résidait à Madurai sous le règne de la dynastie des Nayak. Le récit de Madurai Veeran est un folklore populaire qui se transmet de génération en génération. La mythologie de Madurai Veeran s'est répandue dans tout le Tamil Nadu et il est devenu un symbole de justice et de courage. Madurai Veeran est une divinité gardienne féroce qui protège et sauvegarde sans aucune discrimination de caste. Il adore des offrandes. Elles comprennent une variété de plats spécialement préparés dans de grandes feuilles de bananier, des bouteilles d'alcool, des cigares, une variété de fruits, du jaggery, du riz battu, du porri²¹, des amandes, etc. Des mantras tantriques sont récités dans la langue locale avant les offrandes.

Devi note qu'à l'île Maurice, les villageois pratiquent le culte de Madurai Veeran. Il y avait plusieurs offrandes à la divinité, comme des coqs rouges et des chèvres achetés pour être

14. Ananda Devile *Voile de Draupadi*, op.cit., p. 33.

15. Ibid., p.73.

16. Kalimai désigne la déesse féminine kali et on s'adresse généralement comme à la mère kali.

17. Rashila Vigneshwari Ramchurn, *The Role of Hindu Women in Preserving Intangible Cultural Heritage in Mauritius*, http://jflcc.com/journals/jflcc/Vol_6_No_2_December_2018/3.pdf, 2018.

18. K. Hazareesingh, *The Religion and Culture of Indian Immigrants in Mauritius and the Effect of Social Change*, Cambridge University Press, 1966.

19. Madurai Veeran est considéré comme le Dieu gardien incontesté de Madurai par les indigènes.

20. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.114

21. Porri désigne le riz soufflé couramment consommés dans les cuisines traditionnelles de l'Asie du Sud-est, de l'Asie de l'Est et de l'Asie du Sud.

sacrifiés quand Anjali était un enfant. Le sacrifice d'animaux, le plus souvent des chèvres et des volailles, mais aussi parfois, même aujourd'hui, des buffles, est un moment fort de nombreuses célébrations tamoules, en particulier dans les régions rurales. Paul Younger déclare que :

Bien que les Tamouls et les Télégus pratiquaient sans aucun doute des sacrifices d'animaux et offraient leur propitiation aux déesses du village au début, les Tamouls de l'île Maurice avaient d'autres possibilités, et beaucoup ont abandonné ce style de culte et se sont joints à d'autres pour considérer ces pratiques comme caractéristiques des Télégus de statut inférieur.²²

Le Maturaivīraṇ est encore aujourd'hui l'un des visages récurrents de l'hindouisme rural de l'Inde du Sud. Lorsque les recruteurs coloniaux ont visité les communautés tamoules de la côte et des communes pour recruter des travailleurs pour les colonies de plantation dans les années 1840, Maturaivīraṇ était l'un des dieux les plus importants de la vie paysanne et ces personnes se portaient volontaires pour le voyage en mer. Marek Ahnee affirme que :

« Depuis l'arrivée de Mardévirin de l'Inde du Sud, la religion tamoule a occupé une place distincte dans la société coloniale mauricienne et dans l'imaginaire mauricien, Mardévirin jouant le rôle d'un marqueur important. Ce personnage, loin d'être une « divinité mineure » de ce monde sacré, s'est étendu de manière concentrée de la communauté tamoule à l'ensemble de l'île, tout en voyageant comme un symbole de la politique des plantations coloniales »²³

L'Inde est un pays qui est profondément attaché à Ananda Devi et à ses pensées. Devi révèle qu'elle a grandi en écoutant les épopées indiennes du Ramayana et du Mahabharata et d'autres mythologies par sa mère. Ananda Devi offre un aperçu des divers éléments de la culture hindoue, fondée sur les écritures sacrées des Vedas, des Puranas, du Ramayana et du Mahabharata, qui incarnent l'héritage culturel du peuple hindou. Dans le roman, Vasanti, la cousine d'Anjali meurt à cause de l'ignorance. Vasanti est née de Sanjiva, l'oncle d'Anjali et perd sa mère à la naissance. Elle a été élevée par les indigènes. Elle préfère méditer ou pratiquer le yoga plutôt que de jouer comme les autres enfants. Lorsque Vasanti exprime ses sentiments pour Shyam, Anjali la critique en l'avertissant qu'elle ne sera jamais la femme de son frère. Vasanti se sent triste en l'entendant et se prépare à démontrer son véritable amour pour Shyam. Un rituel se déroule alors dans le village. Vasanti profite des circonstances en se sacrifiant le jour d'une cérémonie hindoue. Elle considère son comportement comme un agni pariksha²⁴, que l'on entend dire dans la mythologie hindoue. Cependant, Son ignorance ne la sauve pas. Elle exprime ainsi : « Après mon 'Agni pariksha', tu seras à moi pour la vie. »²⁵

Dans le roman, Vasanti a tendance à accomplir l'épreuve du feu où elle met en évidence la raison pour laquelle elle veut épouser Shyam et prouver son amour envers lui, comme dans l'épopée du Ramayana. Les écritures hindoues telles que la Bhagavad Gita ou le Ramayana sont considérées comme des ouvrages obligatoires dans tous les maisons malgré l'incapacité des participants à les lire car elles sont écrites en sanskrit, la langue principale de

22. Paul Younger, *Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*, Oxford University Press, 2010, p.30 . La traduction est la mienne.

23. Marek Ahnee, *Reimagining Mardevirin: The Memory of Forgotten Religion in Postcolonial Mauritius*, <https://escholarship.mcgill.ca/downloads/rn301411w>

24. Agni Pariksha signifie une épreuve par le feu ou un passage par le feu décrit dans l'hindouisme, notamment dans l'épopée sanskrite Ramayana.

25. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.138.

l'hindouisme.²⁶ Hazareesingh constate que de nombreux immigrants à Maurice avaient avec eux un certain nombre de livres religieux indiens, y compris le Mahabharata, le Ramayana et le Gita Puran.²⁷ Anjali dit : « Mon grand-père récitait des versets de la Gita, et ils l'écoutaient, les yeux emplis d'un tumulte qui ne pouvait s'exprimer en paroles. »²⁸ Lorsque les Indiens se rendaient à l'île Maurice en tant que travailleurs sous contrat, ils emportaient avec eux des livres sacrés. Le grand-père d'Anjali récite des versets de la Bhagavad Gita que les gens de la même religion écoutent très attentivement. Les hommes et les femmes viennent par centaines pour écouter le prêtre, qui souligne avec des mots simples la bonté et la gloire de Dieu telles qu'elles sont révélées dans la Gita, le Ramayana et le Mahabharatha.

Les Tamouls représentent près de 8 % de la population et descendent de personnes originaires du Tamil Nadu, dans le sud de l'Inde et utilisent le tamoul comme langue ancestrale. Ils constituent peut-être la communauté hindoue la plus distincte en raison de leur langue, de leur religion et de leur longue présence à l'île Maurice, et leur principale divinité est Murugan qui s'appelle aussi Kartikeya. Le Thaipusam Kavadi est un principal rassemblement religieux des Tamouls mauriciens, mais sa popularité ne cesse de croître, même au-delà de la communauté. Ce festival commémore le triomphe de Murugan sur les forces démoniaques et est observé dans tous les principaux quartiers et établissements tamouls. Les célébrations culminent avec une longue procession de dévots qui se font percer le corps avec des aiguilles et des brochettes, symboles de la lance emblématique de Murugan. Ils portent des kavadis décorés sur leurs épaules ou traînent des chariots accrochés à leur peau. Le Thaipusam Kavadi est l'un des rituels les plus douloureux et les plus épuisants de l'île Maurice, qui suscite à la fois l'admiration et la condamnation. L'auteure mentionne que la protagoniste Anjali revoit ses souvenirs d'enfance lorsque Dev l'oblige d'accomplir le sacrifice de la marche sur le feu. Anjali commence à remettre en question les normes sociétales et les contraintes qu'elles imposent à sa vie. Elle dit : « Tu sais qu'à l'âge de six ans, j'ai été piquée par des aiguilles d'argent pour le rituel du Cavadee ? »²⁹ À l'âge de 6 ans, Anjali a participé au rituel du Cavadee, au cours duquel elle a été percée de petites aiguilles d'argent. Elle a fait ce type de sacrifice dans l'enfance, mais maintenant elle ne veut pas le faire. Vers la fin du roman, Anjali se rend à Bénarès en Inde où elle passe plusieurs mois après son rituel de marche sur le feu. C'est là qu'elle atteint un état de conscience de la vie, car elle sait que le rituel qu'elle a accompli n'a pas pu sauver son enfant. Elle affirme : « J'ai passé plusieurs mois à Bénarès (il utilisait l'ancien nom Varanasi) aux côtés d'un ascète qui ne faisait rien d'autre que regarder. »³⁰ Bénarès est une ville sacrée de l'Inde, située sur les rives du Gange. Varanasi est un lieu très pieux pour les hindous, comme la Mecque pour les musulmans et le Vatican pour les catholiques.³¹

Les Mauriciens sont plus attachés à leurs traditions et à leur culture. Qu'il s'agisse du matériel qu'elles portent ou de la façon dont elles le portent, tous les détails sont réalisés

26. Pratima Sambajee, *Rethinking non-traditional resistance at work: the case of the Indian Diaspora in Mauritius*, https://pure.strath.ac.uk/ws/portalfiles/portal/44040617/Sambajee_CAO_2015_Rethinking_non_traditional_resistance_at_work.pdf

27. K. Hazareesingh, *The Religion and Culture of Indian Immigrants in Mauritius and the Effect of Social Change*, Cambridge University Press, 1966.

28. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.47.

29. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.125

30. Ibid., p.170

31. <https://www.hindustantimes.com/india/the-importance-of-varanasi/story-yIzhW4PQfL3jvLJxdy2oOK.html>

sous le signe du respect de l'ethnicité, de la culture et de la tradition de leur pays. Le sari est principalement porté par de nombreuses femmes, en particulier les hindoues. C'est en fait un symbole de la croyance hindoue. À Maurice, le sari est un vêtement traditionnel pour les femmes. Jusqu'à présent, les femmes portent des saris lors d'occasions culturelles telles que les cérémonies religieuses, les mariages et les fêtes. Lorsqu'Anjali est censée d'accompagner son mari à une fête, elle s'habille comme une femme typiquement Indienne. Elle porte un sari en soie et des bijoux pour orner ses oreilles, son cou et ses bras. « Et c'est pour ça que je suis là, vêtue d'un pesant sari de soie brochée, le khôl aux yeux, les bijoux aux oreilles, au cou et au poignet. »³² Eriksen note que :

Les femmes hindoues utilisent le Tika sur le front à Maurice et que les femmes mariées des villes mettent le Vermilion dans une cloison de leurs cheveux.³³

Devi remarque délibérément le port du sari par les Indiennes dans de nombreuses parties du roman. Dans la culture hindoue, les femmes mariées sont censées porter un sari. En Inde, les nouveaux-nés dorment généralement sous le sari de leur mère. Devi décrit : « Il porte le sari à son visage, il me semble qu'il le respire, s'imprègne de son odeur. »³⁴ Il est évident que l'autrice insiste sur le fait que l'enfant peut sentir l'odeur de sa mère grâce au sari qu'elle porte.

L'île Maurice est connue pour sa diversité linguistique. De toutes les langues ancestrales revendiquées par les Mauriciens, l'hindi est de loin la plus importante. Certes, d'autres langues ancestrales, telles que le tamoul, le télougou et le marathi, sont défendues par des Mauriciens officiellement classés comme hindous.³⁵ L'attachement à l'Inde est reconstruit à travers la langue ancestrale. L'hindi symbolise l'attachement culturel des Mauriciens hindous à leur mère patrie. Lorsqu'on lui demande la raison de la mort de deux adolescents dans le roman, l'un des hommes qui assistent aux funérailles s'adresse à Anjali en tant que sœur et raconte l'incident. L'homme dit : « C'est une bien triste histoire, 'behen', me dit un des hommes. »³⁶ Behen signifie sœur en hindi. Il continue : « Elle se mettait à parler le 'bhojpuri' criard de la campagne, en commençant toutes ses phrases par ar-r-ré... baapré ! »³⁷ L'autrice évoque une expression de la langue hindi. Il s'agit d'une preuve évidente que les habitants de l'île Maurice utilisent la langue hindi pour conserver leur identité en tant qu'Indo-Mauriciens.

À l'île Maurice, la diaspora indienne se rattache à la cuisine indienne. Lorsque les Indiens sont arrivés à l'île Maurice en tant que travailleurs sous contrat, ils ont apporté avec eux la variété de la nourriture et de la cuisine indiennes. Ils préservent leurs aliments traditionnels

32. Ananda Devi, *Le Voile de Draupadi*, op.cit., p.52.

33. Dhanraj Sardar Gusinge, *Socio-Cultural Dynamics of Indian Diaspora in Shaping Mauritius as Chhota Bharat*, 2020 https://www.academia.edu/67806506/Socio_Cultural_Dynamics_of_Indian_Diaspora_in_Shaping_Mauritius_as

34. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.40

35. Patrick Eisenlohr, *Little India: Diaspora, Time and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, 2007, p. 32. La traduction est la mienne.

36. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p.79

37. Ibid., p.45

et les goûts de ces aliments traditionnels comme le samosa³⁸, les pickles³⁹, le laddu⁴⁰, la pâte de tomate⁴¹, le chutney⁴², le riz, etc. Movindri Reddy souligne que :

Dans toute la diaspora, la nourriture conserve certaines continuités avec la cuisine régionale de l'Inde, mais est fortement influencée par les ingrédients et la culture locaux. La nourriture est un élément central pour imaginer une culture ; elle travaille à résister et à affirmer les notions de foyer et d'appartenance.⁴³

Anjali dit : « Je me souviens d'une main me mettant entre les lèvres quelques cuillerées de riz et de curry que j'ai sagement mastiquées et avalées, une main douce mais indiscutable, qui ne tolérerait pas de refus. »⁴⁴ Devi explique que la mère ne peut pas manger sa nourriture lorsque son enfant est à l'hôpital. Elle souligne que le mari d'Anjali, Dev, la nourrit de riz et de curry. Ces deux aliments servis à Anjali sont typiquement indiens. Anjali dit : « je ne pouvais manger des currys lourds et épicés, des grains secs fricassés dans le beurre clarifié. Je préfère les repas légers que je m'accorde. »⁴⁵ Au moment du jeûne, Anjali n'est pas en mesure de prendre des aliments lourds. L'autrice fait une note sur le beurre clarifié ou le ghee qui est consommé par les végétariens en Inde. Les Indo-Mauriciens incluent le beurre clarifié dans leur cuisine.

Le système des castes fait partie de l'hindouisme. La caste de base est appelée *varṇa* ou couleur. La Bhagavad gita dit qu'il existe quatre catégories comme les brahmanes, les Kṣatriyas, les Vaisyas et les Sudras en fonction de leur profession. En outre, il existe un autre groupe de hors-caste appelé les *Dalits* ou les intouchables, qui occupent le dernier échelon de l'échelle sociale.⁴⁶ Parmi les hindous de l'île Maurice, il n'existe pas de système de groupes hiérarchisés, mais les populations de castes existent toujours en tant que groupes de parenté, bien que les unités endogames aient subi des changements considérables⁴⁷. L'indenture signifie quitter l'Inde mais aussi briser le tabou de la traversée de l'océan, ou *kala pani* qui signifie eaux noires. De plus, il est impossible de respecter les règles hindoues

38. Le samosa est un plat indien composé de légumes, d'épices et parfois de viande, enveloppés dans une pâte et frit.

39. Le pickle est un aliment composé d'une sauce épaisse au goût fort à base de fruits et de légumes conservés dans de l'huile.

40. Le laddu est un plat sucré indien de forme ronde, composé d'un mélange de farine et de sucre, qui est frit en petits morceaux puis divisé en boules.

41. La pâte de tomate est une pâte épaisse obtenue en faisant cuire des tomates pendant plusieurs heures pour en réduire l'humidité.

42. Chutney est une pâte à tartiner typiquement associée aux cuisines du sous-continent indien.

43. Reddy, Movindri, *Social Movements and the Indian Diaspora*, Routledge, 2015. <https://www.taylorfrancis.com/chapters/mono/10.4324/9781315707143-7/culture-diaspora-movindri-reddy?context=ubx>

44. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., pg.8.

45. Ibid., p.149.

46. Sankaran, Sindhuja, Sekerdej, Maciek et Hecker, Ulrich von, *Le rôle de l'identité de caste indienne et des normes incompatibles avec la caste sur la représentation du statut*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5374864/#:~:text=A%20strong%20caste%20identity%20could,identity%20is%20inherited%20at%20birth>

47. Oddvar Hollup, *The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius*, https://www.jstor.org/stable/pdf/3773901.pdf?refreqid=fastly-default%3Aae7bfe0517fd20eea3bc82f156bd20a&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&origin=&initiator=search-results

concernant la pureté tant à bord des navires qui se rendaient à Maurice et dans les plantations.⁴⁸ L'anthropologue Thomas Hylland Eriksen déclare que :

L'île Maurice est souvent considérée comme un exemple de pays multiculturel réussi, mais elle n'est pas exemptée d'inégalités sociales. En général, les Créoles sont relativement marginalisés et ont un statut économique et politique inférieur, tandis que les membres de la population hindoue jouissent d'un statut socio-économique beaucoup plus élevé. Les hindous sont plus susceptibles d'être agriculteurs ou de travailler dans le service public, tandis que les créoles sont plus susceptibles de travailler manuellement.⁴⁹

Devi explique: « Elle faisait la lessive et le repassage trois fois par semaine, et maintenant une rivalité perpétuelle et sans cesse grandissante avec la servante hindoue qui nettoyait la maison et préparait quelquefois le repas. »⁵⁰ Devi expose comment une famille hindoue orthodoxe attribue des tâches aux servantes qui appartiennent à la caste inférieure. Parfois, elles ne sont pas autorisées à entrer dans la maison et s'occupent généralement de la lessive. Seule la servante hindoue est autorisée à nettoyer la maison et à cuisiner. Devi raconte : « Du fond du jardin, près de la petite porte qu'utilisaient en général les servantes, une forme se détacha »⁵¹ Les personnes de la caste inférieure ne sont autorisées à entrer que par la porte arrière. Cela marque le caractère sacré de la maison maintenu par la société hindoue.

Conclusion

En tant qu'écrivain diasporique, les romans d'Ananda Devi dépeignent les culturelles indiennes. Bien que ses racines soient à Maurice, les éléments indiennes exprimés dans ce roman est distinct et remarquable, établissant ainsi un lien avec l'Inde, la patrie de sa mère. Devi intègre habilement dans son roman des mythes et des contes populaires qui témoignent du fait qu'elle a été élevée à l'île Maurice avec un héritage indien. L'autrice est e à une analyse approfondie des pratiques et des rituels mis en œuvre pour respecter strictement les divinités. Elle illustre l'attachement profond des Mauriciens à la culture indienne, même aujourd'hui, et donne un aperçu de la vie typique d'un Indien hindou sur l'île de Maurice. A travers ce roman, l'auteur a donc mis en évidence l'existence dominante des éléments culturels indiens enracinés dans la société Indo-Mauricienne.

Ouvrages consultés

1. Devi, Ananda, *le Voile de Draupadi*, Paris: Éditions L'Harmattan, 1993.
2. Eisenlohr, Patrick, *Little India: Diaspora, Time and Ethnolinguistic Belonging in Hindu Mauritius*, University of California Press, 2007.
3. Hazareesingh, K., *The Religion and Culture of Indian Immigrants in Mauritius and the Effect of Social Change*, Cambridge University Press, 1966.

48. Mathieu Claveyrolas, *The 'Land of the Vaish'? Caste Structure and Ideology in Mauritius*, <https://journals.openedition.org/samaj/3886>, 2015.

49. John H. Shaver, Martin Lang, Jan Kratky, Eva Kundtova, Klocova, "The Boundaries of Trust: Cross-Religious and Cross-Ethnic Field Experiments in Mauritius", https://www.researchgate.net/publication/329746280_The_Boundaries_of_Trust_Cross-Religious_and_Cross-Ethnic_Field_Experiments_in_Mauritius

50. Ananda Devi, *le Voile de Draupadi*, op.cit., p. 68

51. Ibid., p.69

4. Oonk , Gijsbert, *Global Indian Diasporas Exploring Trajectories of Migration and theory*, Amsterdam University Press, 2007.
5. Reddy, Movindri, *Social Movements and the Indian Diaspora*, Routledge, 2015.
6. Younger, Paul, *Hindu Communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji, and East Africa*, Oxford University Press, 2010.

Articles consultés

1. Ahnee, Marek, *Reimagining Mardevirin: The Memory of Forgotten Religion in Postcolonial Mauritius*, <https://escholarship.mcgill.ca/downloads/m301411w>
2. Claveyrolas, **Mathieu**, *The Land of the Vaish? Caste Structure and Ideology in Mauritius*, <https://journals.openedition.org/samaj/3886>
3. Dr. Gautam, M.K., *Indian Diaspora: Ethnicity and Diasporic Identity*, <https://cadmus.eui.eu/handle/1814/29491>, 2018
4. Hollup, Oddvar, *The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius*, https://www.jstor.org/stable/pdf/3773901.pdf?refreqid=fastly-default%3Aae7bfe0517fcd20eea3bc82f156bd20a&ab_segments=0%2Fbasic_search_gsv2%2Fcontrol&origin=&initiator=search-results
5. Maño, Peter, et Xygalatas, Dimitris , *Ritual Form and Ritual Choice among Mauritian Hindus*, 2022. <https://www.sav.sk/journals/uploads/06301943SN.2022.2.18.pdf>
6. Ramchurn, Rashila Vigneshwari , *The Role of Hindu Women in Preserving Intangible Cultural Heritage in Mauritius*, 2018.
7. http://jflcc.com/journals/jflcc/Vol_6_No_2_December_2018/3.pdf
8. Sambajee, Pratima, *Rethinking non-traditional resistance at work: the case of the Indian Diaspora in Mauritius*, https://pure.strath.ac.uk/ws/portalfiles/portal/44040617/Sambajee_CAO_2015_Rethinking_non_traditional_resistance_at_work.pdf
9. Sankaran, Sindhuja, Sekerdej, Maciek et Hecker, Ulrich von , *Le rôle de l'identité de caste indienne et des normes incompatibles avec la caste sur la représentation du statut*, <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC5374864/#:~:text=A%20strong%20caste%20identity%20could,identity%20is%20inherited%20at%20birth>.
10. Sardar Gusinge, Dhanraj, *Socio-Cultural Dynamics of Indian Diaspora in Shaping Mauritius as Chhota Bharat*, 2020. https://www.academia.edu/67806506/Socio_Cultural_Dynamics_of_Indian_Diaspora_in_Shaping_Mauritius_as
11. H. Shaver, John , Martin Lang, Jan Kratky, Eva Kundtova´ Klocova´ , *The Boundaries of Trust: Cross-Religious and Cross-Ethnic Field Experiments in Mauritius*, https://www.researchgate.net/publication/329746280_The_Boundaries_of_Trust_Cross-Religious_and_Cross-Ethnic_Field_Experiments_in_Mauritius
12. Vertovec, Steven, *Religion and Diaspora*, https://pure.mpg.de/rest/items/item_3012230_1/component/file_3012231/content
13. <https://storytrails.in/culture/mariamman-the-village-goddess-who-travelled/>
14. <https://garlandmag.com/article/floral-innovation/>

15. <https://www.mindbodygreen.com/articles/what-does-the-om-symbol-mean>
16. <https://www.newindianexpress.com/magazine/2010/jul/18/the-story-of-madurai-veeran-170895.html>
17. <https://srivadapathirakali.org/srimaduraiveeran.php>
18. https://en.wikipedia.org/wiki/Madurai_Veeran
19. <https://www.hindustantimes.com/india/the-importance-of-varanasi/story-ylzhW4PQfL3jvLJxdy2oOK.html>

La Gastronomie Comme Pouvoir et Décadence : La Faim Métabolique Contre La Satiété Bourgeoise Dans Le Ventre de Paris D'Émile Zola

Sawan Kumar Singh

Résumé

Cet article se propose de disséquer les mécanismes biopolitiques à l'œuvre dans *Le Ventre de Paris* (1873) d'Émile Zola. En postulant que l'abondance alimentaire des Halles centrales ne constitue pas une simple toile de fond naturaliste, mais un instrument de régulation étatique souverain, nous analysons comment le Second Empire a substitué l'appétit à la conscience politique. À travers le prisme de la pensée de Michel Foucault, l'étude examine la spatialité des pavillons de Victor Baltard comme une « machine digestive » et la célèbre « Symphonie des fromages » comme un dispositif de surveillance olfactive. En déconstruisant le binaire physiologique des « Gras » et des « Maigres », ce travail démontre que la consommation métaphorique et littérale du révolutionnaire par la bourgeoisie commerçante marque le triomphe définitif d'une ontologie biologique sur les impératifs moraux.

Introduction : L'Estomac comme Siège de la Souveraineté Impériale.

Lorsque Émile Zola publie *Le Ventre de Paris* en 1873, il ne livre pas seulement le troisième volume de son cycle des *Rougon-Macquart* ; il pose les jalons d'une réflexion sur la plasticité des corps face aux structures de pouvoir naissantes de la modernité industrielle (Zola ; «The Belly of Paris»). La capitale française, alors en pleine mutation sous l'égide du baron Haussmann, voit s'ériger Les Halles centrales comme le symbole d'un nouvel ordre où la survie biologique de la population devient l'enjeu central de la gouvernance. Loin d'être une simple célébration de la corne d'abondance parisienne, l'œuvre de Zola fonctionne comme une véritable anatomie de l'asservissement par la satiété. Zola y dépeint une société où la morale s'efface devant le processus métabolique, illustrant ce que Michel Foucault décrira plus tard comme le passage du pouvoir souverain au biopouvoir.

Ce biopouvoir, tel que défini dans les cours au Collège de France, n'est plus déduit d'un droit de mort – le *patria potestas* antique –, mais est tout entier tourné vers la gestion de la vie : une puissance « s'exerçant sur la vie, sa croissance et son ordonnancement, plutôt que de se consacrer à l'empêcher, à la soumettre ou à la détruire » (Foucault, *La Volonté de savoir* 138). Dans l'univers clos des Halles, le régime de Napoléon III ne cherche plus tant à punir qu'à anesthésier. Le binaire physiologique qui structure le récit – l'opposition entre « les Gras » (*les gras*) et « les Maigres » (*les maigres*) – devient alors la clé de voûte d'une économie politique où le corps est le terrain ultime de la lutte des classes (Bresnahan ; Nelson 103). Cette étude propose de démontrer que la satiété bourgeoise n'est pas un état naturel, mais une construction politique destinée à neutraliser la « fièvre » révolutionnaire.

Le Dispositif de Baltard : Architecture et Rationalisation du Vivant

L'Haussmannisation de Paris trouve dans Les Halles son expression la plus viscérale. En remplaçant le chaos médiéval du quartier des Innocents par une grille ordonnée de pavillons spécialisés en fer et en verre, le régime impérial a rationalisé la survie biologique de la métropole (Mead ; Zupsich). Pour Zola, cette architecture monumentale n'est pas un simple décor ; elle est le bras armé d'une biopolitique de l'approvisionnement.

La Machine Digestive Urbaine

Le romancier perçoit immédiatement la dimension technologique de ce complexe. Il décrit le marché comme une « vaste machine moderne, une sorte de machine à vapeur, quelque chaudière destinée à la digestion d'un peuple, gigantesque ventre de métal, boulonné, rivé, fait de bois, de verre et de fonte » (Zola, *Le Ventre de Paris* 289). Plus qu'un bâtiment, Les Halles apparaissent sous sa plume comme un organisme mécanique doué d'une puissance de moteur, fonctionnant avec une chaleur de chauffage et le branle furieux des roues (Mead, *op. cit.*). Cette « machine » agit comme un système circulatoire urbain, concentrant chaque matin les denrées de la périphérie rurale pour les disperser au cœur de la ville, assurant ainsi une digestion continue qui prévient toute velléité de soulèvement social.

L'objectif d'Haussmann était d'avancer les intérêts commerciaux de la bourgeoisie en créant un réseau de transport efficace pour la circulation rapide des biens, de l'argent et des troupes (Nelson, *op. cit.* 103). La spatialité des pavillons favorise une surveillance panoptique du corps social. Chaque zone remplit une fonction symbolique précise dans cette cartographie du pouvoir : le pavillon de la viande et de la charcuterie, bastion des Quenu-Grabelle, représente le centre de gravité de la richesse des « Gras », un espace de stabilité domestique et de conservatisme politique (Mead, *loc. cit.*). À l'opposé, le marché aux poissons, où Florent travaille comme inspecteur, est le lieu de l'insalubrité, du froid et d'une surveillance étatique tatillonne. Cette architecture impose une « hygiène sociale » où le contrôle du marché se confond avec l'assainissement moral de la cité.

Le Sacrifice du Migrant : La Rupture Métabolique

Dans cette économie, la relation entre la ville et la campagne est pensée en termes de prédation pure. Comme le souligne Hannah Wegmann, « les migrants eux-mêmes sont ce qui est envoyé de la ferme et dévoré à table, gardant la ville bien nourrie pendant qu'ils luttent pour acclimater leurs régimes » (Wegmann 3). Florent, à son retour clandestin, est symboliquement livré sur un lit de carottes dans le convoi de Madame François. Il entre dans Paris comme un morceau de choix destiné à être broyé par la machine urbaine (*ibid.*). Cette aliénation matérielle des individus vis-à-vis de leurs conditions naturelles d'existence, que la critique contemporaine nomme « rupture métabolique », désigne le déclin des relations entre espaces ruraux et urbains sous le capitalisme naissant. Le migrant est une pièce de rebut que le ventre monstrueux avale avant de le rejeter une fois le processus de digestion politique achevé (Nelson 103).

Morphologie de la Discorde : La Graisse comme Idéologie Morale

Le naturalisme de Zola, imprégné des thèses physiologiques de Claude Bernard, postule que le milieu et l'hérédité forgent l'individu jusque dans sa chair (Zupsich ; Schlieper 255).

Dans *Le Ventre de Paris*, cette théorie se manifeste par une phénoménologie de la graisse. La stature physique des personnages devient l'unique indice de leur alignement politique.

La Physiologie de la Bourgeoisie : Lisa Quenu

Les personnages « Gras », à l'image de Lisa Quenu, sont dépeints comme des êtres dont la « vertu » est intrinsèquement liée à leur volume physique. Lisa, la « Reine des Gras », incarne une bourgeoisie qui a fait de sa bonne digestion un dogme moral (Bresnahan ; « Reading Zola »). Pour les boutiquiers des Halles, être bien portant est une preuve d'honnêteté, tandis que la minceur est immédiatement suspectée de vice ou de dangerosité politique. Lisa soutient le gouvernement « parce qu'il est bon pour les affaires », et sa moralité est entièrement dictée par son besoin de quiétude digestive (Bresnahan).

Cependant, Zola érode subtilement cette prétention à la vertu par le travail. Lisa n'a pas bâti son opulente charcuterie par le seul effort assidu ; son ascension repose sur un « magot » de pièces d'or trouvé au fond d'un saloir après la mort de l'oncle Gradelle (DiBurro 17). Cette « aubaine de capital » contredit le discours méritocratique qu'elle assène au révolutionnaire Florent, révélant que dans l'économie des Halles, la richesse est souvent le fruit d'une prédation ou d'un hasard biologique plutôt que d'une supériorité éthique (*ibid.*). La chair de Lisa, lisse et ferme, est le miroir des marchandises qu'elle expose : elle est elle-même un produit de la consommation impériale.

La Pathologisation du « Maigre » et la Fièvre Révolutionnaire

Florent, le révolutionnaire évadé de Guyane, porte sur son corps les stigmates de l'exclusion. Sa maigreur est perçue par le quartier comme une pathologie, une menace de contagion idéologique (Zupsich). Dans la logique biopolitique de l'époque, le corps famélique est un corps dissident, un foyer de « fièvre » susceptible de perturber la léthargie digestive collective. Zola utilise ici l'image de la fièvre comme un lien causal entre le crime, la colonialité et le désordre politique (Schlieper 253).

L'abondance alimentaire agit comme un « soporifique politique » (Bresnahan). Florent lui-même, lorsqu'il trouve refuge chez son frère, manque de succomber à cette « séduction de la graisse ». Il ressent « un picotement sur sa peau, la séduction de la graisse envahissant lentement son être entier, le rendant mou et facile comme un boutiquier contenté » (Zola, *Le Ventre de Paris* 175). Sa faim, que Sarah Hennessy qualifie de « maladie de la justice », est un état métabolique que la bourgeoisie ne peut ni comprendre ni tolérer car il rompt le consensus de la manducation universelle (Hennessy 650).

La Symphonie des Fromages : Surveillance Olfactive et Putréfaction Morale

L'un des tours de force esthétiques de Zola est sans doute la séquence de la « Symphonie des fromages », un sommet du style naturaliste où l'olfaction devient un instrument de dissection sociale (Zola ; « The Cheese Symphony »). Dans l'obscurité de la crèmerie de Madame Lecœur, les commérages de Mlle Saget et de la Sarriette se mêlent aux émanations rances des laitages fermentés, créant une atmosphère de décomposition à la fois physique et morale (Alloway 140).

L’Odorat comme Dispositif de Contrôle

L’odeur fonctionne ici comme un dispositif de surveillance : les « Gras » identifient et rejettent instinctivement ce qui sent le « Maigre », c’est-à-dire ce qui sent la faim, la pauvreté ou la dissidence (Bloch 19). Zola utilise des métaphores orchestrales précises pour décrire cette cacophonie olfactive : le parmesan apporte sa « note de flûte », tandis que les bries jouent le son d’un « tambourin humide ». Le livarot lance une « reprise écrasante » qui domine la scène, métaphore de la puissance brute de la bourgeoisie qui écrase toute voix divergente.

Cette saturation sensorielle souligne la nature profonde de la bourgeoisie des Halles : une classe dont la respectabilité de façade cache une corruption organique. Le bonheur des Quenu est une forme de « léthargie » qui se nourrit de la destruction de l’autre (Bresnahan). La « Symphonie » n’est pas une simple curiosité stylistique ; elle illustre comment le champ gastronomique est utilisé pour marquer les frontières de l’appartenance sociale, transformant le dégoût sensoriel en un outil d’exclusion politique violent (Bloch ; Mead). L’oralité des commères, marquée par une décomposition dentaire symbolique, fait écho à la putréfaction des fromages, révélant que le discours bourgeois est lui-même un produit de la fermentation sociale (Alloway 140).

La Métaphore Cannibalique : La Consommation de l’Autre

L’angle le plus subversif du roman réside dans l’idée que les « Gras » consomment littéralement les « Maigres ». Zola brouille délibérément la frontière entre l’humain et le comestible, l’anatomie bouchère et la physionomie humaine (Bresnahan ; Nelson 103).

L’Humain-Marchandise

Dans les pavillons de Les Halles, les animaux abattus sont décrits avec une précision qui évoque la chair humaine : les dindes sont « bleues comme un nouveau-né » et les pigeons ont la « peau douce » (Bresnahan). Cette réification est le stade ultime de la biopolitique impériale : l’État saisit les corps pour assurer la pérennité du « Ventre ». Comme l’observe Brian Nelson, « les marchés monstrueux avalent le révolutionnaire en herbe Florent Quenu, le recrachant comme un rebut » (Nelson 103). Florent finit par être perçu comme une « pièce de rebut » par une machine digestive qui ne tolère aucune impureté idéologique.

L’Immunité Bourgeoise : L’Anticorps Lisa Quenu

Lisa Quenu, en dénonçant son beau-frère à la police, agit comme un anticorps. Son geste n’est pas dicté par une loyauté patriotique envers la loi, mais par une nécessité biologique de préserver la « santé » de sa charcuterie et la tranquillité de sa digestion (Frost). Pour les Gras, la survie de la boutique justifie le sacrifice de l’individu. Ce cannibalisme social est masqué par le sourire séducteur de Lisa et la « graisse brillante » qui recouvre chaque surface de la boutique (Bresnahan). La faim de Florent est une faim que la bourgeoisie finit par « manger » en le déportant à nouveau vers Cayenne, purgeant ainsi le corps social de sa fièvre républicaine. La fin du roman, où le quartier retrouve sa « quiétude aveugle », marque le succès de cette opération d’assainissement métabolique (Zupsich).

Éthique du Travail et Discipline des Corps : La Marionnette Humaine

Pour légitimer leur position dominante, les personnages « Gras » brandissent l'éthique du travail comme une arme disciplinaire (DiBurro ; Ubulom et Isani 97). La rhétorique de Lisa Quenu, qui affirme que chacun est artisan de son propre bonheur, sert à masquer les inégalités structurelles du capitalisme naissant.

Le Travail comme Aliénation Mécanique

Dans l'univers naturaliste, le travail est souvent représenté comme un processus déshumanisant. Zola montre des ouvriers sciant du bois avec une « régularité de machine », devenant de simples marionnettes mues par les flux financiers du Second Empire (DiBurro 22). Cette vision s'inscrit dans un « complot de mobilité descendante » où la classe ouvrière, malgré ses efforts assidus, est condamnée à une glissade inexorable vers la dégradation (*ibid.* 13). Zola, bien que prônant le travail comme une force régénératrice dans ses œuvres ultérieures comme *Travail*, montre ici que sous le Second Empire, le labeur n'est qu'un rouage de la machine digestive.

L'oisiveté des « Maigres » n'est donc pas un vice personnel, mais un acte de résistance passive, une déconnexion d'un régime économique perçu comme injuste. Cependant, dans le cadre biopolitique de Les Halles, cette oisiveté est pathologisée et doit être réprimée par des mesures d'hygiène sociale. Zola démontre que la régulation des corps s'étend bien au-delà des murs du marché, pénétrant l'intimité du foyer pour faire de la consommation l'unique horizon de l'existence citoyenne (Zupsich). La « grasse quiétude » de Lisa est le résultat d'une auto-curation permanente, un management de soi qui devient la norme pour toute activité humaine, y compris la santé biologique (Frost).

La Dialectique de la Faim : Entre Désir Utopique et Réalité Glandulaire

Le personnage de Florent incarne la tragédie du désir au sein d'une économie de la faim. Son retour à Paris n'est pas seulement un retour physique, c'est une confrontation brutale avec un désir qu'il ne peut satisfaire : celui d'une république fraternelle et juste.

L'Incommunicabilité des Besoins : Florent vs Quenu

Le conflit entre Florent et son frère Quenu illustre l'échec radical du dialogue entre la faim métabolique et la satiété bourgeoise. Quenu, devenu un « charcutier de talent », trouve sa joie dans la manipulation de la matière grasse, tandis que Florent s'étirole dans ses rêves d'utopie républicaine (S_R149). Cette divergence est irréconciliable car elle repose sur des besoins de natures différentes. Pour Quenu, le bonheur réside dans une digestion paisible ; pour Florent, c'est une exigence morale de justice. La bourgeoisie, en réduisant l'existence humaine à sa dimension purement biologique, rend inaudible toute revendication qui ne porterait pas sur le contenu immédiat de l'assiette. Le révolutionnaire est un corps qui « sonne creux » dans un monde de plénitude (Bresnahan).

Le Saccage de la Poésie : Les Violettes dans la Boue

La présence de la poésie dans Les Halles est elle aussi soumise à cette logique de dévoration mercantile. Zola décrit les tas de violettes apportés par les maraîchers de banlieue, salis par

la boue et les eaux usées des égouts (Zola 640). Vendues « au poids » comme du lard, ces fleurs symbolisent la dégradation de l'esthétique et de l'idéal dans une société régie par l'offre et la demande (*ibid.*). Cette transformation de la « poésie des rues » en marchandise brute préfigure le destin de Florent : il est lui aussi une fleur d'idéal piétinée par les « pieds lourds » des commerçants bien nourris. Pour le peintre Claude Lantier, ce spectacle est celui d'une « orgie colossale » où la beauté est sacrifiée à l'appétit de la ville (S_R88).

Le Triomphe de la Digestion : Une Désillusion Politique

Le dénouement du roman scelle la défaite définitive de l'esprit face au ventre. Florent est arrêté, trahi par le quartier qu'il servait avec une abnégation mal comprise. La « joie de la santé retrouvée » qui anime Les Halles après son départ forcé est celle d'un organisme qui a expulsé son parasite idéologique (Bresnahan).

L'Anesthésie Politique par l'Abondance

Le Second Empire a réussi son pari biopolitique : en inondant Paris de nourriture, il a créé une population dont la « belle digestion » est devenue le rempart le plus efficace contre la tentation révolutionnaire. Claude Lantier, le peintre flâneur qui joue le rôle de chœur antique, exprime cette amère vérité par son cri final : « Quels gredins que les honnêtes gens! » (Bresnahan ; Nelson 103). Ces « honnêtes gens » sont ceux qui dorment bien parce qu'ils mangent bien, ignorant les cadavres et les déportations sur lesquels repose leur prospérité éphémère.

Le ventre triomphant de Lisa Quenu, qui emplit l'embrasement de sa porte dans les dernières pages, est l'image même de ce pouvoir impérial : une masse imposante, calme, « lifeless » dans sa tranquillité de réplétion, mais douée d'une force d'inertie capable d'écraser tout idéal républicain (Zola VP 566 ; Bresnahan). C'est le triomphe de la « graisse brillante » sur le sang versé en 1851.

Conclusion : L'Appétit comme Frontière Ultime de la Souveraineté

Le Ventre de Paris demeure l'un des témoignages les plus saisissants sur la capacité du pouvoir politique à s'inscrire dans la chair des citoyens. Dans la vision naturaliste de Zola, la souveraineté ne s'exerce plus seulement par la loi, mais par la gestion rigoureuse des calories. En transformant le peuple en un agrégat de consommateurs et de digéreurs, l'État a réussi à noyer la « fièvre » révolutionnaire dans un délire de listings sérialisés de choux, de poissons et de fromages (Wegmann 3).

L'héritage de ce roman réside dans sa mise à nu des réseaux invisibles du biopouvoir qui entourent nos besoins les plus élémentaires. Il nous rappelle que dans une société où l'appétit remplace la morale, la liberté n'est plus qu'un concept métabolique obsolète. La faim de Florent ne pouvait survivre au poids écrasant de la satiété bourgeoise car Les Halles, en tant que machine digestive globale, traitent tout – y compris l'héroïsme humain – comme un déchet périssable (Nelson 103 ; Mead). Zola nous avertit avec une cruauté magnifique : l'arme de contrôle social la plus efficace est souvent celle que nous apprécions le plus, car elle commence par satisfaire nos besoins les plus bas pour mieux paralyser nos aspirations les plus hautes (Foucault, *op. cit.* 134 ; DiBurro). Le triomphe des Gras sur les Maigres est,

en fin de compte, la fin de l'histoire telle qu'elle était comprise par les révolutionnaires de 1848, remplacée par le cycle éternel et apathique de la digestion.

Bibliographie

1. Albert, Anaïs. « Le crédit à la consommation des classes populaires à la Belle Époque : invention, gestion et enjeux ». *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, traduit par Michael C. Behrent, vol. 67, no. 4, 2012, pp. 731-56.
2. Alloway, Katrina. « Wine in Decadent Art and Literature ». *Papyrus*, 2024, p. 140.
3. Bloch, Iwan. *Odoratus Sexualis: A Scientific and Literary Study of Sexual Scents and Erotic Perfumes*. 1906.
4. Bresnahan, Keith. « Political fanatics get nothing to eat: Emile Zola's The Belly of Paris ». *Eigermonchjungfrau*, 11 fév. 2018.
5. DiBurro. « The Allure of Idleness in Zola's Rougon-Macquart ». *Arcade*, Stanford Humanities Center, 20 fév. 2024.
6. Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de savoir*. Gallimard, 1976.
7. *Surveiller et punir : Naissance de la prison*. Gallimard, 1975.
8. « Il faut défendre la société » : *Cours au Collège de France, 1975-1976*. Gallimard/Seuil, 1997.
9. *Sécurité, Territoire, Population : Cours au Collège de France, 1977-1978*. Gallimard/Seuil, 2004.
10. Hennessy, Sarah. « Overindulging with Zola: Hunger and Desire in Le ventre de Paris ». *The French Review*, vol. 86, no. 4, 2013, pp. 650-59.
11. Mead, Christopher. *Making Modern Paris: Victor Baltard's Central Markets and the Urban Practice of Architecture*. Penn State Press, 2012.
12. Nelson, Brian. « The Remaking of Paris: Zola and Haussmann ». *The Cambridge Companion to the Literature of Paris*, édité par Anna-Louise Milne, Cambridge UP, 2013, pp. 103-19.
13. Ubulom, Manuel, et Bright Isani. *A Comprehensive Guide: Literature Courses for Tertiary Institutions*. 2023.
14. Wegmann, Hannah. « Farm to Table: Zola's Migrant Sacrifice ». *Excavatio*, vol. 35, 2024. Zola, Émile. *Le Ventre de Paris*. 1873.
15. Zupsich, Gina Katherine. *The Gospel According to Zola: National Identity and Naturalist Utopia in Fin-de-Siècle France*. Thèse de doctorat, Université de Californie, Berkeley, 2010.

Navigating and Reconstructing The Girl Identity in Easterine Kire's *A Terrible Matriarchy* : A Counter Narrative

Akhailiu Rimai

Resume

A Terrible Matriarchy tells the story of a young girl who grew up under the tutelage of her grandmother. Despite the very dread and torment of living with the controlling and 'unjust' grandmother who plays favourites with her brothers, Dielieno, the protagonist, grows up to be self-reliant. Being born into a traditional patriarchal society where boys are assigned to more significant roles and women are expected to be resigned to domestic household works such as drawing water, Dielieno is subjected to a strict adherence of the traditional archetype of being a girl child. However, one questions how does Dielieno challenge the gender role set up for her by the society which must be respected in letter and in spirit under the watchful eye of the matriarch. And in doing so, is Dielieno a portrayal of a new Nagaland in an independent India?

Keywords: Identity, patriarchy, the Other, girl child, feminism, post-colonialism, intersectionality.

The novel *A Terrible Matriarchy* is set in Nagaland in the years following India's independence from the British. Known for its distinct culture and traditions, Nagaland is primarily inhabited by the Naga tribes. After India gained its independence in 1947, the Naga National Council intensified its demand for an independent Naga homeland which couldn't be easily suppressed by the Indian government. This demand led to several years of armed insurgency movement for self-determination which lasted several decades. With the creation of the state of Nagaland within the Indian Union in 1963, it was assumed that the issue of insurgency and the political aspiration of the Naga people were addressed. Today, the peace process between the Indian government and Naga insurgent groups is still ongoing with negotiations and discussions to work toward a lasting solution. While there have been significant developments in the peace talks, a final resolution that satisfies all stakeholders is still pending, making it a significant political challenge in the region. Thus, the case of the Naga people and their aspirations cannot be simply explained in the binary of dependent/independent or state/nation. It has been an issue which is fundamentally complex owing partly to the fact that Nagas are settled across different states of the Northeast India. As a matter of fact, it has been observed that these folds of complexity have been earnestly addressed in the narratives of the Naga literature.

Drawing on postcolonial and feminist theories, this paper aims to inquire into the complications in and of the state and the Naga people in and outside of Nagaland by studying the place and position of the protagonist in the Naga society – first, as a girl child in the Naga patriarchal society; and second, as a woman in an already marginalized society. On this account, primarily, this paper will look at the way by which the protagonist navigates

her identity as a girl child in a patriarchal society whose institutional statute was ensured by the matriarch of the family. Next, it aims to study if in her conformity to the institutional duties, the protagonist reconstructs her own identity. Further, it proposes to interpret if in the reconstruction of the identity of the protagonist, it mirrors a Nagaland and the Nagas negotiating their identity in the labyrinth of the Naga independence movement, Naga customary laws, tenets of the Christian faith and remnants of colonial India. We shall recourse to the works of feminist theorists such as Simone de Beauvoir and Judith Butler as well as postcolonial theorists such as Homi K. Bhabha, Ranajit Guha and Gayatri Spivak to inquire into the dynamics of intersectionality in the novel.

Literature Review

Vulli Dhanaraju and Nukshirenla (2021) discuss how women in Naga communities face patriarchal constraints, especially in decision-making and property inheritance. Similarly, the International Work Group for Indigenous Affairs (2018) notes that while women traditionally held significant roles, they were often excluded from formal political power and land ownership. Despite these challenges, Naga women have actively engaged in resistance and advocacy. Meneno Vamuzo (2021) highlights the role of Naga women as peacemakers, emphasizing their influence in conflict resolution and community cohesion. There have been constant efforts by Naga women to challenge gender biases and advocate for equitable societal structures. Naga women's writings serve as powerful tools for challenging patriarchal narratives. Writers such as Anungla Zoe Longkumer, Tamsula Ao, Easterine Kire amplify the voices of Naga women by portraying their struggles, resilience, and inner lives within a patriarchal and conflict-ridden society. Through their works, they preserve oral histories, challenge gender norms, and create space for indigenous female narratives in literature, fostering greater visibility and understanding.

The Author

Easterine Kire is a Naga author and poet. She is known for her contributions to Naga literature in English particularly for her novels, short stories, and poems that explore the cultural heritage, history, and contemporary life of the Naga people. Born on March 29, 1959, in Kohima, Kire spent her early years in her home state. Some of Easterine Kire's notable works include: *Sky is My Father: A Naga Village Remembered* (2018), *Mari* (2010), *Bitter Wormwood* (2011), *When the River Sleeps* (2014) as well as the novel I have chosen for the purpose of this paper *A Terrible Matriarchy* (2007). Kire's literary contributions have earned her notable recognitions and awards. She has received the Governor's Gold Medal for Excellence in Naga Literature and the *Bal Sahitya Puraskar* from the Sahitya Akademi. In addition to her writing, Easterine Kire is actively involved in promoting Naga culture and literature. She has been a prominent figure in the efforts to preserve and document the oral tradition of Naga tribes. Kire's works have enriched Naga literature and have introduced readers from across India and the world to the unique culture, history, and stories of the Naga people. Her writings are characterized by their authenticity and deep insights into Naga society.

Summary of the Novel

Dielieno was born into a Naga patriarchal society in a post-independence India. As the only girl child, even though the youngest, she would grow up to shoulder the responsibilities of her family, albeit her tender age, due to the deterioration of her mother's health which was brought about unfortunately by the passing of one of her elder brothers and which would worsen progressively due to the alcoholism of another elder brother. As a girl child in a patriarchal society, Dielieno is familiar with the duties of being a woman mostly as a result of the constant verbal instructions pronounced by her grandmother. She is in fact happy and even relieved to be at her own home to take care of her parents and her elder brothers despite her tender age. She tries in her own way to make up for the time she has lost with her parents and her brothers since she was sent away to live with her grandmother – the matriarch – at an even tender age of five.

Dielieno grew up to be an independent woman who is capable of having her say but it is at the expense of her own carefree childhood. Under the watchful eyes of her grandmother, she is silenced and subjected to being a well-behaved girl child so that she could become a 'good woman'. Her grandmother is of the opinion that women do not need education. Waking up early, running to the water spot to draw water, doing household chores in the morning so that she can go to school on time and more so that her grandmother would have no say against her going to school are some of the early struggles of Dielieno. Coming back from school, she gets occupied with the evening tasks in the house. She has not known the innocence or the happiness of being a child.

Dielieno is chided constantly by her grandmother who manages to find faults with everything in her - Dielieno's friend is from a bad family, Dielieno is speaking too loud, Dielieno is eating too fast, Dielieno is making too much noise. Under the strict regime of the matriarch, she would have become a tailor-made wife had it not been for the hatred 'with a vengeance' for her grandmother who seemed to have robbed her of her own childhood, her happiness and her comfort of living with her own parents. As the matriarch lies on her bed 'refusing to die', Dielieno forgives her grandmother.

Navigating the Girl Identity

Born into a family of five siblings as the youngest, Dielieno could have had the best of what life could offer to a child but only if she were born a boy. Under her grandmother's roof, Dielieno is subjected to strict adherence to the duties of a girl as seen fit in the eyes of the matriarch according to the Naga tradition. When Dielieno is at the tender age of five, the grandmother says:

The girl must start working at home. Don't let her run about with her brothers anymore. That is not the way to bring up girl children. (Kire 4)

Dielieno is forbidden the small pleasures of being a child such as playing with her brothers and friends nor is she allowed to play with guests. In one such occasion when her father's cousin visits them, Dielieno climbs up the shoulder of her uncle playfully as would any child with an endearing elder. Seeing this, the grandmother rebukes her:

Girl, what do you think you are? A monkey? I've never seen such a badly behaved girl. (Kire 5)

Despite the uncle coming to her defense, the grandmother points out that any decent girl should not be allowed to climb up a man's shoulder. She adds that "they have to be taught young" (Kire 5).

In the feminist framework, the "Other" is referred to women by how they have historically been perceived, treated, and positioned as different and secondary to men which consequentially results in their marginalization and subordination, emphasizing the binary opposition between male and female and the power imbalances inherent in such a dichotomy. In her seminal work *The Second Sex*, Simone de Beauvoir discusses how women have been treated as the Other:

Treasure, prey, sport and danger, nurse, guide, judge, mediatrix, mirror, woman is the Other in whom the subject transcends himself without being limited, who opposes him without denying him; she is the Other who lets herself be taken without ceasing to be the Other, and therein she is so necessary to man's happiness and to his triumph that it can be said that if she did not exist, men would have invented her.

They did invent her. (Beauvoir 201).

When juxtaposed against her brothers, Dielieno fits into this definition of the Other as seen through the eyes of her grandmother. She is the member of the family who will not carry on the family's name. She is the child different from the rest of the children of her parents. Her grandmother refuses to call her by her name and thus addressing her as 'girl' or referring to her as 'the girl' while in conversation with others about her.

According to Bano, the daughter of the grandmother's younger brother who too grew up under the care of the grandmother, women are not 'considered real members of the family'. She says:

Their mission in life is to marry and have children and be able to cook and weave cloths and look after the household. If they got married, they would always be known as somebody's wife or somebody's mother and never somebody's daughter. That way they could not carry on their father's name. (Kire 24,25)

Thus, in the Naga patriarchal system, a woman is considered as the Other in her own family. As she comes of marriageable age, she will get married and become the wife of someone, she will change camps and start bearing the name of her husband thus giving up her father's name. The patriarchal institution forbids her to carry on her father's name.

Being treated as the Other, Dielieno feels constantly unwanted and unloved; she feels neglected and ignored. She is rebuked constantly for her mistakes. For instance, she accidentally pricks her own hand while bringing in chopped woods to the kitchen. Instead of consoling her, the grandmother scolds her and tells her that it should be a lesson for her to be more careful. All this while, her brothers are being pampered and spoiled by the same grandmother. During the visits of her elder brothers to her house, the grandmother will indulgently shower good food and love upon them. She would say:

Come to me, my dear boy, why haven't you come here for so long? Don't you know I have sweet potatoes kept aside for you? Didn't you say that my potatoes are the sweetest? (. . .)
I have many fine things here and I am just waiting to cook for you. (Kire 16, 17)

Dielieno adds that the best of the meat portions are reserved for the boys. She says:

The meat that hung on the spiked bamboos was not for us. It was for Leto and my other brothers. Father sometimes was served a plate heaped with meat. (Kire 17)

In denying her the care and love a child needs, her grandmother indulges Dielieno's brothers who are elder to her with much love and attention to the point of spoiling them at their later years as was the case with Vini, the second eldest brother. Dielieno's place in the house and the society has already been mapped out even before she was born. She is expected to follow the footsteps of other women in the society – taking care of the house, do household works, get married, bear children and serve her children and husband. This is expected of any woman in any given patriarchal society. Her grandmother's desire for her is to let her grow up to be a good woman, so that she can become, eventually, a good wife. A good wife who will keep the house, take care of the needs of her husband and her children above her own. Who is a good wife, then?

In the fifteen years after World War II, this mystique of feminine fulfilment became the cherished and self-perpetuating core of contemporary American culture. Millions of women lived their lives in the image of those pretty pictures of the American suburban housewife, kissing their husbands goodbye in front of the picture window, depositing their station wagons full of children at school, and smiling as they ran the new electric waxer over the spotless kitchen floor. They baked their own bread, sewed their own and their children's clothes, kept their new washing machines and dryers running all day. They changed the sheets on the beds twice a week instead of once, took the rug-hooking class in adult education, and pitied their poor frustrated mothers, who had dreamed of having a career. Their only dream was to be perfect wives and mothers; their highest ambition to have five children and a beautiful house, their only fight to keep and get their husbands. They had no thought for the unfeminine problems of the world outside the home; they wanted the men to make the major decisions. They gloried in their role as women, and wrote proudly on the census blank: "Occupation: housewife". (Friedan 14)

In the eyes of the society, the women described above are considered to be the epitome of good women, good wives, perfect wives, even. And if these women are too educated, they would not be the ideal wife, the ideal mother anymore; they will be women who are not satisfied with their own lives:

Some said it was the old problem – education: more and more women had education, which naturally made them unhappy in their role as housewives. (Friedan 18)

Thus, the role and position of a girl in society are pre-determined by those who construct and uphold its dominant norms and values. If she is permitted to receive an education, it is often only to the extent deemed appropriate for securing a suitable marriage. Her education must not be so extensive as to deter potential suitors, nor should it encourage deep critical thinking that might lead to emotional distress or discontent – traits that would render her an unsuitable wife or mother. In this context, education functions as a means to an end: the cultivation of the ideal wife and mother. It is not intended to enlighten or empower her, but rather to equip her with just enough knowledge to effectively manage a household and uphold societal expectations. Education, therefore, becomes a tool for preserving the status quo, ensuring that she remains within the boundaries of her prescribed social role, rather than challenging or resisting it.

Here, I would like to point out that these roles of women and their fate have been written by the society which get repeated and transferred across generations. Judith Butler discusses gender as a performance and how the Othering of individuals came about based on gender norms. In *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Butler writes:

Gender is the repeated stylization of the body, a set of repeated acts within a highly rigid regulatory frame that congeal over time to produce the appearance of substance, of a natural sort of being. (43,44)

Conforming to traditional praxis, Dielieno has to fulfill the role of the girl child. Her duties as a girl child includes fetching water, cooking, helping the older women in the kitchen, making tea, serving her brothers and guests, cleaning the house, washing clothes, counting and making sure all the chickens are in the coop at nightfall. In the repetition of the duties of a girl child, Dielieno is being Othered. Performativity according to Butler are day to day actions that go unnoticed, unthought of and unplanned. The actions are done rather unconsciously and they are not carried out by the subjects of their own volition. At a young age even before she learns how to form her own opinion, Dielieno is already designated to be the girl child fulfilling the duties of a girl. She did not choose to leave her parents nor did she volunteer to be the frightened girl living with her grandmother. In performing the repetitive signifying acts adhering to the social modality designated to her gender which are considered natural, Dielieno is the poster child of the Other in a Naga patriarchal society.

Dielieno's Otherness in her own family is evident from the subject of education. According to her grandmother, her granddaughter will end up with fancy ideas and no husband if she goes to school. One has to admit that men have it easier when it comes to education. An educated man is much coveted, respected and even needed in the society. For a woman, it is unfortunately not the case. There has been instances where a highly educated woman is not so favored even in the society of today. In 1963 when Betty Friedan wrote *The Feminine Mystique*, she says :

A century earlier, women had fought for higher education; now girls went to college to get a husband. By the mid-fifties, 60 percent dropped out of college to marry, or they were afraid too much education would be a marriage bar. (12)

This still seems to be widely considered an accepted 'practice' across societies. In the case of Dielieno, her education does help her to secure a position in her own household after marriage; it is not a man (a husband) she banks on for her livelihood. Nonetheless, securing this role meant giving up her own childhood. She has to fight her way across barriers of generational prejudices, rigid traditions and unwritten laws of the society she is born into. It is in this givenness that Dielieno will defy the gender role assigned to her. According to Butler, gender is a social construct produced and reproduced through repeated performances. In consequence, identity is an ongoing process of enacting and re-enacting gender roles. She writes:

As in other ritual social dramas, the action of gender requires a performance that is *repeated*. This repetition is at once a re-enactment and re-experiencing of a set of meanings already socially established; and it is the mundane and ritualized form of their legitimation. (Butler 178)

Establishing our argument on this theory, one understands there is no essential 'self' or identity underlying one's gender. And in the absence of a stable 'self', Dielieno negotiates

her identity by walking the line between tradition and modernity which eventually leads to the reconstruction of her identity – a new identity.

Reconstructing the Girl Identity

To substantiate the reconstruction of the protagonist's identity, I would like to draw on the existential concept of freedom brought forward by Jean-Paul Sartre as well as the notion of subaltern in the framework of postcolonialism to eventually examine the concept of the Third Space as posited by Homi K. Bhabha which offers a space for the protagonist whereupon she explores and reconstructs her identity. In *Existentialism is a Humanism*, Sartre argues that it is by means of free choice that a being-for-itself creates purpose and meaning in life. Thus, the existence of a being must precede his own essence since it is only by way of existence is his identity created. According to Sartre, there are two domains – facticity and transcendence. Firstly, facticity refers to the concrete, objective, and external conditions such as physical attributes, social and historical context, and even chance events that shape an individual's life and choices. Sartre argued that while individuals have freedom and agency, they are also bound by their facticity:

Thus, we have neither behind us, nor before us, in the luminous realm of values, any means of justification or excuse. We are left alone and without excuse. That is what I mean when I say that man is condemned to be free: condemned, because he did not create himself, yet nonetheless free, because once cast into the world, he is responsible for everything he does. (29)

This quotation emphasizes the idea that humans are inherently free, but this freedom comes with the responsibility to create meaning in their lives despite the constraints of facticity. Individuals define themselves through their choices and actions, regardless of their facticity. Individuals transcend in response to their facticity.

Secondly, Sartre's philosophy of facticity is studied along with the concept of freedom, especially in the context of existentialism and his views on human freedom and responsibility. Sartre believed that individuals have the capacity to liberate themselves from various forms of oppression and constraints. To quote him:

Then I affirm that freedom, under any concrete circumstance, can have no other aim than itself, and once a man realizes, in his state of abandonment, that it is he who imposes values, he can will but one thing: freedom as the foundation of all values. (Sartre 48)

Here, Sartre underscores the effective role individuals must play in liberating themselves. Freedom is not granted but rather claimed through one's own will and choices. Thus, Sartre's existential theory is an interplay between human freedom and the external conditions that shape human lives. He argues that while individuals have the freedom to make choices, they must navigate their facticity in order to define their existence and create meaning in an otherwise meaningless world. This theory of existentialism is adopted by Beauvoir. To quote her:

To emancipate woman is to refuse to confine her to the relations she bears to man, not to deny them to her; let her have her independent existence and she will continue none the less to exist for him *also*: mutually recognizing each other as subject, each will yet remain for the other *another*. (Beauvoir 686)

Here, Beauvoir argues for the liberation of women from societal constraints and their recognition as autonomous subjects rather than objects in relation to men :

One is not born, but rather becomes, a woman. (. . .) In girls as in boys the body is first of all the radiation of a subjectivity, the instrument that makes possible the comprehension of the world: it is through the eyes, the hands, that children apprehend the universe, and not through the sexual parts. (273)

This famous line highlights Beauvoir's view that gender identity is not innate but constructed through societal norms and expectations, limiting women's freedom to define themselves on their own terms. She is defined by the identity already determined for her since before her birth whose pattern has been followed and repeated generation after generation. However, since being a woman is not an inherent quality and according to Beauvoir one becomes a woman, she has the freedom of creating her own identity. If this is so, here is an assertion that a woman has the freedom to create her own identity thus redefining who a woman is in a given society. Thus, the protagonist Dielieno has the freedom to choose from the possibilities available to her in her givenness, acts, takes responsibility of the outcome of her actions and in doing so, she reconstructs her identity.

In her status of being the Other in her family, I would like to add that she is also a subaltern in the broader framework of political and historical context of the Naga society vis-à-vis its relation with India. According to Antonio Gramsci, "subaltern" refers to the marginalized and subordinate groups or classes in a society. To quote Marcus Green on Gramsci:

(Gramsci) refers to slaves, peasants, religious groups, women, different races, the *popolani* (common people) and *popolo* (people) of the medieval communes, the proletariat (...) as subaltern groups. Gramsci (...) conceives subalternity as an intersectionality of the variations of race, class, gender, culture, religion, nationalism, and colonialism functioning within an ensemble of socio-political and economic relations" (399-400).

Gramsci's understanding of the subaltern is deeply rooted in his broader theory of hegemony and his critique of the dominant social order. And as put forward by Guha in his essay 'On some aspects of the historiography of Colonial India', a subaltern is not necessary a class or a caste or race:

For parallel to the domain of elite politics there existed throughout the colonial period another domain of (...) politics in which the principal actors were not the dominant groups of the indigenous society or the colonial authorities but the subaltern classes and groups constituting the mass of the labouring population (...) – that is, the people. (Guha 4)

Subalternity is a negative space – a position of disempowerment, a position without social or political agency, a position without identity. A subaltern is juxtaposed against an elite who according to Guha is anyone who has political and economic agency. From her negative space of subordination, Dielieno chooses to be free of the traditional constraints imposed upon her. In the reconstruction of her identity which is distinct and different from the one which has been tailor-made for her by the society as a submissive, husband-pleasing wife and caring, child-bearing mother, Dielieno must break some rules, she must challenge tradition and she must stand up to authority. Finishing school, for instance, is an achievement for her as well as the society for, a woman who finishes school and helps herself is a woman who helps others.

(...) every girl who manages to stick it out through law school or medical school, who finishes her M.A. or Ph.D. and goes on to use it, helps others move on. Every woman who fights the remaining barriers to full equality which are masked by the feminine mystique makes it easier for the next woman. (Friedan 361)

If education was ‘dangerous and frustrating’, it is when women who have got it do not use it (Friedan). Raised under the strict and controlling influence of her grandmother, Dielieno overcame significant obstacles to obtain an education and eventually secure employment. Through this journey, she achieved financial independence, managed her own household, and asserted herself against the authority figures within her family. Clearly, Dielieno has come a long way in asserting her autonomy and shaping her own path.

To elucidate further, I would like to examine equally the Naga society to which Dielieno belongs. Where do the Nagas as a group of people fit into the narrative of India as a country? The novel is set in Nagaland in an independent India. However, any story on the Nagas will fail to be discursive without understanding the Naga nationalist movement. Naga nationalism was started in the early 1900s with the formation of the Naga Club in 1918 (Venuh). The Nagas have been demanding for recognition of the sovereignty of the Naga people since colonial times which continues till today. The British forcibly acquired their lands, pushing the Nagas further into the hills. As a result, they became alienated from their own territory, which was brought under the administration of British India (Karlsón 2011). After years of defensive and offensive engagements from both sides, the Naga villages came under the administration of the British Empire, following which a Political Officer was appointed at Samaguting. Along with the foreign rulers on their soil, came Christianity amongst the Nagas:

In the wake of British rule came missionaries, most of them belonging to American and Welsh Baptist missions. Within the course of a century, they succeeded in converting most Nagas to Christianity. Besides ‘sin and salvation’, missionaries also brought with them modern education and medicine, which they promoted across the hills, and in doing so shaped not only novel religious and moral outlooks but also new perspectives, ways of thinking, and expectations. (Wouters 17)

Christianity has significantly contributed to the socio-economic development and educational advancement of the Naga tribes. Through interaction with others and increased exposure to the outside world, the Nagas gained access to new knowledge, lifestyles, and improved standards of living, which brought about meaningful transformation in their communities. However, this is not to suggest that the impact of Christianity has been entirely positive in every aspect. Christian ethics led to the removal of several traditional Naga cultural practices. For example, as the Nagas were primarily an agrarian people, it was customary to consume rice wine during afternoon meals to replenish energy for their physically demanding work in the fields. Missionaries, however, viewed alcohol consumption as sinful and actively discouraged and eventually prohibited it. This stance became a defining element of Naga Christian ethics and continues to be upheld to this day. Nevertheless, Christianity became a determining factor of identity and oneness for the disparate tribes of Nagas:

In spite of cultural loss, what Christianity did offer was a common denominator among Naga communities. (...) Ultimately, it was Christian faith, and the universal truths it espoused, that ‘mediated the formation of a modern political identity among Nagas’. Over time, Christian discourses, symbols, and slogans became deeply intertwined with the Naga movement, as evidenced by the still popular slogan: ‘Nagaland for Christ’. (Wouters 18)

Against the backdrop of the forceful acquisition of their ancestral lands and the gradual erosion of their pre-Christian cultural and religious identity, the Nagas continue to advocate for the unification of their traditional territories – both across national borders (India and Myanmar) and state boundaries (Manipur, Nagaland, Assam, and Arunachal Pradesh). Linguistically distinct, racially different and culturally unique from the rest of the country of India, the Nagas have been fighting for self-determination since the Simon Commission, the realisation of which remains tenuous even today (Srikanth and Thomas 57). Effects of social duress brought upon by such political subjection can be seen among the Nagas especially among the youths (Nuh). A bold declaration was made by Isaac Muivah, the then chairman of NSCN-IM that Nagas will continue fighting for their independence. While it may seem ideal in theory, the reality on the ground tells a different story – Nagas continue to face severe economic hardship, with limited access to education, widespread unemployment, disillusioned youth, and broken dreams serving as stark examples. Many are at a crossroad – should they continue fighting for Naga independence or should they study and get a job in the Indian government? According to Wouters (2018), the Indo-Naga conflict is among the longest postcolonial struggles worldwide. Such situation ceases to be a mere political issue. It affects the livelihood of the youths as can be seen in the life of Vini, the second eldest brother of the protagonist. He says:

Do you know why I drink, why all of us drink and brawl? Because life here in Kohima is meaningless. Do you know why Rocky was hitting the other guy? Well, they were arguing about politics and the other chap said that it was no use fighting for independence because, in any case, the Naga cause was a dead cause. (...) Do you know how frustrating it is to be a Naga and live with the fear of being shot all the time? Do you know what it does to your insides when you hear about the people tortured and killed by the army and you can't do anything about it? (...) You don't know that Rocky's father was killed by the army, do you? (Kire 227)

The Naga movement for independence is a long-standing political and armed struggle by various Naga ethnic groups in the Naga inhabited areas of Northeast India to establish a separate and sovereign Naga nation called “Nagalim”.

The subsequent history of the Indo-Naga conflict is a history of a daring resistance, one defying the odds of a small, initially ill-equipped Naga force holding out despite being outnumbered many times over. Over the past decades, several ceasefires and treaties were signed, but in the end, each failed to hold or backfired, turning Naga insurgency into a multi-generational struggle. (Wouters)

The Naga leaders demanded the right to self-determination and the establishment of an independent Naga nation, separate from India. They argue that the Naga people have a distinct cultural and historical identity and should not be integrated into the Indian state (Ao and Nuh). In response to the Indian government's reluctance to grant independence, the NNC launched an armed insurgency in the early 1950s. This insurgency marked the beginning of a protracted and often violent struggle for Naga independence. In response, the Indian government under various administrations responded to the Naga insurgency with a combination of military operations and attempts at negotiation. The situation in the region remained complex and often unstable for decades. Dielieno says:

I knew what they were talking about. It was the new recruits in the Naga Army that had been captured. The boys in our class talked about it a great deal, saying they would join up

when they were old enough. They said there were no age limits as there were boys as young as seventeen in the Naga Army. I had heard horror stories of what the Indian army did to those who were captured. Some men were hung upside down and electrocuted. The boys said that the soldiers especially liked to strip the men and electrocute them in their private parts. (...) And I understood what it meant when some elders say “better to die in battle than to fall into the hands of the Indian army”. (Kire 161)

In their pursuit of independence, Naga villages supported the movement by sending their sons and daughters to serve in the Naga government and by offering food and shelter to Naga forces when they came overground and passed through their villages. However, such acts of support often resulted in severe punishment from the Indian Army:

In this view, villagers provide the bodies ready to endure, suffer, and sacrifice in the pursuit of a political ideal, as well as a willing source of food, shelter, monies, and recruits. Many Naga villages and villagers, indeed, suffered and sacrificed greatly for the Naga cause, and received the brunt of Indian armed forces for doing so. (Wouters 89).

Many Naga youth are deprived of a life of dignity and opportunity. Their formative years are often sacrificed for a national cause that remains unresolved. In the pursuit of this vision, they forgo education, family life, and personal comfort – yet their sacrifices have yielded no tangible outcome. There are boys like Vini whose dreams are shattered by the inability to form their own identity, who would be driven to alcoholism and eventually succumb to it; there are boys like Rocky who are killed in a drunken fight over an argument on the independence of the Nagas; there are some like Rocky’s father who are killed by the Indian Army; there are some boys who join the Naga Army with a mission to liberate the Nagas (Kire; Ao, *These Hills Called Home: Stories from a War Zone*).

Dielieno recalls a time when her father was paid a visit by one of his friends who says:

We are not fighting an unjust war. We were independent before India became a nation. We are fighting for our freedom because it is right. (Kire161)

The subalternity of the Nagas is denoted by the very act of inhuman treatments meted out to those who are working toward Naga independence ; it is further underscored by the fact that Nagas are denied the sovereign right to be a Naga except as a sub-identity within the Indian context. The intersectionality of the Naga independence efforts in colonial India and independent India, the subalternity of the Nagas in the nation of India, a largely Christian society still maintaining the customs and beliefs of the pre-Christian era, a post-colonial society built on colonial legacy (Jacobs) – this is the situatedness of the protagonist. And in this intersectionality Dieleino reconstructs her identity as an empowered Naga woman despite the position of disempowerment she was born into; it is, for her, a Third Space. The “Third Space” highlights the complexity and fluidity of cultural interactions in the context of colonialism and its aftermath. It is characterized by hybridity and ambiguity. It is not a fixed or stable location but rather a dynamic and fluid, nebulous zone where different cultural, social, and historical elements intersect and interact. This space is neither the colonizer’s nor the colonized’s; it is something new and emergent (Bhabha 37). It underscores the importance of recognizing the spaces where cultures collide and transform, creating opportunities for resistance, negotiation, and the emergence of new cultural forms and identities. To this effect, the interstices within the Third Space establish the agency for the reconstruction of her identity; it is in the facticity of her in-betweenness that Dielieno is presented with the capacity to create a new identity.

The Third Space, as an ambivalent space of negotiation where identity is continuously constructed and reconstructed through cultural interaction and contestation, for Dielieno, this space manifests in two significant dimensions: her gendered existence within a patriarchal Naga society and her ethnic identity as a Naga within the broader Indian nation-state. As a young girl growing up under the rigid authority of her grandmother, Dielieno experiences the constraints of a patriarchal structure that paradoxically operates under traditional gender hierarchies. As seen in the previous section, within her own family, she is relegated to domestic roles, almost denied the educational privileges accorded to her male siblings, and constantly reminded of her inferiority as a girl by her grandmother. However, her resistance – through education, critical observation, and emotional resilience – positions her within a Third Space where she navigates and subverts the expectations placed upon her. This space allows her to critique both the oppression within the home and the wider patriarchal order of Naga society. Simultaneously, as a Naga in postcolonial India, Dielieno's identity is shaped by the larger political context of marginalization and cultural erasure. Her consciousness is informed by stories of resistance, the struggle for Naga autonomy, and the impact of military presence in her community. In this regard, the Third Space becomes a site of cultural hybridity where Dielieno must reconcile her indigenous identity with the dominant national narrative imposed upon her. Thus, Dielieno's life exemplifies the complexities of inhabiting multiple marginal positions. The Third Space allows her to articulate an identity that resists fixed binaries – neither fully submissive to tradition nor entirely assimilated into the national mainstream, but forged through negotiation, resistance, redefinition, and reconstruction.

Concluding Remarks

Nagaland as a geo-political space where the novel is set which becomes a Third Space offers the protagonist a way out from the subordinate position she was expected to occupy. In reconstructing her identity, Dielieno has accommodated as well as resisted the traditional set-up. Disrupting the binary oppositions of authoritative men and dependent women in the Naga society, the Third Space offers Dielieno a counter narrative where she gets education, she voices her own opinion, where she stands up to her brother and where she earns a living and supports her own family.

I would like to conclude by answering one of the questions I have put forward in the beginning of the paper. In the reconstruction of the identity of the protagonist, it mirrors a Nagaland and the Nagas negotiating their identity in a labyrinthine complex of politics, religion, traditions, culture and remnants of colonial India. The Nagas of today still wait to be located in a geo-political space where their narrative finds center space. Nonetheless, as is in the case of Dielieno, the Nagas still negotiate, resist and reconstruct their identity within the Indian nation, remaining true to the seed of nationalism sowed by their forefathers during the colonial era. Thus, Dielieno, the silenced girl child who found her own voice, is an allegorical figure heralding the reconstruction of a new identity for the Nagas in an independent India.

References

1. Ao, A. Lanunungang. *From Phizo to Muivah: The Naga National Question*, Mittal Publications, New Delhi, 2002.

2. Ao, Temsula. *Laburnum for my Head*. Penguin Books, 2009.
3. ---, *These Hills Called Home: Stories from a War Zone*. Penguin Books, 2005.
4. Beauvoir, Simone de. *The Second Sex*. Translated by Borde Constance, Malovany-Chevallier, Sheila, Vintage, 2011.
5. Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.
6. Butler, Judith. *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge, 2006. *Taylor & Francis e-Library*, 2002.
7. Dhanaraju, Vulli & Nukshirenla, Nukshirenla. "The status of ao naga women: reflections on the recent debates in nagaland", *Shodh Sanchar Bulletin*, January-March, Vol 11 Issue 41, Page no. 1-5, 2021.
8. Friedan, Betty. *The Feminine Mystique*. Dell Publishing Co. Inc., New York City, 1977.
9. Green, Marcus E. "Rethinking the subaltern and the question of censorship in Gramsci's *Prison Notebooks*", *Postcolonial Studies*, vol. 14, no. 4, 2011, pp. 387-404, [http://marcus-e-green.com/PDFs/Green,%20Marcus%20\(2011\)%20Rethinking%20the%20Subaltern.pdf](http://marcus-e-green.com/PDFs/Green,%20Marcus%20(2011)%20Rethinking%20the%20Subaltern.pdf) Accessed on 21 September 2023.
10. Guha, Ranajit. "On some Aspects of the Historiography of Colonial India", *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, New Delhi: Oxford University Press, 1982, pp. 1-8.
11. Jacobs, Julian. *The Nagas: Hill People of Northeast India: Society, Culture and the Colonial Encounter*. Thames and Hudson, 2012.
12. Karlson, Bengt G. 2003. 'Anthropology and the "Indigenous Slot": Claims to and Debates about Indigenous Peoples' Status in India', *Critique of Anthropology* 23(4): 403–23.
13. Kire, Easterine. *A Terrible Matriarchy*. Zubaan, 2013.
14. ---, *A Respectable Woman*. Zubaan, 2019.
15. Morris, Rosalind C., ed. *Can the Subaltern Speak?: Reflections on the History of an Idea*. Columbia University Press, 2010.
16. Nag, Sajal. *Contesting Marginality: Ethnicity, Insurgency and Sub-nationalism in North East India*. Manohar, New Delhi, 2002.
17. Nuh, VK. *My Native Country. The Land of the Nagas*. United Publishers, 2002.
18. Sartre, Jean-Paul. *Existentialism is a humanism*. Yale University Press, 2007.
19. Srikanth, H., and C.J. Thomas. "Naga Resistance Movement and the Peace Process in Northeast India". *Peace and Democracy in South Asia*, vol.1, no. 2, 2005, <https://core.ac.uk/download/pdf/1325214.pdf> Accessed 10 September 2023.
20. Wouters, Jelle P. *In the Shadows of Naga Insurgency: Tribes, State, and Violence in Northeast India*. Oxford University Press, 2018.
21. Vamuzo, Meneno. "Narratives of Peace: Naga Women in the Self Determination Struggle", 10.25071/1913-5874/37373, 2012.
22. Venuh, Neivetso. *British Colonization and Restructuring of Naga Polity*. Mittal Publications, 2019, pp. 55–65.

Revisiting Britain, France and The Idea of European Integration: From Rome to Maastricht

Teiborlang T. Kharsyntiew

Abstract

This paper traces the history of Britain's engagement in the European integration project. The paper locates this relationship through the lens of Britain and France's debate on the idea of European integration. It analyses Britain's domestic complexities, relations with its former colonies, the US, and France as attributes that shape its perception as a reluctant partner in the European integration project. Taking the period from the events before the signing of the Rome Treaty in 1957 to the negotiation and signing of the Maastricht Treaty in 1992, the paper traces the history of Anglo-French debate on European integration, Britain's membership in the European Economic Community/European Union and the uneasy or awkward relationship that it shared with the latter.

Keywords: European integration, Britain, France.

Introduction

The end of the Second World War marked a new chapter in European history. The call for a Franco-German reconciliation through the project of European unity and the eventual establishment of the European Coal and Steel Community (ECSC) in 1951 and the European Economic Community (EEC) in 1957 is one of the most important developments in post-war Europe. Britain, however, chose to stay out of this project. Its failure to join the European integration project in the early years of its foundation was the result of a combination of its domestic debate on the project, its priority on the relations with the Commonwealth countries and the US, and the French opposition under Charles de Gaulle.

Even after joining the European Community in 1975, Britain's attitude towards the European integration project till 2016 has been aptly described as an 'awkward partner' and a 'reluctant partner'. It is in this context that this paper will attempt to analyse the history of Britain and European integration by tracing the period after the Second World War till the negotiation and signing of the Maastricht Treaty in 1993. This paper has restricted its scope from the period of the debate to the idea of European Unity to the Maastricht Treaty. This period is important because it was during this period that Britain's reluctance to fully commit itself to European integration was exposed. The first part of this paper explores the reason for Britain's refusal to the French proposal of European unity. The second part analyses the British attempt to join the EEC and the French response to its application. The third part deals with Britain in the EEC and the uneasy relations that it shares with the latter, particularly during the tenure of Margaret Thatcher's Conservative government. The fourth part deals with Britain's attempt to re-adjust and re-align its relations with the EEC and the impact it had on the negotiation of the Maastricht Treaty.

The French proposal and British response

As France and Germany moved towards reconciliation after the Second World War through the project of European integration, Britain itself was divided on its relationship with Europe. Within Britain, the Labour Party's philosophy of democratic socialism and welfare state clashed with the Conservative pro-market and pan-European objectives. Labour opposition to the project of European unity stemmed from the party's pre-war election manifestoes of "undertaking to rid Britain of unemployment and social insecurity" (Labour Party, 1950, p.166). The Conservative Party, on the other hand, was strongly in favour of Britain joining the other Western European countries in developing an idea of European unity. The conservative politician, Winston Churchill, in his famous speech in Zurich on September 19, 1946, called for a 'United States of Europe' to ensure lasting peace in the continent of Europe (Churchill 1946).

When the proposal for European Integration in the form of the Schuman Plan was floated to Western European countries, Britain deliberated on it and eventually refused to join. The Schuman Plan was proposed by the French foreign minister, Robert Schuman. It involved the pooling of resources as well as working out common economic interests that would not only help raise standards of living but also act as the first step towards a more united Europe. The Plan proposed the creation of a European Coal and Steel Community (ECSC), whose members would pool coal and steel production, and levy taxes under the supervision and control of a 'High Authority' (European Union, n.d). The Plan envisaged that by pooling coal and steel production, war between historic rivals France and Germany would "not merely be unthinkable, but materially impossible"(European Union, n.d).

Even as Britain was invited to take part in discussions on the proposed integration project, it refused to take part. Its refusal was mainly centred around the proposal of the institution of 'High Authority' within the ECSC. To Britain, the institution of 'High Authority' with a supranational characteristic will not only conflict with the intergovernmental framework of cooperation that Britain favoured, but will also undermine British national sovereignty (House of Commons 1950a: Cmd 7970). Despite the French memorandum of 30th May 1950 to dispel any misunderstanding between France and the United Kingdom over the fundamental objectives of the Schuman Plan, particularly on 'High Authority', Britain was reluctant to take part in the negotiations (House of Commons 1950b: Cmd 7970). This refusal is particularly reflected in Ernest Bevin's opinion that Britain is determined to decide its own economic policy rather than transfer that authority to an outside body or authority which would compromise the official position of the British Government and go against the wishes of the electorate (House of Commons 1950c; Labour Party, 1950, p.166).

Together with the proposal for the Schuman plan, another plan for the European Defence Community (EDC) was also initiated by the French Prime Minister, René Pleven, in October 1950. The main aim of the EDC was to create a joint control of European military forces within the framework of the Atlantic Alliance. According to the proposal, the EDC is to be headed by a European Minister of Defence with responsibility over the army. When this proposal was put forward to Britain, the Labour government rejected the proposal because the EDC, as a 'non-governmental' body, would duplicate the role of NATO; it would also be impossible for Britain to hand over the defence of the country (House of Commons, 1950c). Instead, the British Foreign Secretary, Anthony Eden, in 1952 proposed what is known as

‘The Eden Proposal’, which called for the ECSC and the European Defence Community to be placed under the Council of Europe and function under an intergovernmental framework (Council of Europe, 1952). It favoured the formation of a free trade area instead of the common market proposed under the Schuman Plan. This proposal was rejected by the Six (Belgium, Luxembourg, the Netherlands, Federal Germany, France and Italy), who were already progressing on an agreement on the ECSC. With this development, Britain chose to withdraw from further negotiations and remained outside the European integration project for more than two decades.

Therefore, Britain’s failure to join the European integration project was a result of a combination of factors. It was sceptical towards the idea of a supranational institution and feared that such an institution would control the economy and security of Europe at the cost of national sovereignty. To Britain, national sovereignty is non-negotiable. Second, its reliance on the ‘special relationship’ with the US is closely linked to European economic reconstruction and security protection. So much is the importance of the US to the reconstruction of the European economy and security umbrella that Britain alone absorbed almost 25 per cent of the allocated Marshall Plan for Europe (Younger, 1964). As the division of Europe into East and West was evident, and the threat from the Soviet Union was real, so is the reliance on the US and NATO’s security umbrella (Younger, 1964). Third, the Commonwealth countries, as a part of Britain’s imperial identity and power, is important to Britain’s great power projection. Therefore, the demand from the Six members that Britain’s preferential trade agreement with the Commonwealth countries should be accommodated is an illustration of its hope of maintaining its influence in the international system (Le Monde, 1949).

These factors combined made Britain reluctant to integrate itself into the French federal idea of European integration, and by the end of 1956, it became clear that Britain was no longer interested and distanced itself from the European integration project. Its negotiation with the Six made no progress, and the Six members showed no willingness either to accept the British proposal or to make a climbdown from the progress already made towards the establishment of the common market. Therefore, six years after the establishment of the ECSC, the Six went ahead without Britain and signed the Treaty of Rome in 1957, establishing the European Economic Community (EEC). By the Treaty of Rome, the creation of a common market based on four fundamental freedoms: free movement of goods, people, services, and capital was achieved. With the signing of the Treaty of Rome, the first phase of the original Franco-German initiative project on European integration was completed, but with Britain missing.

Membership Application and the French Opposition

By the early 1960s, while the economies of the six members within the EEC grew, with their internal tariffs within the Community reducing between 40 and 50 per cent (Northedge, 1962, pp. 321-22), the British economy for the first time remained stagnant and faced a worst balance of payment in a decade (Brittan, 1969, p. 157). Its external trade with the Commonwealth diminished rapidly, with many of the Commonwealth countries diversifying their market beyond the UK and the US and into the Soviet Union and its satellite states. Similarly, by 1960, half of American investment was in Europe, with 41 per cent going to Britain (House of Commons, 1961). To Britain, it was increasingly clear that the EEC was

an emerging economic power. However, despite being outside the EEC, in 1960, Britain's trade with the EEC rose to 30 per cent (Godwin, 1972, p. 48). This is in contrast to its trade with the members of the European Free Trade Area (EFTA). Britain's trade with the EFTA rose to only 16 per cent in 1960 (Northedge, 1962, pp. 321-22), and went further down when a 15 per cent surcharge was imposed on imports to meet the demands of the 1964 economic crisis (Godwin, 1972, p. 48).

The impressive performance and strength of the EEC began to generate a lot of discussion within the British trading and industrial communities. It was in such a backdrop that the Conservative government of Harold Macmillan decided to apply to join the EEC in 1961. However, this application did not succeed. Following in the footsteps of the previous Conservative government, the second application to join the EEC was initiated by Harold Wilson's Labour government in 1967. Like the earlier attempt, the 1967 application faced the same fate of the French veto under Charles de Gaulle.

In both these attempts, Britain's application was motivated by its economic decline and the decline of its influence in world affairs. The application was an attempt to rescue Britain's falling economy. In particular, the second application received wide support from industry forums like the Confederation of British Industries, the TUC Economic Committee and the National Farmers' Union, who termed the application as being 'realistic and constructive' that will bring clear and progressive advantage to British industries (Godwin, 1972, p. 49).

President de Gaulle's opposition was based on his view of the differences between the continental European and British ideas of European integration. Between the French idea of a federal community as opposed to Britain's intergovernmental cooperation. General de Gaulle's opposition was also a consequence of the clash between France and the US. Britain's special relationship with the US was a cause of concern for de Gaulle, who believed that British membership in the EEC would not only weaken the French voice within Europe, but also that British loyalty would remain with the US. This fear was particularly amplified when General de Gaulle's conflict with the US-Britain axis over France's demand for a larger role in the NATO command structure erupted. In 1966, President De Gaulle announced France's withdrawal from NATO's integrated military command on account of the US and Britain's rejection of de Gaulle's proposal since 1958 for equal distribution of power in the military alliance (Naragunda 2024). In such circumstances, Britain's membership application was excluded twice, and it was not until the death of de Gaulle that Britain again applied and became a member of the European Community in 1973.

Britain in the European Community: An Uneasy Relationship

The complications of the early attempts to enter the EEC were finally overcome with the demise of Charles de Gaulle. His demise made Britain's third application go more smoothly than the previous two. Thus, in 1973, Britain joined the EEC, but the status of Britain's relationship with Europe after joining the EEC has remained a subject of intense debate.

When the Labour Party came to power in 1974, the main task of the government was to demand renegotiation of Britain's EEC membership, particularly on issues like budget, CAP and social reforms (Geddes, 2004, p. 75). Within the Labour Party, a division emerged between the pro-European and anti-European groups over Britain's membership of the

European Union. The pro-Europeans, like Roy Jenkins, supported a pro-market approach and Britain's integration into the EEC. The anti-Europeans, who were mostly comprised of anti-market and trade union groups, were suspicious of the impact of the EEC on Britain's parliamentary sovereignty, and the perception of the EEC as a 'capitalist club' that offers little to the common people (Geddes, 2004, p. 77). To settle the intra-party division and heal the cracks of a divided party, Harold Wilson agreed to a referendum to decide the demand for renegotiation with the EEC. A referendum on the future of Britain in the EEC was held on 5 June 1975, with a two-to-one majority in favour of staying in the EEC.

Thus, by the end of the 1970s, Britain's membership in the EEC began to show signs of distress. Britain's demand for supremacy of the national parliament, limitation on the role of the European Parliament, national power over economic policies, and reform of the EEC budget procedure are issues that dominated EEC-Britain relations throughout this period. Despite being in the EEC, the economic distress from 1976 to 1978/79 that Britain experienced marked the beginning of an awkward partnership between the EEC and Britain that continued till its exit in 2016.

Thatcher “No, No, No” to Europe

When Margaret Thatcher took office as the Prime Minister of the Conservative-led government in 1979, the relations between the EEC and Britain were marked by a distinct uneasiness owing to Britain's disillusionment with regard to its contribution to the EEC budget. The dispute between Britain's high net contribution to the EEC budget relative to what it received back is known as the British Budgetary Question (BBQ), and dominated the first term of Thatcher's tenure. The BBQ was central to budgetary allocation like VAT, CAP, fisheries and social fund, among others. As the second largest contributor to the EEC budget of over £ 1 billion a year, but with a third-lowest GDP per capita, Thatcher felt that Britain was racing to become the largest contributor, but with not much in return. Therefore, these issues were capitalised on by Thatcher and her party in their electoral campaign for their second term with a promise to control inflation at home, and demand a reform of the CAP, trade policies, fisheries policies, and limit Britain's budget contribution from the EEC (Nelsen and Stubb, 1994, p. 265). In this battle with the EEC, Thatcher was unwilling to accept any concession offered by the EC towards British demand for rebates, or that certain revenues were the EEC's 'own resources.' Instead, she continued to demand, and on more than one occasion, for the return of 'my' or 'our' money (BBC, 2013).

Despite the threat of Franco-German cooperation to isolate Britain from the process of European integration, Thatcher's disillusionment with the EEC did not end. While supporting the single market and foreign policy co-operation, she demanded better control of the EEC's spending not only on the CAP, but also on regional aid, while opposing institutional reforms like the strengthening of the European Parliament or Commission (Young, 2000, p. 130). The issue of institutional reforms was particularly sensitive to Thatcher's idea of European integration. Thus, when the Dooge Committee, which was established by the European Council in 1984 to look into EEC institutional reforms, presented its recommendation of linking the single market to institutional reforms for consideration in a new treaty, Thatcher refused to cooperate (Young, 2000, 140). Her refusal was based on her fear that institutional reforms, though necessary for harmonising the future of the single market,

would be detrimental to British sovereignty in terms of decision-making. It was only with the pressure from her cabinet colleagues, the industries, labour unions, and the growing Franco-German alliance that Thatcher changed her decision and agreed to attend the International Governmental Conference (IGC) on the negotiation of the draft of the Single European Act (SEA) in September 1985.

Thatcher's participation in the IGC ensured that the treaty of the Single European Act was adopted in 1987 and brought about a sea change in the functioning of the EEC and its institutions. However, this cooperation lasted only for some time. Thatcher again clashed with the EEC on the Jacques Delors Committee's Report on economic and monetary union. The report, presented in April 1989, among other proposals, called for closer convergence of Member States' economic and monetary policies. In particular, the Report suggested a three-stage plan to achieve a full Economic and Monetary Union (EMU). These include the liberalisation of capital movement, the establishment of an institutional framework for monetary decision-making, and the adoption of a single currency (Delors, 1989). To achieve this, the Reports proposed the establishment of the European Rate Mechanism (ERM) to strengthen monetary stability. Despite the pressure from her cabinet members, Thatcher rejected the Report out of the fear that Britain's membership in the ERM could invite greater speculation against the pound sterling and believed that Britain would do better to control its own economic destiny as far as possible (Young, 2000, p. 143). Moreover, as she had clearly laid down in her Burges Speech of 20 September 1988 (Thatcher, 1988), handing over of the country's monetary policy to a supranational body will only strengthen overregulation from Brussels and enhance the credibility of the European superstate while undermining the primacy of parliamentary sovereignty – all of which Thatcher had strong reservations on.

It was only on account of pressure from John Major, her chancellor of the exchequer, and Douglas Hurd, a pro-European, that Thatcher agreed to the ERM while still remaining opposed to the EMU. Britain finally joined the ERM on 5 October 1990, keeping an 'opt out' for itself from joining the EMU. However, contrary to the belief that the ERM would bring about stability in the economy, its membership proved to be too costly for the Pound's ERM parities, especially at a time when the economic consequences of German unification were increasing pressure on the Sterling emanating from the rising interest rates in Germany (Geddes, 2004, p. 85). With no respite to the sterling pound, and the government losing its grip on the economy, as the Conservative Party fared poorly in the 1989 European Parliament against the Labour Party (European Parliament, 1989), Thatcher was forced to resign by the party, with John Major finally taking over as the prime minister of Britain.

Re-Adjustment and Re-Alignment: The Difficult Road to Maastricht

As soon as he assumed leadership, John Major expressed his desire to place Britain at 'the very heart of Europe' and offered a conciliatory approach vis-à-vis the EEC. It was this very approach that his term in office was mostly remembered for, especially for his negotiations at the IGCs on the way towards the Maastricht Treaty, setting the course for the future of the EEC/European Union's economic and political integration. His conciliatory approach saved the day and enabled Britain to 'Opt out' from the Social Chapter of the future European Union, a right for the British Parliament to decide whether it would enter or not the third stage of the EMU when the single currency would be introduced; to incorporate the concept

of 'subsidiarity' in the functioning of certain sectoral areas closely linked to the heart of national sovereignty, and lastly, the future of intergovernmental co-operation in the areas of foreign, defence, and justice and home affairs which were to be incorporated later in the intergovernmental 'pillars' of the Maastricht treaty.

In the area of foreign, security and defence policy, Major indicated Britain's willingness to join the Common Foreign Security Policy, but made it clear that NATO would retain the defence capability for Europe. Thus, Britain's stance on NATO was mainly to prevent the Franco-German plan to set up an independent European Defence capability outside NATO. As a compromise to the Franco-German proposal for an independent European defence institution, the defunct Western European Union (WEU) was resurrected as an integral component that acts as a bridge to NATO. This arrangement meant that the WEU operational capability remained limited to the 'Petersberg Tasks', that is, restricting itself only to crisis management, peacekeeping, and humanitarian operations. However, on Britain's insistence, in other areas of European security, NATO remained a primary security organisation for Europe.

Notwithstanding these early victories, division within the Conservative Party still prevailed and became more evident after the party won the general elections in 1992. Within the Cabinet and its own MPs, a motion calling for a 'fresh start' on Europe was signed after Denmark failed to ratify the Maastricht Treaty. For the Eurosceptics within the party, the Danish failure to ratify the treaty indicated that it was impossible to achieve ratification from all member countries and that the Treaty was effectively dead (Young, 2000, p. 159).

It was, however, the event of 'Black Wednesday' that most shook the history of British integration into the European Community. On 16th September 1992, the day after the Bundesbank had lowered its interest rate by only a quarter of 1 per cent, the Pound Sterling collapsed, and the interest rate increased from 10 per cent to 12 per cent. Even the announcement of a 15 per cent increase in the interest rate failed to save the Pound, and Major announced that Britain had 'suspended' its membership of the ERM.

In a series of events, open rebellion against the government policy on negotiation of the Maastricht Treaty started from within the party. The government-sponsored motion on the social chapter on 22 July 1993 was defeated by eight votes when a few Conservative MPs, along with the opposition, voted against the resolution. The opposition from within the party against the government came out in the open in December 1994 when eight Eurosceptic party members had the Party Whip withdrawn from them to vote against the government on the single currency issue (Bradbury, 1996, p. 81). With these crises in mind, Major on September 1994 in Leiden reiterated Britain's preference for a Europe of sovereign nations and suggested that the process of integration was to be re-evaluated thus contradicting the calls by the Germans for a concerted push towards EMU and political union by the end of the century (Bradbury, 1996, p. 81; Major, 1994, p. 6-15).

Thus, when the Maastricht Treaty was adopted, it revealed Britain's reluctance towards deeper integration. Its decision to 'opt-out' of the European Union's EMU, the Schengen Agreement, and Justice and Home Affairs, and Social Chapter, reflected its unwillingness to engage completely in the process of European integration. This unwillingness has been in contrast to the French idea of European integration. Throughout the history of European

integration, France advocated for a politically integrated Europe with a strong emphasis on social protection. France's idea of the European Union during the negotiations and after the signing of the Maastricht Treaty is reflected in the vision of President François Mitterrand's regime. Mitterrand's idea of the European Union was based on his belief that the European Union is a Western European organisation with France at the centre (Troitiño et.al, 2017).

On the other hand, Britain preferred a market-based economic liberalism vis-à-vis European Union, with intergovernmentalism and individualism at the heart of European integration. Therefore, it is no surprise that in the debate over wider vs deeper integration, Britain prefers wider integration in the form of enlargement of EU membership and strengthening of the single European market, and opposes any attempt at deeper integration that would result in political and economic union, or threaten a state's sovereignty. These opposing philosophies towards European integration have resulted in recurring debates within British politics in terms of the relevance of its membership in the EU. With the referendum of 2016, Britain's place in the European Union was finally decided. With its exit, Britain's role in European integration came to an end.

Conclusion

Britain's relationship with Europe has been and continues to be a source of constant debate and speculation. Throughout European history, Britain always engaged cautiously with European affairs. For centuries, the British Isles, an island nation that was insulated from mainland Europe, remained aloof from continental affairs and evolved an unwritten constitution that placed the parliament at the centre of state sovereignty. Therefore, its reluctance to embrace the ambitious blueprints for greater EC integration is a reflection of this long history of a strong sense of national identity and parliamentary sovereignty.

Even when it's ready to play a constructive role in the continental balance of power, Britain has ensured that its role in the Post War Europe would strictly be on issues of security. This is perhaps because of its realisation that its insularity would be of no importance in the nuclear age and wholly transformed means and methods of warfare. It is therefore obvious that, unlike the Common Agricultural Policy (CAP) and budget contributions, Britain's chief priorities after joining the EC in 1973 were mostly on issues of political cooperation that were centred around the principles of intergovernmentalism. For example, in the late 1970s and early 80s, Britain's cooperation on foreign policy issues through the instrument of European Political Cooperation (EPC) resulted in a collective decision on the Middle East crisis. This kind of arrangement suited British foreign policy objectives because it offered scope for the national government to operate at an intergovernmental level rather than transfer decision-making to a supranational body.

But as the Franco-German axis continues to drive the process of integration deeper into a political and economic union, with Member States needing to part with sovereignty on decision-making in many areas, doubts began to appear in the British public perception of the European Union. This was exhibited during the negotiations towards the Maastricht Treaty and the European Union in the later years. When threatened with being left out alone, with France and Germany ready to collaborate towards integration, Britain reconciled selectively, as in the case of the Anglo-French St Malo Declaration of 1998. The result is cooperation, but with the demand for an 'opt-out' option within the treaty. With the Lisbon Treaty of

2009, Britain's commitment towards integrating itself fully into the European integration project drifted away much further. As the Lisbon Treaty envisaged a shift towards deeper integration and an increasing role for the European Union's institutions, Euroscepticism in Britain gained more strength. As the process of Europeanisation of national policies gains ground, so does the call to bring back state sovereignty in decision-making. This perennial debate that dates back to the post-war period was finally settled in 2016 when Britain chose to leave the European Union. Therefore, in the history of Britain and European unity, Britain's relations with Europe is best understood by locating the former's geography, history, culture and its philosophy towards the state as an actor in the international system.

References

1. Bradbury, J. (1996). *The UK in Europe: An awkward or accommodating partner?* In R. Bideleux & R. Taylor (Eds.), *European integration and disintegration: East and West* (pp. 123–145). Routledge.
2. British Broadcasting Corporation. (2013, October 13). *Thatcher and her tussles with Europe*. BBC News. <https://www.bbc.com/news/uk-politics-11598879>
3. Brittan, S. (1969). *Steering the economy: The role of the Treasury*. Secker and Warburg.
4. Churchill, W. (1946, September 19). *Speech delivered at the University of Zurich*. Council of Europe. <https://rm.coe.int/html/16806981f3>
5. Council of Europe. (1952, March 19). *Statement by the Secretary of State for Foreign Affairs of the United Kingdom at the Tenth Meeting of the Committee of Ministers* [Archives]. Historical archives of the Council of Europe, Strasbourg. <https://rm.coe.int/archives>
6. Delors, J. (1989, April 17). *Report on economic and monetary union in the European Community* (Delors Report). Committee for the Study of Economic and Monetary Union. https://aei.pitt.edu/1007/1/monetary_delors.pdf
7. European Parliament. (1989). *European Election 1989-United Kingdom*. European Parliament. <https://results.elections.europa.eu/en/national-results/united-kingdom/great-britain-electoral-college/1989-1994/constitutive-session/>
8. European Union. (n.d.). *The Schuman Declaration (1950)*. https://european-union.europa.eu/principles-countries-history/history-eu/1945-59/schuman-declaration-may-1950_en
9. Geddes, A. (2004). *The European Union and British politics*. Palgrave.
10. Godwin, G. (1972). *Britain's foreign policy since 1945: The long odyssey to Europe*. In M. Leifer (Ed.), *Constraints and adjustments in British foreign policy* (pp. 56-78). George Allen & Unwin.
11. House of Commons. (1950a). *United Kingdom memorandum of 27th May 1950 regarding French proposals for the Western European Coal, Iron and Steel Industries* (Cmd. 7970). His Majesty's Stationery Office.
12. House of Commons. (1950b). *French memorandum of 30 May 1950, Anglo-French discussions regarding French proposals for the Western European Coal, Iron and Steel Industries* (Cmd. 7970). The National Archives of the United Kingdom.
13. House of Commons. (1950c). *Parliamentary debates* (Vol. 480, H.C. Deb. 5s. Col. 1408). Hansard.

14. House of Commons. (1961). *Parliamentary debates* (Vol. 640, H.C. Deb. 5s. Col. 1388). Hansard. http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk_politics/2318963.stm
15. Labour Party. (1950). *Report of the 49th Annual Conference of the Labour Party*. Margate, September.
16. Le Monde. (1949, December 24). *Grande-Bretagne, Europe et Commonwealth*. Le Monde, 6e année, 1528.
17. Major, J. (1994). *Europe: A future that works* [Speech]. <https://www.margaretthatcher.org/document%2F107332>
18. Naragunda, N. (2024). *French approach towards North Atlantic Treaty Organisation, 1966 to 2020*, Ph.D Thesis submitted to Jawaharlal Nehru University, New Delhi.
19. Nelsen, B., & Stubb, A. (Eds.). (1994). *The European Union: Readings on theory and practice of European integration*. Lynne Reinner Publishers.
20. Northedge, F. (1962). *British foreign policy*. George Allen and Unwin.
21. Thatcher, M. (1988, September 20). *Speech to the College of Europe* (“The Bruges Speech”). Margaret Thatcher Foundation. <https://www.margaretthatcher.org/document%2F107332>
22. Troitiño, David Ramiro, et al. “Mitterrand and the Great European Design—From the Cold War to the European Union” *TalTech Journal of European Studies*, vol. 7, no. 2, Tallinn University of Technology, 2017, pp. 132-147. <https://doi.org/10.1515/bjes-2017-0013>
23. Young, J. (2000). *Britain and European unity, 1945–1999* (2nd ed.). Macmillan.
24. Younger, K. (1964). *Changing perspectives in British foreign policy*. Royal Institute of International Affairs.

Faire le Pont Entre les Cultures : Techniques de Traduction Pour un Marketing Touristique Plus Efficace

Kshama D. Dharwadkar & Anuradha Wagle

Résumé

Dans un monde de plus en plus interconnecté, l'industrie du tourisme doit relever le défi d'une communication efficace avec des publics divers. Cet article examine le rôle de la traduction dans le domaine du tourisme, en se concentrant sur les stratégies de promotion interculturelle. Le tourisme étant un moteur essentiel de la croissance économique, des traductions précises et culturellement adaptées sont vitales pour attirer les voyageurs potentiels. Nous identifions diverses stratégies de traduction, notamment la localisation, la transcréation et l'adaptation culturelle, qui garantissent que le matériel promotionnel trouve un écho auprès des marchés cibles (Baker, 2011 ; Chiappe & Orozco, 2017).

La localisation consiste à adapter le contenu aux préférences linguistiques et culturelles de publics spécifiques, tandis que la transcréation va plus loin en réimaginant le contenu pour évoquer des réponses émotionnelles similaires dans de différentes cultures (Saldanha & O'Brien, 2014). Cette distinction est cruciale car elle souligne la nécessité d'une approche nuancée de la traduction, où la simple précision linguistique s'avère insuffisante. Des études de cas portant sur diverses destinations touristiques illustrent comment des stratégies de traduction efficaces améliorent la perception de la marque et l'engagement des clients, ce qui se traduit par une augmentation du nombre de visiteurs et de leur satisfaction.

En outre, nous explorons les défis communs à la traduction de documents touristiques, tels que les expressions idiomatiques, les références culturelles et les différents styles de communication, qui peuvent entraver une promotion interculturelle efficace (Venuti, 2012). Pour répondre à ces défis, nous proposons des bonnes pratiques aux acteurs du tourisme, notamment la collaboration avec des traducteurs professionnels et des consultants culturels, la réalisation d'études de marché pour comprendre les préférences du public et le recours à des tests itératifs des documents traduits.

Nos conclusions soulignent que la traduction stratégique est non seulement une nécessité fonctionnelle, mais, d'une manière importante, une composante essentielle du marketing touristique durable. En favorisant la compréhension interculturelle et l'inclusion, les entités touristiques peuvent améliorer leur portée globale et contribuer à un monde plus interconnecté.

Mots-clés : traduction, tourisme, marketing, localisation.

Introduction

À l'ère de la mondialisation, l'industrie du tourisme est devenue un facteur important de développement économique et d'échanges culturels. Cependant, la diversité des populations touristiques présente un défi majeur en matière de communication comme les barrières

linguistiques et les différences culturelles sont susceptibles d'entraver une promotion efficace. La traduction joue un rôle central dans la médiation de ces différences et dans la résonance des messages touristiques à travers les cultures (Baker, 2011). Cet article étudie le rôle des stratégies de traduction telles que la localisation, la transcréation et l'équivalence culturelle dans l'élaboration du marketing touristique. Nous étudions comment la traduction stratégique facilite non seulement la compréhension, mais renforce également le lien émotionnel et la fidélité à la marque chez les voyageurs internationaux.

L'interaction entre la langue et le tourisme

Le tourisme est fondamentalement une activité interculturelle, qui implique le franchissement de frontières spatiales, linguistiques et culturelles. Le discours touristique ne se limite pas à transmettre des informations factuelles ; il construit également des mythes, légendes fantastiques, des identités et des valeurs culturelles/ sociétales. La traduction de ce type de discours exige donc un équilibre délicat entre la précision linguistique et l'adéquation culturelle.

Le tourisme en tant que pratique interculturelle

L'expérience touristique est essentiellement une pratique transculturelle qui facilite les rencontres entre divers systèmes linguistiques, culturels et sociaux. Lorsque les cultures francophone et anglophone interagissent par le biais du tourisme, elles échangent non seulement des avantages économiques, mais s'engagent également dans des négociations symboliques qui façonnent les perceptions et les identités. Selon Dann (2001) les touristes français qui se rendent dans les pays anglophones apportent souvent avec eux des normes culturelles ethnocentriques, telles que l'importance accordée à la gastronomie, à l'art de vivre et à l'appréciation du patrimoine, qui contrastent avec les pratiques plus informelles et axées sur la consommation observées dans de nombreuses destinations anglophones (Dann, 2001). Selon MacCannell, inversement, les touristes anglophones qui visitent les régions francophones se heurtent souvent à une barrière linguistique et culturelle qui résulte en une révision de leurs attentes, nécessitant l'adaptation et la compétence interculturelle. Ces interactions (?) aident à déconstruire les stéréotypes et contribuent à une compréhension plus nuancée de la diversité culturelle (MacCannell, 1999).

Pym soutient que le rôle de la langue est particulièrement important dans cette dynamique interculturelle. Dans les contextes touristiques français, par exemple, la signalisation multilingue, les brochures et les visites guidées en anglais reflètent un effort pour accueillir les visiteurs anglophones tout en maintenant une voix culturelle distincte. De même, les services touristiques anglophones tendent souvent à adapter leurs offres aux touristes français en traduisant leurs documents et en adoptant une communication sensible à la culture, parfois avec plus ou moins de succès (Pym, 2010). Ce processus de négociation souligne la nécessité de médiateurs compétents sur le plan culturel, tels que les traducteurs, les guides touristiques et les professionnels de l'hôtellerie, capables de combler les lacunes en matière de communication et d'améliorer la compréhension mutuelle. Ainsi, le tourisme devient un lieu d'échange translinguistique et transculturel, révélant à la fois les défis et les opportunités inhérents à la mobilité mondiale.

Stratégies de traduction dans le domaine du tourisme

La traduction dans le domaine du tourisme ne se limite pas à l'exactitude de la parole écrite. Elle implique la réinterprétation du contenu en tenant compte des spécificités culturelles. Les stratégies clés comprennent la localisation, la transcréation et l'adaptation culturelle, chacune offrant une piste unique pour aligner les messages marketing sur les attentes du public cible.

La localisation

Pym affirme que la localisation dans le marketing touristique implique l'adaptation du contenu non seulement par la traduction, mais également par l'alignement culturel, linguistique et contextuel sur les attentes du public cible. Dans les sphères touristiques française et anglaise, la localisation garantit que les messages marketing résonnent avec les valeurs culturelles, les expressions idiomatiques et les préférences esthétiques locales. Par exemple, alors que les documents touristiques français mettent l'accent sur le « patrimoine » et utilisent des registres linguistiques formels qui font appel au sens de l'histoire et à la fierté nationale, les contenus en langue anglaise privilégient souvent un ton plus décontracté et expérientiel, mettant en avant « l'aventure » ou « l'authenticité » (Pym, 2010). Nobs dans sa recherche note qu'une campagne sur les vignobles en France pourrait mettre l'accent sur le terroir et les systèmes d'appellation, alors qu'en anglais, l'accent serait mis plutôt sur les expériences de dégustation de vin ou les escapades pittoresques à la campagne. Ces choix reflètent non seulement des choix linguistiques, mais aussi un repositionnement stratégique pour s'adapter à des imaginaires culturels distincts (Nobs, 2006).

Ces ajustements garantissent la pertinence et l'engagement émotionnel avec le public (Esselink, 2000) comme une localisation incorrecte est susceptible de résulter en des faux pas culturels ou à une efficacité réduite des campagnes publicitaires. Ainsi, sur le marché concurrentiel du tourisme mondial, la localisation n'est pas simplement un processus supplémentaire, mais un outil stratégique central pour instaurer la confiance et l'attrait au-delà des clivages linguistiques et culturels.

La transcréation

La transcréation va au-delà de la traduction en réimaginant le contenu pour produire le même impact émotionnel dans une autre culture. Saldanha & O'Brien cite la transformation du slogan « *Incredible India* » en « Incroyable Inde », tout en conservant le ton évocateur de l'original. Cela nécessite non seulement des compétences linguistiques, mais aussi une écriture créative et une connaissance de la culture, et implique souvent une collaboration entre les traducteurs et les spécialistes du marketing (Saldanha & O'Brien, 2014).

La transcréation joue un rôle essentiel dans le marketing touristique, en particulier lorsqu'il s'agit de promouvoir des destinations au-delà des frontières linguistiques et culturelles, par exemple entre les publics français et anglais. Contrairement à la traduction littérale, la transcréation adapte non seulement les mots, mais aussi l'essence culturelle, l'attrait émotionnel et le ton persuasif d'un message pour qu'il trouve un écho auprès du public cible. Pedersen donne l'exemple d'un slogan de campagne français de « *La vie est belle en Provence* » qui pourrait être réécrit en anglais sous la forme de « Discover the Joys of

Provence » au lieu d’être traduit littéralement, dans le but d’évoquer une réponse émotionnelle et culturelle identique. Ce processus permet de s’assurer que les valeurs et l’imagerie propres à la culture d’origine sont effectivement transmises dans la langue cible, tout en évitant les inexactitudes culturelles et en garantissant l’attrait du marché (Pedersen, 2014). D’après Katan (2016) dans le domaine du tourisme, où l’engagement émotionnel est essentiel, la transcréation permet de créer des récits culturellement immersifs qui attirent et retiennent l’attention des publics internationaux.

Aux yeux de Schäffner (2012) la transcréation évite les pièges de la traduction littérale, ce qui permet au marketing touristique de conserver son pouvoir de persuasion tout en s’adaptant aux sensibilités culturelles. Ainsi, la transcréation n’est pas seulement une tâche linguistique, mais un outil stratégique pour la communication interculturelle dans le secteur du tourisme.

Équivalence culturelle

L’équivalence culturelle dans le marketing touristique fait référence à la stratégie d’adaptation du contenu promotionnel de manière à préserver le sens, l’attrait et la résonance émotionnelle désirés du point de vue culturel. Dans le contexte du français et de l’anglais, l’équivalence culturelle est particulièrement cruciale en raison des différences de valeurs, d’humour, de symbolisme et d’expressions idiomatiques. Par exemple, alors qu’une campagne française met l’accent sur « le patrimoine et l’art de vivre », la version anglaise équivalente pourrait mettre l’accent sur « *history and lifestyle experiences* », ce qui correspond davantage aux attentes des touristes anglophones sans reprendre directement la formulation française. Cette stratégie permet de conserver le pouvoir de persuasion de l’original tout en garantissant la pertinence et la relativité pour le public cible (Nida, 1964 ; House, 2015). Elle permet également d’éviter les erreurs d’interprétation qui pourraient résulter d’une traduction littérale, laquelle ne tient pas souvent compte des connotations culturelles et des normes sociales.

Dans la pratique, les spécialistes du marketing touristique s’appuient sur l’équivalence culturelle pour combler les écarts de perception et de systèmes de valeurs entre les touristes francophones et anglophones. De même, l’utilisation d’un langage formel ou poétique dans les textes de marketing français est souvent rendue sur un ton plus accessible et informel en anglais pour s’aligner sur les styles de communication anglophones. Hieke (2011) dit que ces ajustements illustrent la nécessité de disposer non seulement d’une expertise linguistique, mais aussi d’une intelligence culturelle pour produire un contenu marketing efficace.

Les défis de la traduction touristique

La traduction touristique présente un ensemble unique de défis en raison de sa double fonction de communication informative et persuasive. En traduisant du français à l’anglais ou vice versa, les traducteurs doivent soigneusement équilibrer la fidélité au message original et l’adaptation aux attentes culturelles du public cible. Cappelli observe que, les textes touristiques français emploient souvent un langage élégant, poétique ou formel pour évoquer un sentiment de patrimoine et de prestige - des éléments qui peuvent ne pas trouver d’écho auprès des touristes anglophones, qui privilégient généralement la franchise, la simplicité et le langage expérientiel (Cappelli, 2006). Les traductions littérales de ce type

de contenu risquent de paraître trop grandioses voire maladroites en anglais (), et donc sont susceptibles de ne pas intéresser le public visé. Le défi du traducteur consiste à préserver l'attrait émotionnel et esthétique du texte tout en le rendant accessible et attrayant pour un lectorat culturellement distinct.

La présence de références culturelles spécifiques, d'expressions idiomatiques et de concepts intraduisibles dans le discours touristique constitue une autre difficulté de taille. Des termes français tels que *terroir*, *art de vivre* ou *banlieue historique* comportent des nuances culturelles et sociales qui n'ont pas forcément d'équivalents directs en anglais. Katan observe que la restitution de ces termes nécessite une combinaison de transcréation, d'adaptation culturelle et parfois de notes de bas de page ou de gloses, ce qui peut interrompre le flux ? de matériel de marketing (Katan, 2016). En outre, l'humour et les jeux de mots, - courants dans les slogans touristiques, sont notoirement difficiles à traduire. Un jeu de mots français basé sur la polysémie peut perdre son impact de double sens en anglais, à moins qu'un équivalent culturellement pertinent ne soit conçu. Cette stratégie nécessite non seulement des compétences linguistiques, mais aussi une grande sensibilité interculturelle et la créativité de la part du traducteur (Schäffner, 2001).

En outre, le rôle croissant de la traduction automatique et de l'automatisation des contenus multilingues dans le secteur du tourisme ajoute une nouvelle couche de complexité. Si les outils numériques tels que Google Translate offrent rapidité et accessibilité, ils négligent souvent les nuances culturelles et les éléments stylistiques essentiels au discours touristique (Pym, 2010). Il peut en résulter des traductions maladroites, voire trompeuses, qui nuisent à la crédibilité des prestataires touristiques. Dans les contextes touristiques franco-anglais, en particulier lorsque le prestige culturel et l'identité nationale sont en jeu, une mauvaise traduction peut renforcer les stéréotypes ou déformer les valeurs locales. Par conséquent, les traducteurs humains possédant une expertise culturelle et sectorielle restent indispensables pour garantir que les textes touristiques ne sont pas seulement traduits avec précision, mais qu'ils sont culturellement attrayants et pertinents pour le marché.

Obstacles linguistiques et culturelles

Les barrières linguistiques et culturelles dans la traduction touristique posent des défis importants, en particulier dans la paire de langues français-anglais, où les différences de syntaxe, de sémantique et de conventions discursives sont prononcées.

Les barrières culturelles compliquent davantage la traduction dans le domaine du tourisme, car elles ne concernent pas seulement la langue, mais aussi des valeurs, des symboles et des traditions profondément ancrés. Les textes touristiques français font souvent référence à des concepts culturellement spécifiques, Ballard note que ces concepts n'ont souvent pas d'équivalents exacts en anglais et nécessitent une transcréation ou une adaptation explicative pour les rendre accessibles et significatifs pour des publics non français (Ballard, 2017). De même, les textes en anglais destinés aux touristes français doivent tenir compte des attentes culturelles en matière de politesse, de formalité et de sensibilité historique. Ce besoin d'équivalence culturelle est crucial pour éviter les erreurs d'interprétation et garantir une communication respectueuse et engageante (House, 2015).

En outre, les barrières linguistiques et culturelles s'entrecroisent dans des domaines tels que l'humour, les métaphores et les expressions idiomatiques, qui sont courantes dans le

discours touristique mais rarement transférables sans perte ou distorsion. Un jeu de mots dans un slogan anglais tel que « Wine not visit Bordeaux ? » peut perdre tout son sens lorsqu'il est traduit en français, ce qui oblige le traducteur à inventer une alternative culturellement appropriée qui suscite une réponse similaire.

Différences de style de communication

Les différences de style de communication entre le français et l'anglais jouent un rôle crucial dans la manière dont les messages sont interprétés, en particulier dans des domaines interculturels tels que le tourisme, la traduction et le marketing. La communication française est souvent caractérisée par la formalité, l'indirect et une approche rhétorique structurée, influencée par une tradition cartésienne qui valorise la logique, la hiérarchie et l'élaboration (Carroll, 1988). En revanche, l'anglais - en particulier dans les cultures anglo-saxonnes telles que le Royaume-Uni, les États-Unis et le Canada - privilégie un style plus informel, direct et axé sur les résultats.

Katan remarque que les stratégies de politesse diffèrent considérablement : Le français privilégie les modes d'adresse formels et le conditionnel pour les invitations (« *Nous vous invitons à découvrir...* »), tandis que l'anglais utilise couramment des formes impératives et inclusives (« Come and explore... »), qui, si elles sont traduites directement, peuvent sembler impolies ou trop affirmatives (Katan, 2016). Pour surmonter ces obstacles, il faut combiner les compétences linguistiques, les connaissances culturelles et la perspicacité marketing, ce qui souligne le rôle du traducteur en tant que médiateur interculturel dans l'industrie du tourisme.

Dans la communication interpersonnelle, les anglophones ont tendance à privilégier la clarté, la brièveté et un style de communication peu contextuel, où le sens est rendu explicite par les mots. La communication française, en revanche, est plus contextuelle : la signification repose souvent sur des connaissances culturelles partagées, des formulations nuancées et une étiquette formelle (Hall, 1976). Par exemple, l'utilisation de *vous* versus *tu* en français nécessite une prise en compte minutieuse des rôles sociaux et des relations, alors que l'anglais s'appuie sur un « you » universel, éliminant ainsi ce niveau de distinction. Cette divergence peut conduire à des malentendus ou à des tonalités involontaires dans la traduction si les normes de communication ne sont pas respectées. Un impératif anglais direct tel que « Book now ! » peut sembler trop agressif lorsqu'il est traduit en français, alors qu'une structure conditionnelle ou subjonctive telle que « *N'hésitez pas à réserver* » serait plus appropriée culturellement et plus polie.

Ces contrastes stylistiques ont des implications pratiques en matière de traduction et de marketing interculturel. Comprendre ces différences de style de communication permet d'obtenir des traductions plus efficaces et culturellement pertinentes dans le secteur du tourisme.

Contraintes liées aux ressources

Pym note que les contraintes de ressources affectent considérablement la qualité et la portée des traductions touristiques, en particulier dans les contextes français-anglais où la précision, les nuances culturelles et l'attrait persuasif sont essentiels. De nombreuses

entreprises touristiques, en particulier les petites et moyennes entreprises, n'ont souvent pas les ressources financières et humaines nécessaires pour investir dans des services de traduction ou de transcréation professionnels. Par conséquent, elles peuvent avoir recours à des outils de traduction automatique ou à du personnel bilingue sans formation spécialisée, ce qui entraîne des erreurs, une perte de nuances et des messages culturellement inappropriés (Pym, 2010). Par exemple, une brochure touristique française mal traduite à l'aide d'une traduction littérale ou automatique peut rendre « séjour inoubliable » par « unforgettable stay », ce qui est techniquement correct mais peut ne pas avoir la résonance émotionnelle positive et la pertinence contextuelle qu'un équivalent anglais professionnellement rédigé comme « a trip to remember » (un voyage inoubliable) fournirait.

La pénurie de traducteurs qualifiés, spécialisés dans le tourisme et maîtrisant aussi bien le français que l'anglais, contribue également au problème. La traduction dans le secteur du tourisme exige plus que des compétences linguistiques : elle requiert une sensibilité culturelle, une connaissance de la terminologie propre à la destination et une compréhension des stratégies de marketing. Cependant, les possibilités de formation pour ces spécialisations restent limitées dans de nombreuses régions, en particulier dans les zones non urbaines ou les destinations touristiques en développement (Gambier, 2009). Ce manque de compétences conduit souvent à l'utilisation d'une terminologie générique ou incohérente, ce qui nuit aux efforts de promotion de l'image de marque des campagnes touristiques. En outre, dans les pays multilingues comme le Canada ou la Suisse, où le français et l'anglais sont les deux langues officielles, l'allocation des ressources pour un contenu équilibré et de haute qualité dans les deux langues peut peser sur les budgets et le personnel, ce qui affecte la cohérence du matériel promotionnel.

Schäffner remarque dans sa recherche que Le temps est une autre ressource critique qui manque souvent. Le contenu touristique est fréquemment mis à jour en raison des promotions saisonnières, de l'évolution des directives de voyage et des préférences dynamiques des clients. La pression exercée pour publier rapidement peut conduire à des traductions bâclées ou incomplètes, en particulier lorsqu'il s'agit de cibler des marchés francophones et anglophones. Cette urgence laisse peu de place à une relecture rigoureuse ou à une adaptation culturelle, ce qui augmente le risque de mauvaise communication et nuit à la crédibilité de la marque (Schäffner, 2012). En outre, le manque d'investissement dans les outils de mémoire de traduction, les glossaires ou les systèmes de gestion de contenu multilingue nuit à la cohérence et à l'efficacité entre les langues. Pour remédier à ces contraintes de ressources, il faut que les institutions reconnaissent la traduction comme une fonction stratégique du marketing touristique, et qu'elles investissent de manière ciblée dans les outils, la formation et le personnel.

Meilleures pratiques pour les acteurs du tourisme

Les bonnes pratiques pour les acteurs du tourisme - tels que les gestionnaires de destination, les agences de voyage, les institutions culturelles et les prestataires de services d'accueil - sont essentielles pour assurer une communication interculturelle efficace, en particulier entre les touristes francophones et anglophones. L'une des pratiques clés est l'utilisation de services professionnels de traduction et de transcréation pour adapter le contenu marketing et les documents d'information. Plutôt que de s'en remettre uniquement à la traduction littérale,

les parties prenantes doivent investir dans des versions linguistiquement et culturellement adaptées qui répondent aux attentes émotionnelles et expérientielles du public cible (Katan, 2016).

Une autre bonne pratique importante est la formation du personnel à la communication interculturelle et aux compétences multilingues de base. Les professionnels du tourisme qui interagissent directement avec les voyageurs – tels que le personnel hôtelier, les guides touristiques et les agents du service clientèle – doivent être dotés non seulement d’outils linguistiques, mais aussi d’une sensibilité culturelle afin de mieux servir une clientèle diversifiée. Selon Gambier Dans les destinations bilingues ou multilingues telles que certaines régions de France, du Canada ou des Caraïbes, la capacité à passer du français à l’anglais tout en conservant un ton culturel approprié est un atout précieux (Gambier, 2009). Encourager les employés à apprendre des expressions courantes, à comprendre les normes de politesse et à reconnaître les tabous culturels améliore l’expérience touristique et donne une image positive de la destination.

Enfin, la mise en œuvre de stratégies de communication numérique et imprimée inclusives est cruciale. Les acteurs du tourisme doivent veiller à ce que les sites web, les brochures, la signalisation et les audioguides soient disponibles en français et en anglais, avec la même qualité et les mêmes normes de conception. Cela inclut l’utilisation de visuels localisés, d’expressions idiomatiques et de références culturellement pertinentes dans les deux langues. En outre, les commentaires des utilisateurs doivent être recueillis en français et en anglais afin d’améliorer continuellement les services et les outils de communication (Pym, 2010). En donnant la priorité à ces pratiques multilingues et multiculturelles sur le site, les acteurs du tourisme favorisent non seulement l’accessibilité et l’inclusion, mais renforcent également la réputation internationale de leurs destinations.

Conclusion

Au terme de cette réflexion, il apparaît clairement que la traduction dans le domaine du tourisme ne saurait être réduite à un simple exercice de transposition linguistique. Elle constitue au contraire une **pratique stratégique, culturelle et médiatrice**, située au cœur des dynamiques de communication interculturelle et de marketing territorial. Dans un contexte de mondialisation accrue et de mobilité touristique internationale, la manière dont une destination est traduite, racontée et mise en discours influence directement sa perception, son attractivité et son capital symbolique auprès des publics étrangers.

L’analyse menée dans cet article a montré que des approches telles que la **localisation**, la **transcréation** et l’**équivalence culturelle** permettent de dépasser les limites de la traduction littérale en intégrant les dimensions émotionnelles, culturelles et pragmatiques du discours touristique. Ces stratégies contribuent non seulement à une meilleure intelligibilité des messages, mais aussi à la création d’une expérience discursive cohérente avec les attentes, les imaginaires et les valeurs du public cible. Ainsi, traduire le tourisme revient à négocier des identités culturelles, à reconstruire des récits et à adapter des représentations sans en trahir l’essence.

Par ailleurs, les défis identifiés – qu’ils soient linguistiques, stylistiques, culturels ou liés aux contraintes de ressources – soulignent le rôle fondamental du traducteur en tant que **médiateur**

interculturel. Face à l'essor des outils de traduction automatique et à la standardisation croissante des contenus numériques, l'intervention humaine demeure indispensable pour préserver la nuance, l'authenticité et la crédibilité des discours touristiques. Une traduction inadéquate peut non seulement nuire à l'image d'une destination, mais aussi renforcer des stéréotypes culturels ou engendrer des malentendus interculturels préjudiciables.

Dans cette perspective, la traduction apparaît comme un **levier central du marketing touristique durable**. En favorisant l'inclusion linguistique, le respect des différences culturelles et la valorisation des patrimoines locaux, elle contribue à un tourisme plus éthique, plus responsable et plus équitable. Les acteurs du secteur touristique – institutions, agences, professionnels de l'hôtellerie et décideurs – gagneraient ainsi à considérer la traduction non comme un coût secondaire, mais comme un investissement stratégique à long terme.

Enfin, cette étude ouvre des pistes de réflexion pour de futures recherches, notamment sur l'intégration des technologies de traduction assistée dans le marketing touristique, sur la formation spécialisée des traducteurs dans le domaine du tourisme, ou encore sur l'analyse comparative de pratiques traductives dans des contextes multilingues spécifiques. En définitive, « faire le pont entre les cultures » par la traduction ne relève pas seulement d'un impératif communicationnel, mais participe pleinement à la construction d'un tourisme mondial fondé sur le dialogue, la compréhension mutuelle et le respect de l'altérité.

Références

1. Ballard, M. (2017). *La traduction touristique: enjeux et pratiques*. Presses Universitaires du Septentrion.
2. Cronin, M. (2006). *Translation and Globalization*. Routledge.
3. Munar, A. M., & Jamal, T. (2012). Tourism Ethics and Globalization. *Journal of Business Ethics*, 111(3), 335–346.
4. Gambier, Y. (2009). *Challenges in Translation Research*. John Benjamins.
5. Katan, D. (2016). *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (2nd ed.). Routledge.
6. Pym, A. (2010). *Exploring Translation Theories*. Routledge.
7. Gambier, Y. (2009). *Challenges in Translation Research*. Benjamins Translation Library, 79, 1–14.
8. Pym, A. (2010). *Exploring Translation Theories*. Routledge.
9. Schäffner, C. (2012). Rethinking Transcreation and Adaptation in the Context of Multilingual Communication. *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, 20(4), 411–421.
10. Carroll, R. T. (1988). *Cultural Misunderstandings: The French-American Experience*. University of Chicago Press.
11. Gentzler, E. (2008). *Translation and Identity in the Americas: New Directions in Translation Theory*. Routledge.
12. Hall, E. T. (1976). *Beyond Culture*. Anchor Books.

13. Ballard, M. (2017). *La traduction touristique: enjeux et pratiques*. Presses Universitaires du Septentrion.
14. House, J. (2015). *Translation Quality Assessment: Past and Present*. Routledge.
15. Katan, D. (2016). *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (2nd ed.). Routledge.
16. Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1995). *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. John Benjamins.
17. Ballard, M. (2017). *La traduction touristique: enjeux et pratiques*. Presses Universitaires du Septentrion.
18. House, J. (2015). *Translation Quality Assessment: Past and Present*. Routledge.
19. Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1995). *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. John Benjamins.
20. Cappelli, G. (2006). *Sun, Sea, Sex, and the Unspoiled Countryside: How the English Language Makes Tourists Out of Readers*. Pari Publishing.
21. Katan, D. (2016). *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (2nd ed.). Routledge.
22. Pym, A. (2010). *Exploring Translation Theories*. Routledge.
23. Schäffner, C. (2001). Translation and Intercultural Communication: Similarities and Differences. *Studies in Communication Sciences*, 1(1), 51–67.
24. House, J. (2015). *Translation Quality Assessment: Past and Present*. Routledge.
25. Hieke, A. (2011). Tourism Texts as Multilingual Products: A Cognitive Linguistic Perspective on Translation and Cultural Equivalence. In *Applied Linguistics and the Global Economy* (pp. 87–104).
26. Nida, E. A. (1964). *Toward a Science of Translating*. Brill.
27. Katan, D. (2016). *Translating Cultures: An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (2nd ed.). Routledge.
28. Pedersen, D. (2014). Transcreation as a Way of Promoting Cultural Understanding in Global Marketing. *Journal of Specialized Translation*, 21, 104–116.
29. Schäffner, C. (2012). Rethinking Transcreation and Adaptation in the Context of Multilingual Communication. *Perspectives: Studies in Translation Theory and Practice*, 20(4), 411–421.
30. Dann, G. M. S. (2001). *Tourist as a Metaphor of the Social World*. CABI Publishing.
31. MacCannell, D. (1999). *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. University of California Press.
32. Pym, A. (2010). *Exploring Translation Theories*. Routledge.
33. Esselink, B. (2000). *A Practical Guide to Localization*. Amsterdam: John Benjamins.
34. Nobs, M. L. (2006). *La traduction publicitaire: perspectives linguistiques et culturelles*. Berne: Peter Lang.

Humanity as the Other: A Posthumanist Critique of the Surrealist Dystopias of René Laloux in *La Planète sauvage* and *Gandahar: Les Années-lumière*

K. Sripad Bhat & Nafisa Oliveira

Abstract

The theories of posthumanism and transhumanism have gained a lot of traction in recent years. The crux of posthumanism is that scientific discoveries and evolution can change the very definition of what it is to be human. Various speculative scenarios in literature and media have acted as catalysts for the popularity of this field. Moreover, due to the development in information technology, social media, artificial intelligence, genetic engineering, et cetera, the changing social reality makes it essential to comprehend the moral, normative, ethical, and legal issues arising from such alterations. In this regard, the current article seeks to revisit the former century and explore two animated films in particular. René Laloux's dystopias in his animations *La Planète sauvage* (1973) and *Gandahar* (1987) have become cult classics, occupying a niche for their ability to combine surrealist aesthetics with metaphysical inquiry. This paper examines the manner in which these works raise posthumanist concerns through allegory, particularly in their representation of otherness, power dynamics, ecological interdependence, and biopolitical control. The paper argues that by hypothesising worlds where identity is displaced and restructured through interactions with nonhuman life, technology and time travel, Laloux destabilises anthropocentric claims. By means of visual analysis the study indicates how Laloux's imagination foreshadowed contemporary issues surrounding ecology, bioethics, and the challenges of coexistence. *La Planète sauvage* and *Gandahar* invite viewers to reconsider agency, responsibility, and survival in an interconnected posthuman world.

Key Terms: Biopunk; Dystopia; Otherness; Posthumanism; Surrealism

Introduction

Homo sapiens have considered themselves to be superior to other beings for centuries. The dominant species causing the others to be marginalised, exploited, and at times even made extinct. Humans have largely depended on an amalgamation of physical and intellectual strength to do so. However, time alone can test just how long this hierarchy will stand firm. Recent changes have challenged the very definition of what it means to be human. If defining human itself becomes a complex philosophical concern it remains to be seen if the status of homo sapiens at the apex will be retained. These changes have surfaced mainly through the advancement of technology in the 21st century. As the lines between man and machine, natural and artificial, real and virtual, are slowly blurred, addressing posthumanism becomes inevitable.

As the name suggests, the theory of posthumanism discusses what is 'beyond' or 'after' humans (Nayar, 2023). What may have been considered acceptable at a point of time may

today be taboo. Conversely what may have been abnormal at one time may today be normal. In the late 20th century there was a growing preoccupation with the idea of a cyborg: Is it man or machine? (Haraway, 2013). It is important to be able to navigate around the questions surrounding these radical alterations in life. In this regard, posthumanism attempts to guide one in their ever-changing reality by drawing from various disciplines viz. literature, science, philosophy, media, gender and animal studies among several others (Roy, 2025). It also includes aspects from various other theories such as feminism, postmodernism and postcolonialism. This interdisciplinarity makes it stand out from other recent theories.

In the visual medium, cinema has seen several examples of dystopian and utopian realities. The resurgence of speculative fiction has led to popular web adaptations like *The Handmaid's Tale* (2017-2025), *Leila* (2019), or the remake *Utopia* (2020). While prominent anthologies such as *Black Mirror* (2011-) and *Electric Dreams* (2017) engage with the possibilities of technologically advanced futures, several film franchises such as *The Matrix* (1999-2021), James Cameron's *Terminator* (1984-2019) and *Avatar* (2009-) explore biopunk and cyberpunk themes. As with all science fiction, the debate surrounding posthumanism looms over them: Is it present in or peripheral to the human? Is it critical or compassionate toward the transhuman? Since posthumanism blurs the binaries of natural-artificial, human-alien, life-death, past-future, classification of things and beings becomes complex, which in turn challenges the very ethos of humanity, seeking to redefine it.

The current paper however does not intend to delve into the more popular and contemporary series and shows in Hollywood but is rather interested in the prevalence of posthumanist themes in two animated French films of the last century. René Laloux's *La Planète sauvage* (*Fantastic Planet*, 1973) and *Gandahar: Les Années-lumière* (*Light Years*, 1987) resist conventional classification within what would be typically defined as science-fiction cinema. In her article "Posthumanism and its reflection on Visual Media", Ashitha S Shabu claims, "The audience can become accustomed to live-action films more quickly than animated ones" (Shabu 2). Yet Laloux's animations are philosophical, political, and construct worlds that function as allegorical critiques of domination, identity, and progress (TheAnimationReel, 2025). While often discussed within frameworks of dystopia or surrealism, Laloux's work lends itself particularly well to posthumanist analysis, as both films challenge human dominion and foreground the entanglement of biological, technological, and ecological systems (Hart, 2022).

René Laloux (1929-2004) was a French filmmaker who was known for his animated films with philosophical undertones aimed at an adult audience. His work differed from mainstream cinema in an animated form in that it employed serious content in a surreal manner to pose introspective and at times rhetorical questions. Long before posthumanism gained academic prominence his films questioned the superiority of humans. Science and technology in his films are exposed to have far reaching consequences, which are often irreversible.

La Planète sauvage

Laloux's work was significantly inspired by his experiences at *La Borde* psychiatric clinic in Cour-Cheverny (Brooke, 2016). It is only after the creation of *Les Dents du Singe* (1960), a work created in collaboration with patients, did he encounter the co-author of *Fantastic Planet*, Roland Topor (Johnson 2023). *La Planète sauvage* (*Fantastic Planet*, 1973) employs

surrealism as a tool of philosophical and political critique. Adapted from Stefan Wul's novel *Oms en série* (1957), the film constructs a dystopian world where humans, referred to as Oms, are reduced to either pets or pests by the dominant species, the Draags. The latter are a towering blue species, gigantic in form vis-à-vis the Oms who appear like lilliputs beside them (much like the Humans and the Na'vi in Cameron's *Avatar*). Through this inversion of anthropocentric hierarchies, Laloux questions the mechanisms of othering, biopolitical control, racial and gender-based violence, rendering humanity itself as the marginalized Other.

The film's narrative is straightforward: Tiwa a Draag child takes Terr a baby Om into her care after his mother is inadvertently killed but he appears to be used for entertainment and pleasure, stripping him of his freedom and forcing him to wear a collar that binds him to his new owner: "*Sa mère est morte. Je vais le garder... C'est amusant. Laisse-moi essayer... pas si fort, cet animal est fragile*" (1973). Terr eventually escapes captivity, acquires knowledge through stolen Draag educational devices (infos), and joins a community of wild Oms who resist annihilation.

The film implicates the viewer in its critique. By urging the viewer to identify with the oppressed Oms, it indirectly reflects on humanity's own treatment of animals, marginalized populations, and ecosystems.

Gandahar: Les Années-lumière

Gandahar (1987) continues with Laloux's sustained interrogation of power, identity, and ethical responsibility. Adapted from Jean-Pierre Andrevon's *Les Hommes-Machines contre Gandahar* (1969), the film begins with a scene of Gandaharians and other species co-existing peacefully, with signs of new life, against a soothing backdrop until this peace is abruptly disrupted by an outside source. The society of Gandahar is depicted as harmonious and sensuous with close ties to nature. The Council of Women express their preference for birds over machines as natural solutions over technology despite their inability to resist the enemy. Queen Ambisextra stresses on how they take pride in embracing the "organic". Yet this apparent utopia is breakable. These mirror birds are another element of nature whose fate is doomed as a result of the attack in Jasper, the Capital of Gandahar. The Men of Metal - a type of distorted automata - infiltrate Gandahar and transform living organisms into stone.

Unlike conventional villains, the Men of Metal lack features as well as feelings, embodying systemic rather than individual violence. Prince Sylvain is sent on an expedition to uncover the truth behind these attacks. Along his journey he is assisted by The Deformed, a group of beings exiled due to their physical deformities which were ironically caused by genetic engineering gone wrong. Sylvain goes on to discover that the main antagonist is also a result of an experiment gone wrong: a gigantic brain referred to as the Metamorphis.

What follows is a juxtaposition of the past and future as the leader of the Deformed constantly foreshadows through his use of were/will be in the same conversation. Time travel in the film does not offer redemption, on the contrary it creates moral ambiguity. Sylvain's journey to the future reveals a world devastated by attempts to dominate nature and transcend biological limits.

Methodology

The research employs a qualitative, hermeneutic approach through the application of posthumanism. Although various theorists such as Braidotti and Haraway have offered their own understanding of this term, in the case of the present article the researcher felt that the definition of posthumanism offered by Pramod K. Nayar is the most feasible to analyse the films under study.

Drawing on thinkers like Donna Haraway and Cary Wolfe, Nayar defines the term critical posthumanism as “the radical decentring of the traditional sovereign, coherent and autonomous human in order to demonstrate how the human is always already evolving with, constituted by and constitutive of multiple forms of life and machines” (p. 2). It insists that the ‘human’ is not a fixed, autonomous entity but an assemblage deeply entangled with technological infrastructures, animal lives, and environmental systems, all of which shape and disrupt our sense of identity, ethics, and agency. Likewise, even literary works in the last few decades have begun to depict how the human is constructed by their interactions with the non-human.

Posthumanism challenges humanism’s emphasis on rationality, autonomy, and species hierarchy, instead proposing a vision of existence shaped by interdependence and relationality (Haraway 150). Laloux’s cinema anticipates these ideas by portraying humans not as masters of their environments but as marginal, mutable, and vulnerable beings embedded within larger networks of power (TheAnimationReel 2025).

Analysis

The work of Laloux is didactic and not merely entertaining. Instead of offering an escapist fantasy, his animation insists on ethical engagement. The strangeness of his worlds does not distance the viewer but instead reflects back the contradictions of human civilization – colonial violence, ecological exploitation, and technological hubris. This will be analysed as follows:

Otherness - the crux of the thesis, antithesis, and synthesis cycle

The concept of the Other is significant in various disciplines and discourses. Identity is often a construct of the interaction of a person (Self) with another person (Other). This interplay leads to self-reflection and a better understanding of oneself. The sociologist Zygmunt Bauman writes, “In dichotomies crucial for the practice and the vision of social order the differentiating power hides as a rule behind one of the members of the opposition. The second member is but the other of the first, the opposite (degraded, suppressed, exiled) side of the first and its creation. Thus abnormality is the other of the norm...woman the other of man, stranger the other of native, enemy the other of friend, ‘them’ the other of ‘us’...” (Bauman 1991). Thus it is apparent there is a certain influence of structuralism in the concept of otherness.

In *La Planète sauvage*, Oms are the marginalized species, dominated by the Draags. The inversion of traditional power hierarchies instantly destabilizes anthropocentric ‘truths’. The Draags domination of Oms is not driven by malice but by an ideology that naturalizes

hierarchy. They perceive themselves as intellectually and spiritually superior beings, while Oms are dismissed as savages that multiply uncontrollably: “*Avoir un Om domestique ce n’est pas une mauvaise chose, ça distrait, mais tous ces Oms sauvages...ils sont sales, ils reproduisent à une vitesse folle*” (1973). In a 2022 article, Benjamin Hart states, “This method of exaggeration and attribution of animalistic qualities to humans both concealed the film’s intentions and called upon the sympathies of the audience in reaction to their humiliating subjugation.” Such language echoes actions and practices of the past which were used to justify slavery, wars, and genocide, situating the film within political allegory.

Oms are domesticated as pets, exterminated as pests, or studied as experimental subjects. Michel Foucault’s concept of biopower where life itself becomes an object of political control is particularly relevant here (Foucault 140). The Draags regulate Om existence through surveillance, extermination drives, and population control, rendering Om life disposable: “*Les Draags vont nous massacrer. Ils nous punissent d’avoir volé leur science*” (1987).

Yet Laloux complicates this dynamic by refusing to depict the Draags as purely villainous. Their society values meditation, knowledge, and cosmic harmony. Their violence emerges not solely from sadism but from a deeply ingrained belief in hierarchy. This is also established in the very beginning as the frame shows a mother with her infant being tortured and bullied. When the screen pans out the viewer realises the culprits are in fact Draag children who innocently considered it as ‘playing’, indifferent to the fact that their actions led to the death of the woman. Furthermore, there are moments that drive the audience to believe that the Draags are considerate. When Tiwa decides to keep Terr, her father expresses that it is a good idea since one cannot leave an animal to die: “*C’est bon Tiwa. On ne pourrait laisser cet animal mourir...Sa mère est morte. Je vais le garder*” (1987). Nonetheless, such positive perceptions are immediately crushed when Terr’s freedom is curbed and he is controlled by a collar fastened around his neck by Tiwa.

As a consequence of this repression, the only source of Oms’ resistance arises through access to Draag knowledge, particularly their educational headsets. Terr’s acquisition of language and science destabilizes the assumed hierarchy between species. Knowledge plays a crucial role in the film’s politics. The Draags exhibit control over the sharing of information and educating the masses. In turn, Oms access to education and advanced technology is limited in order to ensure a continued hold on the tamed pests. During a Council meeting, one of the members expresses their fear of the Oms ability to think and be organized: “*Nos savants avaient également remarqué que les animaux rapportés de la planète Terra...et intelligence assez élevés. Il est évident que cet animal possède certaines facultés d’adaptation*” (1973). Terr’s access to Draag learning devices allows the Oms to challenge their assigned status, suggesting that power operates through the control of information which is a conspicuous trope in most dystopian narratives.

Laloux avoids an ending in the form of a victory but instead aligns with posthuman ethics that emphasise harmony over subjugation. The Oms and the Draags come to an understanding wherein the Draags could use the Fantastic Planet to continue with their meditations and instead an artificial satellite was created for the habitation of the Oms. The film started with repression, moved on to a kind of revolution and then ended with a resolution thus completing the cycle of thesis, antithesis and synthesis due to the Draags and the Oms not only comprehending benefitting from the thinking of the Other.

In *Gandahar*, the revelation that the Men of Metal are future Gandaharians transformed by technological experimentation collapses the distinction between Self and Other. When the protagonist Sylvain realizes that “we are fighting what we will become”, the narrative shifts from external conflict to introspection. This reinforces the idea put forth by Issac Asimov (the translator for the release of the film in English) at the beginning of the movie in the form of an epigraph: “We speak of Time and Mind which do not easily yield to categories. We separate past and future and find that Time is an amalgam of both. We separate good and evil and find that Mind is an amalgam of both. To understand, we must grasp the whole” (1987). The enemy is not an alien invader but the logical outcome of Gandahar’s own pursuit of progress and control. This paradox positions Gandahar firmly within biopunk and posthuman discourse, where technological innovation destabilizes identity and ethics. Mohammad Farogh Alam explores the blend between utopia and dystopia. He states that in our quest to fashion society as per our perception of an ideal world, we often fail to understand how harmful it would be if it resulted in a dystopian setting, owing to corporate greed, power dynamics, and a deteriorating planet (2025).

Another more lucid example of otherness is through the discriminatory treatment of The Deformed who are considered an abomination by the ‘normal’ Gandaharians. The flipside to this is that they are in addition blessed with the gift of clairvoyance as well as a unique power to destroy the Men of Metal through a kind of meditation. The Gandaharians are almost rendered extinct and it is The Deformed who save the day. Once again the audience can see Laloux subverting the normal and empowering the underdog. Akin to the previous film, Gandahar too ends with hope where the protagonist Sylvain sets out to salvage the remains and rebuild Gandahar along with the Deformed. We see his emotions move from animosity, to curiosity, to fidelity, again completing the cycle of thesis, antithesis, and synthesis.

Biopunk - interdependency and intervention in organisms and ecology

Biopunk is a subgenre of Science Fiction that emerged in the late 20th century, characterised by a focus on biotechnology and its potential impact on society. The term “biopunk” is derived from the cyberpunk genre, with “punk” reflecting a rebellious and countercultural attitude. While cyberpunk explores the intersection of high-tech and low-life, biopunk delves into the realms of biotechnology, genetic engineering, synthetic biology, and biohacking, creation of genetically modified organisms.

In *La Planète sauvage*, the planet Ygam is not merely a setting but an active ecological system. Its unique flora and fauna underscore the interconnectedness of all life forms. The Draags’ attempt to dominate Oms disrupts this balance, producing instability.

While the theme may not be overt in *La Planète sauvage*, by hinting at biocontrol or situating humans as one species among many or treating life as administrable matter, *La Planète sauvage* dismantles the illusion of human exceptionalism. Its posthuman ecology resonates strongly today, as climate change exposes the consequences of hierarchical thinking.

In *Gandahar*, it is a single seed and the quick growth of a plant that helps Sylvain to crack open the enclosed giant egg in which he was imprisoned, thus proving how nature helped him to attain freedom once again. Further, it is a Saur (a large dinosaur-like creature) that ensures Sylvain and Airelle are safe. Gandaharians wage war against the products of Metamorphis

by flying genetically modified birds and dropping seeds onto the land that eventually turn into plants which swallow the Men of Metal. Nonetheless, this natural harmony is disrupted by the latter and their destruction of life or conversion of living beings into machines.

Gandahar presents a more overtly technological dystopia. The Men of Metal, once human, now grotesquely altered embody biopunk anxieties surrounding uncontrolled technological evolution. Their ability to petrify living beings symbolizes the freezing of life into rigid forms, a metaphor for technological systems that erase difference and agency. The Metamorphosis. Although he is not seen by most, his power continues to be strong and his voice is enough to terrify the people of Gandahar: “...*Mais nous l’entendons par les orifices de ces galeries. Les oreilles de la Terre*” (1987). When the protagonist Sylvain learns that the Men of Metal are future Gandaharians, he realises the enemy is not external but produced by Gandahar’s own pursuit of technological mastery.

Biopunk narratives often critique the commodification and manipulation of life (Luckhurst 112). Laloux’s vision aligns with this tradition, portraying technological progress as ethically ambiguous rather than inherently liberating. One such example is that of the Deformed. Sylvain who initially holds prejudices against their community, is astonished to know that they are simply an outcome of their errors: “*Capable de vous vaincre? Non...avec ces corps, ces têtes,...assemblés n’importe comment. Ceux que Jasper nomme les Transformés...des malformés, des erreurs monstrueuses...des mutants*” (1987).

Time travel in *Gandahar* is not a heroic solution but a source of ethical crisis. One of the members of The Deformed community explains to Sylvain why they have a tendency to resort to old practices and are afraid of the present since they keep degrading over time. He further emphasises the double prophecy that is split between a future of uncertainty which can be saved by correcting the flaws of the past: “*Dans mille ans, Gandahar était détruite et ses habitants massacrés. Il y a mille ans, Gandahar sera sauvé et une évitable évitée*” (1987). However, attempts to alter the future generate new forms of violence, reinforcing the film’s pessimistic view of interventionist logic. When Sylvain confronts Metamorphosis of his sadistic actions, the latter informs him that the invasion and destruction he intends to put an end to, comes from a future driven by technology through the Door of Time. The narrative rejects the fantasy of technology, emphasizing instead accountability and restraint.

The various juxtapositions employed by Laloux mirror contemporary concerns about irreversible technological decisions viz. genetic modification, AI development, environmental exploitation, whose consequences extend beyond present comprehension.

Visual Surrealism as Posthuman Aesthetics

La Planète sauvage rejects realism in favour of a deliberately alien aesthetic inspired by Roland Topor’s illustrations. Organic landscapes, plants and animals which appear to be a modified illustration of existing flora and fauna, and vulnerable bodies reinforce the film’s posthuman sensibility by challenging familiar categories. The planet Ygam is not a passive backdrop but a living system, foregrounding ecological interdependence and underscoring the violence inherent in attempts at domination. This association with nature is further reinforced through details like the name of the protagonist. In his article, *Fantastic Planet’at 50: Revisiting Rene Laloux’s Cult Classic*, Rich Johnson opines: “...the Oms’ Earth origins

revealed via the Draag's telepathic documentation of "Terre" (the French word for Earth; "Oms" is similarly a cognate of hommes...)" – 2023.

Deleuze and Guattari's concept of becoming: where identity is fluid and relational, offers a useful lens here (Deleuze and Guattari 238). Laloux's characters are always in states of becoming: human-animal, human-machine, present-future. In *Gandahar*, human beings transform into Men of Metal as they cross the portal. Sylvain transforms into stone after being struck by Men of Metal but his body soon regains its original state while inside the giant egg. Animation enables these transformations without the constraints of physical realism, making posthuman theory visually legible.

Conclusion

La Planète sauvage and *Gandahar* can be regarded as significant works of posthuman cinema till date. They deconstruct anthropocentric hierarchies and expose the ethical consequences of domination, whether biological, technological, or temporal. Laloux's animated worlds challenge viewers to confront the fragility of human identity and the necessity of ecological and ethical interdependence. Laloux offers a vision of the future that is unsettling yet profoundly relevant. His films remind us that the posthuman condition is not a distant possibility but an ongoing reality wherein the only onward approach may be of coexistence.

References

1. Andrevon, Jean-Pierre. *Les Hommes-Machines contre Gandahar*. Denoël, 1969.
2. Alam F., Mohammad. *Ideal Worlds and Nightmare Realities: A Comparative Study of Utopia and Dystopia from the 16th Century to the 20th Century*. IJIRMPs, vol 13, Issue 2, ISSN: 2349-7300, 2025. <https://www.ijirmps.org/papers/2025/2/232276.pdf>
3. Bauman, Zygmunt. *Modernity and Ambivalence*. Polity Press, 1991.
4. Brooke, Michael. *Fantastic Planet: Gambous Amalga*. The Criterion Collection, 2016. <https://www.criterion.com/current/posts/4112-fantastic-planet-gambous-amalga%C2%A0>
5. Deleuze, Gilles, and Félix Guattari. *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by Brian Massumi, University of Minnesota Press, 1987.
6. Foucault, Michel. *The History of Sexuality. Volume 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1990.
7. Hamstra, Janelle. *The End of an Anti-Utopian Era: How Digital Technology is Leading to Dystopia*. Carleton University, ALiGN: Alternative Global Network Media Lab, 2024. <https://carleton.ca/align/2024/the-end-of-an-anti-utopian-era-how-digital-technology-is-leading-to-dystopia/>
8. Haraway, Donna. *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*. Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature, Routledge, 1991, pp. 149–181.
9. Hart, Benjamin. *Surrealism and Political Critique in the Animated Medium: Fantastic Planet (1973)*. Fantasy Animation. 2022. <https://www.fantasy-animation.org/current-posts/surrealism-and-political-critique-in-the-animated-medium-fantastic-planet-1973>

10. Johnson, Rich. 'Fantastic Planet' at 50: Revisiting Rene Laloux's Cult Classic. Animation Magazine, 2023. <https://www.animationmagazine.net/2023/12/fantastic-planet-at-50-revisiting-rene-laloux-s-cult-classic/>
11. Laloux, René. *Gandahar (Light Years)*. Based on *Les Hommes-Machines contre Gandahar* by Jean-Pierre Andrevon, 1987.
12. Laloux, René. *La Planète sauvage* (Fantastic Planet). Written by René Laloux and Roland Topor, 1973.
13. Luckhurst, Roger. *Science Fiction*. Polity Press, 2005.
14. Nayar K, Pramod. *Posthumanism*. Oxford Bibliographies, 2023. <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780190221911/obo-9780190221911-0122.xml>
15. Roy, Parishmita. *The Concept of Posthumanism: Beyond the Human*. Literary Sphere, 2025. <https://www.literarysphere.com/2025/05/the-concept-of-posthumanism-beyond-human.html>
16. Shabu S, Ashitha. Posthumanism and its Reflection on Visual Media. IJFMR, vol 5, Issue 3, ISSN: 2582-2160, 2023. <https://www.ijfmr.com/papers/2023/3/3006.pdf>
17. Sobchack, Vivian. *The Limits of This Earth: Science Fiction Film and the Question of Postmodernism*. *Screen*, vol. 29, no. 2, 1988, pp. 2–21.
18. TheAnimationReel. *How Did Rene Laloux Influence Animation?* YouTube, 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=CS7ouxTXKKg&t=8s>
19. Telotte, J.P. *Science Fiction Film*. Cambridge University Press, 2001.
20. Wul, Stefan. *Oms en série*. Fleuve Noir, 1957.

Role of Indian Women in Environmental Protection

Sharad Dhar Sharma & Susheel Kumar Gupta

Abstract

Increasing population and technological progress are constantly putting pressure on the environment and the natural resources of the country. Excessive exploitation of the country's resources, such as land, water, fuel, etc., has resulted in the degradation of resources. Therefore, conservation and promotion of natural resources and the environment are very important. Women have direct exposure to natural resources such as fuel, food, fodder, forests, water, and land, especially in rural areas where 70% of the Indian population resides and is directly dependent on natural resources. Before the 18th and 19th centuries, it was believed that women had no role in the protection and promotion of the environment and were also avoided in all major areas of social life. But after spreading awareness about their rights and duties and taking cognizance of their surroundings, they consciously tried to raise their voice against environmental degradation. Women play an important role in the management of natural resources at the family and community level and are most affected by environmental degradation. In all communities around the world, women manage both forests and the agricultural sector, along with sources of water, fuel, and food. From the high level to the grassroots level, the 1992 United Nations Earth Summit, India's Chipko movement, and the Green Belt movement all highlighted the role of women's voices and perspectives in sustainable development. Similarly, nowadays social activist Medha Patekar, politician, and environmentalist Maneka Gandhi are playing an important role in the protection and promotion of the environment. Therefore, conservation of natural resources and promotion of the environment cannot be done without involving women in planning and training to promote the values of conservation and promotion of the environment.

Key words: increasing population, conservation, natural resources, depletion, environment, movement.

Introduction

The environment is the total of the interactions of water, air and land, among themselves and with humans, other living organisms and property. Women have been considered weak since ancient times. Around the world, women are primarily responsible for managing and conserving resources for their families. Be it exploring the world's water resources or protecting forest resources, fearless women are leading the way. In the early 1970s, interest in women and their relationship with the environment was sparked primarily by a book written by Ester Boserup titled *Women's Role in Economics Development*.

Since the 1980s, policy makers and governments became more aware of the connection between environmental and gender issues. Keeping in mind the special role of women, changes started being made in relation to natural resources and environmental management. Women play an essential role in the management of natural resources, including soil, water,

forests and energy, and often have deep traditional and contemporary knowledge of the natural world around them". There is a deep connection between women and environment. Women are very close to nature and they play an important role in natural resource management and are major contributors in it.

Women have interdependence with nature. Natural resource depletion and environmental degradation have a direct impact on women's income, health and the nature of social support systems. Women's knowledge about forest produce, which has high herbal and medicinal value through long experience, is gradually being destroyed with deforestation. Unconscious and ruthless exploitation of natural resources, resulting in environmental degradation, has a direct impact on women. About two to three million people in India's forest and tribal areas earn their livelihood by carrying the burden of fuel on their heads and 90 percent of these are women. Year-round collection of minor forest produces and herbs has traditionally provided additional income, valuable nutrition and medical aid. Since women work in a labor-intensive and non-monetized economy, they have become victims of profiteers, middlemen and also the men in their own families.

Recent studies have shown that women are direct victims of such environmental degradation, pollution, etc. For example, a few decades ago, women in some areas used to go to fetch water from sources located a few feet away. But now, due to excessive mining and allied activities, they have to walk for miles to get a pot of drinking water. Although environmental degradation generally affects humans, women are considered the main victims of environmental degradation. Women's direct contact with the environment has provided them with in-depth knowledge about the environment. Women, being primarily responsible for domestic and household management, interact more intensively with the natural environment and create the environment than men.

Women in India are playing an important role in protecting and preserving the environment. Women in our country have brought a different perspective to the environmental debate because of their different experience base. Women have made breakthroughs in solving environmental problems all over the world. In India, women realized that degradation of productive land had led to topsoil erosion; Blockage of drainage was leading to salinity and loss of food crops. They collectively leased barren lands and revived them through traditional farming.

Women perform their roles in the following ways

As managers or maintainers of the natural environment rehabilitator of the natural environment in the sense of sustainable development as innovators in the use of appropriate technology in the creation of new environments. Dankelman and Davidson (1998) observed that women play an important role in the management of their adopt many mechanisms to deal with the natural environment and types of environment and the many crises they face. Women and the environment are closely linked. Throughout history, women have been regarded as powerful symbols of nature.

Environmentalists are those who work to preserve our environment. These are the people who advocated environmental protection when the common man wanted to live in peace and care about his own benefits. These people have worked for a greater purpose. In comparison to

them, by saving the environment, they have both saved and influenced us. Environment protection movement in India originated from Kejralli (Khejri) movement and gained momentum through Chipko movement, Appiko movement, Save Silent Valley, Narmada Bachao Andolan and major trends in environmental protection movements in India emphasize the fact that environmental movements in India reflect this trend. Most of the participants are women, tribals and poor people.

Women and the environment are closely related, and the close relationship between women and nature has led to the emergence of the theory of ecofeminism, a field linking ecological ethics and feminism. Conceptual connections between environmental degradation and gender discrimination. To find out. Women also have close relationships with their local environment and with female children through their roles as farmers and collectors of water and firewood. Marginalized groups in particular are sometimes major victims of environmental degradation. Thus, women actively participate in environmental protection. Women have been involved in many governments and non-government forestry and environmental programs. Sustainable use of the environment by women is a result of their closeness to nature. Most women, especially in rural areas, are involved in domestic activities such as gathering. From time to time, environmental movements have taken place in different parts of India for the protection and conservation of the environment. Over-exploitation of natural resources and excessive population growth lead to environmental degradation. Humans are creating threats to the environment to meet their needs.

Women are playing an important role in preserving the environment. They have been playing this role since ancient times without caring about their lives. Women have always been close to nature. Therefore, they understand the pain of nature better and always adopt a highly protective attitude towards nature. Indian movement that reflects the integral leadership of women. Women have always been in a decisive role. Be it conservation of biodiversity or water resources or construction of hydropower projects against it. The Government of India has adopted various policies and programs that involve women as environmental decision makers. The policies aim to increase women's participation at the grassroots level and spread awareness towards environmental protection. But India still has a long way to go to achieve gender equality in many ways in the form of sensitive environmental policies.

India's environmental movement has been different from its Western form. In the West, the main focus of the environmental movement is conservation and protection, while the Indian environmental movement mainly emphasizes resource utilization protectionism. In the context of India, this is because a large part of the population Located directly in the environment. The growth of this movement in India is a result of conflicts and disputes related to the use of natural resources, social justice, human rights violations, government's development policies in the area, denial of participation to tribals, neglect of other marginalized sections and environmental degradation.

These environmental movements are playing a common role in protecting the interests of the poor and marginalized people like women, tribals and farmers. The environmental problems of the Third World are caused by poverty, imperialism and internal equality and oppression. The rise of environmental movements in India is directly linked to the livelihood of the local poor people. Some of these movements have taken the form of ecological movements as their objective has changed from basic subsistence needs to ecological thinking.

Environmental movements led by Indian women

The concern of Indian women regarding environmental protection can be seen from a long time ago. The Bishnoi people of Rajasthan are credited with the first use of the Chipko strategy in 1731 AD. Bishnoi movement started with the royal orders of Maharaja Abhay Singh. For the construction of the fort, there was an order to cut the Khejri trees worshiped by the Bishnois. Under the leadership of Amrita Devi, the villagers protested against his order by protecting the tree, giving a new form of dissent. For disobeying royal orders, orders were given to behead Amrita Devi and her three daughters. Just before her martyrdom, Amrita Devi declared, "If even one tree is saved at the cost of someone's head, it is worth it". The Maharaja stopped the order due to the loss of 363 Bishnoi's' lives in protest. Violent methods for safety and savings while still maintaining eco-friendly principles. Water by traditional water harvesting system, farming methods indigenous to local areas and no killing of any animals. Thus, Bishnoi movement laid the foundation of environmental conservation movement in India. This movement started by Amrita Devi in 1731 AD was revived.

Chipko Movement- Chipko movement started in 1973 in Garhwal division of Uttar Pradesh, especially Chamoli district. The protest movement was organized by Chandi Prasad Bhatt, who spread the slogan "Ecology is sustainable economy." Chipko movement was led by Sunderlal Bahuguna, Gauri Devi and women of Garhwali area saved the trees by hugging them. Again in 1977, many rural women under the leadership of Bachchani Devi saved the Advani Forest. The movement started with the government's refusal to supply ash trees to Dasholi village. Protest against the government's decision to promote Simon Company instead of villagers led to Chipko protest. Women formed Mahila Mandal for the protection of the forest. Forest degradation has a more direct impact on their lives. There are new ways for poor people to reduce the opportunities for area development by Simon Company. But women want to preserve the status quo and protect the environment through forest conservation of the Garhwali Hills. The question of their existence.

Under the leadership of Gauri Devi, a protest was held by clinging to trees. To stop Devi from cutting trees, the company stopped cutting trees. The main slogan of the women was, "The forest is our motherland, we will protect it with all our strength" which proves their keenness towards protecting the forest.

- **Appiko Movement:** The Appiko movement is an important movement to preserve the forests of the Western Ghats of Karnataka. The Pa Appikko movement was started by Panduranga Hegde. In September 1983, men, women and children of Salkani (a village in the Western Ghats) "embraced the trees" and took part in the movement. This movement was against the government policy of forests for industrial development. Tribal women are also included in the members of Mahila Mandal. To stop the logging, a letter was written to the government demanding protection of the rainforest. Rural women conducted awareness programs through foot marches, slide shows, folk performances and dances, street plays and drama. Due to the strong opposition of such people, the government was forced to stop the industrial policy on the Western Ghats which resulted in stopping the destruction.
- **Silent Valley Movement (1976):** Silent Valley is one of the important biodiversity hotspots in the southern end of the Western Ghats of Kerala. The Silent Valley

movement was against the Kerala government's decision to construct a dam for a hydroelectric project in the Silent Valley Forest. Malayalam poet and environmentalist Sugatha Kumari was a prominent leader of this movement. Despite the offer of employment and development in the area, people, especially women, opposed the hydropower project. The project was canceled as a result of the personal intervention of then Prime Minister Indira Gandhi in 1980 and Silent Valley was declared a national park in 1984.

- **Narmada Bachao Andolan (1985):** Narmada Bachao Andolan (NBA) of India is an environmental movement against dam construction? There are several dams on the Narmada River financed by the World Bank. The NBA expanded to three states. The construction of Sardar Sarovar Dam in the states of Gujarat, Maharashtra and Madhya Pradesh has an impact on the environment and settlement of people in these areas. The opposition to the NBA, led by Medha Patkar, Baba Amte and Arundhati Roy, grew internationally. The advantage of this was that support was received from NGOs around the world.
- **Navdhya Movement (1982):** Navdhya is India's biggest organic movement. Navdanya started as a program in 198 "Navdhanya" means "nine crops" which represent the collective source of India's food security. Most of the members of Navdhanya movement are women farmers from different parts of the country.

Women's concern for nature in India

Women have an integral relationship with the environment. Therefore, women are essential for any objective of environmental protection and sustainable development. In fact, women have it all. Women contributed a lot to conservation movements in the past.

The first case of a woman trying to protect the environment dates back to about 300 years ago. When Amrita, a woman in Rajasthan, India. Devi protested against the cutting of trees to build a palace for the Maharaja. He died in the attempt, which led to massive protests. Ultimately the king had to stop the cutting of trees. Amrita Devi belonged to the Bishnoi community, which is known for its love of nature.

The Chipko movement was started under the leadership of Gaura Devi. She organized women to embrace trees and stop them from being cut. The day the woodcutters were about to cut down the trees, Gauri Devi led the women along with them to confront them. So, the women decided to hug trees to stop them. In this way everyone together saved the trees. Thus, women came to be seen as a viable solution.

A popular environmentalist, she is known for her active role in leading a powerful mass movement against the Narmada Bachao Andolan. A large dam was proposed to be constructed on the Narmada River which would displace more than 320,000 people. They believed that foreign funds were being used to hinder the rehabilitation of tribes. Medha Patkar is also concerned that the people living there had no information about the project. He made people aware and then people joined in, adopted peaceful means of protest and also achieved success.

- **Sunita Narayan:** She is the Director General of Center for Science and Environment and publisher of Down to Earth. Sunita Narayan began her work in the 1980s

working on India's Environment Report with Anil Agarwal, another prominent environmentalist and co-editor of the state. Sunita has been showcased around the world for her work and has also been included in the list of 100 public intellectuals by the American journal Foreign Policy. He is awarded Padmashree. His research interests include global democracy, climate change and local democracy, forest resource management and solutions to water related problems, etc.

- **Maneka Gandhi:** She is a famous Indian politician and animal rights leader as well as an environmentalist. He founded People for Animals, the largest organization for animal welfare in India. She believed in non-violence and the fact that India needed a movement to stop a cruel treatment towards animals.

She is now chair of the jury of the International Energy Globe Foundation which annually awards the best environmental innovations of the year.

- **Vandana Shiva:** She is an environmentalist and eco-feminist. She is known for her proletarian efforts to protect forests, organize women's networks, and conserve local biodiversity. He has founded and advised various organizations. Vandana Shiva has been the Director of Science, Technology and Natural Research Foundation. He was awarded the 1993 Right Livelihood Award, considered parallel to the Nobel Prize.

A poet and environmentalist Sugathakumari has dedicated herself most towards the environment. She has been at the forefront in the field of environment and ecology, founded the feminist movement and Nature Conservation Committee in Kerala and South India. He also participated in the 'Save Silent Valley' protest, a social movement aimed at protecting Silent Valley, an evergreen tropical forest.

Objective:

- To study the history of various environmental movements in India.
- To study the role of women in the environmental protection of India.
- To study environmental protection by women through the environmental movement in India.

Methodology

In this research paper, exploratory and analytical methods will be used which helps in better understanding of environmental movement. It is qualitative research which helps to understand different views and viewpoints based on primary and secondary sources. Historical analytical methods will be used in the study, its purpose is to develop historical analysis about environmental movements, various historical documents, interpretation of events etc.

Conclusion

Women have always played an important role in environmental protection. Women can also help in controlling the population explosion which has been one of the major factors.

Women have always played an important role in contributing to family planning and meeting household and community energy needs. Insufficient energy resources to meet daily needs and lack of access to efficient technologies of energy use forced people to depend on their labour, animal power and natural resources. With adequate environmental education and awareness, women can conserve energy resources much more efficiently than men.

Traditionally women were kept away from decision making powers. Their unequal access to education and lack of decision-making authority at all levels has lowered their status in the society. As a result, it has had an adverse impact on income, nutrition, health and social support. Being practically close to nature, women are always able to understand environmental issues better. Since women are potential users of the facilities, it is important to consider their views in planning and implementing projects to save the environment. History is witness to the fact that women are playing an integral role in the conservation and protection of the environment. Every time they come forward and protect the environment. Women are always close to nature and are highly dependent on nature. Women have always been considered a symbol of kindness and love.

So, being a mother, she knows the pain when her children get hurt, similarly she knows the pain of the earth when it gets hurt, the plants, the rivers keep getting damaged. Development is also necessary but its price cannot be environmental destruction.

Without life on Earth, development is meaningless and without an environment no life is possible. The need of the hour is to pay special attention to women's participation. Women should also be considered in the decision-making process and formulation of gender-sensitive environmental policies.

Suggestion

The protection of women decision makers, planners, consultants and managers in environmental management should be enhanced. Environmental education should be expanded in the Himalayan region. Once women get organized, they play an important role in environmental protection. The central government should develop a strategy to remove various barriers – constitutional, legal, administrative, social and economic in nature – to women. Government, non-governmental organizations, environmental protection agencies and the common man must recognize and organize women as active partners to protect and enrich the natural resources that sustain us.

References

1. Bowman, J.S. (1976). "The Environmental Movement: An Assessment of Ecological Politics", Environmental Affairs, Vol. 5, No. 4.
2. Carson, Rachel (1962). Silent Spring. Greenwich, CT: Fawcett.
3. Chasek, P., & Downie, D. (2020). Global environmental politics. Routledge.
4. Chattopadhyay, R. (1985). The Idea of Planning in India, 1930-1951. The Australian National University (Australia).
5. Devi, mahashweta.(2020). Jangal ke davedar. Radhakrishnan Prakashan.

6. Guha, Ramchandra. (1988). ideological trend in Indian Environmentalism. Epw
7. Guha, Ramchandra. (2013). "Environmentalism: A Global History," Pearson Publication.
8. Guha, Ramchandra.(2003). Social ecology, Oxford University press.
9. Habib, Irfan. (2019). "Man and Environment: The Ecological History of India". Tulika Publication.
10. Hays, S. P. (2000). A history of environmental politics since 1945. University of Pittsburgh Press.
11. Norton, B.G. (1991). "Toward Unity Among Environmentalists, Oxford University Press.
12. Pathak, Shekhar, (2019). Haribhari ummid, Vani Prakashan.
13. Sahu, Geetanjay.(2014). Environmental Jurisprudence and the Supreme Court, Orient Blackswan Private Limited Publications, New Delhi.
14. Shiva, Vandana, "The Violence on the Green Revolution, The University Press of Kentucky.
15. Shiva, Vandana. (1988). Staying alive: women , ecology and survival in India.
16. Smithers, G. D. (2015). Beyond the "ecological Indian": environmental politics and traditional ecological knowledge in modern North America. Environmental History.
17. Tiwari, K. M. (1984). Social forestry in India. Social forestry in India.
18. Wenz, P. S. (1988). Environmental justice. Suny Press.
19. Yanki, Tong. (2005). "Environmental Movement in Transition".

Mettre en Scène L'indicible : La Fonction Littéraire du Terrorisme Dans les Romans Algériens de Yasmina Khadra

Sandeep Kumar Pandey

Introduction

Cet article examine la fonction littéraire du terrorisme dans les romans algériens de Yasmina Khadra, en soutenant que les actes de terreur n'y sont pas simplement représentés comme une violence politique, mais qu'ils jouent un rôle narratif fondamental dans la reconfiguration de l'éthique, de la subjectivité et de la mémoire nationale. Sa trilogie *Les Hirondelles de Kaboul* (Julliard, 2002), *L'Attentat* (Julliard, 2005) et *Les Sirènes de Bagdad* (Julliard, 2007) représentent la condition psychologique de l'auteur qui essaie de montrer une dynamique infaillible de la condition humaine à travers des personnages dont le voyage complexe est beaucoup plus influencé par les entourages sociaux, les problèmes internes ou bien externes et, qui sont émergés à cause de la violation des droits de l'Homme. Cette violation des droits de l'Homme est une conséquence du terrorisme et de la lutte antiterroriste. Khadra a décrit le processus de la radicalisation dans sa trilogie. Il se concentre en se jouant sur plusieurs niveaux tels que (culturel, social, économique, identitaire et professionnel) dans sa trilogie. Cette confusion donne une naissance de l'instabilité mentale chez les héros khadraïens. Ce sont des hommes très simples qui sont déchirés par les événements personnels et antinomiques passés dans leur vie ou dans sa vie familiale. Et puis ces personnages choisissent d'être un terroriste et intégriste pour surmonter de ses problèmes personnel et social. Ils pensent que ce n'est que la voie de faire pression sur quelconques pour avoir leur but final.

Mots-clés : terreur, romans, Algérie, instabilité, violence, discrimination, répression.

Le terrorisme comme un sujet, on sait bien que c'est toujours un phénomène complexe et on entend chaque jour les attentats terroristes presque dans tous les continents. Et c'est-à-cause de sa complexité que les chercheurs, se jettent souvent leur attention immense dans le milieu scolaire. Les médias jouent le rôle majeur pour faciliter les gens avec les nouvelles sur ce thème. Le terrorisme est comme un facteur majeur, son évolution, ses conséquences et sa cause sont disponible dans la trilogie de Khadra. Avec la référence de la trilogie de Khadra nous avons pris l'aide des documents de l'ONU pendant notre recherche et cela m'a beaucoup aidé pour comprendre le concept, les caractéristiques du terrorisme, la lutte antiterroriste et la violation des droits de l'Homme dans mon travail. Selon les documents de l'Organisation des Nations Unies (ONU), nous comprenons en général que par le terrorisme comme les actions de violence qui sont envers les citoyens pour l'objectif politique ou idéologiques. Si on parle du niveau juridique, bien que le coin international n'ait pas encore donné une définition globale du terrorisme. Maintenant, le terrorisme est devenu un problème global. Car aujourd'hui, presque chaque pays dans le monde fait face à tant de groupes de terroristes. La cause plus forte de l'émersion du terrorisme est née de l'exploitation de la partie de terre la plus faible et la plus pauvre de la société et des pays par les riches et les puissants. Leur

tentative provisoire pour la protestation de la paix non violente n'est qu'une illusion. Donc, nous pouvons dire que les islamistes ont commencé à prendre l'aide de la violence pour avoir les résultats en pression la force et la tentative de l'attentat. Alors, ces genres de violence font aussi partie des activités terroristes. Il y a plusieurs phénomènes qui sont responsables pour le terrorisme dans le monde soit c'est la religion, ou la langue ou pour établir un nouveau genre de gouvernement qui peut les faciliter pour ses souverainetés. En 1994, la Déclaration de l'Assemblée générale parle d'éliminer le terrorisme international, mentionnée dans sa résolution 49/60 en mentionnant que le terrorisme comprend s'agit des actes criminels pour le but de terroriser ou bien provoquer un pays ou une autorité pour avoir le résultat en son faveur. Et si ce type de l'intention s'émerge par un crime, on le prend comme une activité terroriste et on luttera contre ses actes pour les contrôler. La lutte antiterroriste est pour contrôler la violence du terrorisme en éliminant un groupe de terroriste ou un individuel.

Avec l'aide de document d'ONU et de conseil d'Europe nous avons parlé de la signification et le but des droits de l'homme. Les droits de l'homme comme le droit naturel est pour chaque personne sans aucune discrimination basée sur le sexe, la religion, la couleur, la nationalité etc. L'idée des droits de l'homme a un long processus d'évolution. La possession des droits de l'homme. L'oppression et la répression des êtres humains par un autre être humain pauvre conduit à des luttes et des révolutions - pour la restauration et la protection des droits de l'homme. L'historien fait honneur (ont attribué) à de nombreux documents qui constituent les étapes importantes dans l'histoire des droits de l'homme comme la Magna Carta, la Pétition des droits etc. Ensuite, la Déclaration universelle des droits de l'homme est entrée en scène. A Paris, le 10 décembre 1948, l'ONU a adopté la Déclaration universelle des droits de l'homme (DUDH). Cela est venu au moment où le monde se remettait d'une longue période de conflit sanglant et horrible. En ce moment, il y a trois Concept Contemporain des Droits de l'Homme : premier concept concernant principalement les droits civils et politiques de l'individu. Le deuxième concept concerne principalement la « sécurité sociale, économique et culturelle », le troisième concept est apparu en raison de diverses préoccupations nouvelles telles que « les droits de l'enfant, des femmes, de l'environnement, de la culture et du développement ».

Il se paraît comme l'auteur essaie de justifier leur acte terroriste en parlant de l'indifférence de l'Occidental et Arabe par les dialogues de ses personnages qui est étrange dans les regards de lecteur. Pendant ces quarante dernières années, les menaces du terrorisme pour l'être humain sont multipliées de façons extravagantes. Comme dans ses deux livres *L'Attentat* et *Les Sirènes de Bagdad* ses personnages par exemple (Sihem, Wissam, Faten, Adel, Syed, Professeur Jalal et Ghany, Omr etc.) se font exploser pour nuire l'humanité. Les intégristes jouent le rôle majeur pour provoquer les jeunes arabes pour lutter contre ses oppressions. Ils parlent d'un pays séparé dans *L'Attentat* sans aucune influence d'Israël. L'écrivain se sent proche de leur mentalité et parle souvent de leur souffrance individuelle et aussi sociale a cause de la violation des droits de l'Homme. L'acte terroriste a un résultat plus dangereux à l'avancement progressif de la technologie avec le temps. Et la même chose s'est passée dans *L'Attentat* quand Sihem devient une kamikaze et dans *Les Sirènes de Bagdad*, le virologue professeur Ghany prépare un virus pour injecter dans le corps de jeune bédouin pour contaminer le monde entier et de faire sa proposition au monde avec son antidote. Ils veulent enseigner une leçon et monter son habilité au monde et surtout à l'Occident. Dans *Les Hirondelles de Kaboul*, nous essayons de trouver la vie sous le terrorisme. Dans ce roman, la protagoniste tue son mari après l'humiliation par talibans qu'elle a eu pendant ses

promenades dans le marché. Cette action montre que comment la protagoniste Zunaira ne se contrôle pas ses émotions qu'elle a souffert dans sa vie pendant la discussion chaude avec son mari. Ici nous comprenons que les émotions psychologiques ont une forte influence sur la mentalité des êtres humains. Au cas du roman *l'Attentat, Sihem*, elle choisit d'être une kamikaze et se fait exploser dans un restaurant fast-food. D'abord, elle écrit une lettre avant de l'attentat kamikaze à son mari à laquelle elle mentionne qu'elle ne voulait pas avoir un enfant car il n'aura pas une patrie mais elle n'a pas pensé même pour une fois avant de se faire exploser dans le restaurant où les enfants fêtaient un anniversaire de ses camarades de classes et les pluparts des victimes étaient les enfants de cet attentat. Mais elle ne pense pas pour une fois avant de les tuer. Alors, cela reflète la fragilité mentale de ce personnage et son acte est injustifiable. Car les enfants sont des êtres hors de religion et de patrie soit c'est juifs ou musulmans, présents dans le restaurant de Tel-Aviv. Mais le docteur Amine pendant sa discussion avec le commandeur d'un groupe terroriste dit que je suis chirurgien et je sauve l'humanité si vous avez choisi de tuer les gens j'ai choisi de sauver les gens. Ici cela nous donne un sens de son esprit libre qu'il possède et il dit toujours que tuer les gens simples pour votre raison d'avoir un pays même de votre souffrance au niveau social, culturel ou bien linguistique n'a aucun sens. Ce que vous faites n'est pas justifiable même si l'attentat suicidaire est fait par sa femme ou une autre. Il est beaucoup influencé de son père depuis son enfance qui lui dit de mener sa vie propre sans aucune violence dans toutes circonstances car la vie est très précieuse soit c'est la tienne ou les autres. Et le docteur le prend comme un mantra de sa vie. Dans ce livre Khadra a très bien présenté la psychologique complexe des personnages ce qui attire les lecteurs.

Pendant notre analysassions du processus de la radicalisation, nous avons trouvé l'humiliation et la discrimination qui jouent aussi un rôle important dans le processus de radicalisation. Ce sont des facteurs motivants qui poussent les gens envers le terrorisme. Il y a trois niveaux pendant ce processus de la radicalisation comme ; le niveau micro, macro et méso. Ces niveaux s'étendent sur les personnes individuelles ou les groupes. Car l'humiliation et la discrimination détruisent le respect de quelconque dans la société et de surmonter de l'humiliation et la discrimination, les simples et même les gens instruits ne sont pas capables de se contrôler et, puis ils ou elles commettent les actes terroristes comme nous avons parlé en détail dans le troisième chapitre de notre thèse. Pendant le processus de la radicalisation les personnages prennent soutien de ses proches ou quelque fois par les entourages sociaux auxquels ils vivent ce qu'on a vu au cas de la protagoniste *Sihem* dans le roman *l'Attentat* où elle devient influencée par le neveu de son mari. Elle veut lutter contre l'autorité israélienne pour un pays où les enfants musulmans ne doivent pas souffrir et se jeter vers les tanks et chars israéliens. L'auteur a choisi le genre féminin pour émouvoir les lecteurs car c'est quelque chose très différent dans le processus de la radicalisation où une femme qui vive aisément dans un bon quartier d'une ville avec son mari chirurgien mais encore elle n'oublie pas sa racine et sa souffrance qu'elle a vécu pendant son enfance. Nous avons observé pendant notre travail que comment les personnages dans les roman *L'Attentat* et *Les Sirènes de Bagdad* choisissent la voie terroriste pour défendre leur valeur de la tradition, de la culture et aussi ils luttent contre ses émotions personnelles, ses humiliations par l'Occident, l'Amérique et l'autorité israélien. En expliquant le processus de la radicalisation dans la trilogie de Khadra nous trouvons qu'un côté, Khadra a très bien représenté les émotions de ses personnages à travers ses œuvres mais l'autre côté il se sent touché par leur émotion et questionne les autorités Occidentales, Américaines et Israéliennes.

À cause de la situation complexe les héros khadraïens se réagissent bizarrement dans ses vies personnelles. Dans ce livre Khadra a présenté la complexité mentale des personnages dans la situation hors contrôle. Les talibans jouent le rôle de l'autorité principal à Kaboul et ils punissent les personnes en lapidant sans procès juridique qui est une violation des droits de l'Homme. Ils bombardent les maisons à Kaboul, obligent les gens d'écouter les imams dans la mosquée sans leur intérêt pour joindre les groupes djihadistes pour lutter contre l'Occident pour défendre leur culture et tradition d'après l'auteur. Dans *l'Attentat* pendant la discussion avec Dr Amine, le commandeur lui dit que personne ne veut joindre leur groupe pour jouer avec les marionnettes mais encore ils le font parce qu'ils ont souffert dans leur vie à cause de l'invasion russe, américaine et l'Occidentale dans leur pays et surtout en Palestine où l'autorité Israélien tue nos enfants et chaque jour il y a des bombardements de ses tanks et dans cette situation nos enfants ne vont pas à l'école alors ils choisissent de prendre les armes et les grenades dans leur main et se jettent souvent dans ces actes de violences.

Conclusion

Dans les romans algériens de Yasmina Khadra, le terrorisme n'est ni un simple décor narratif ni un prétexte sensationnel. Il constitue un véritable outil littéraire, permettant de mettre en scène l'indicible, de questionner les limites du langage et d'explorer les blessures profondes de la société algérienne. Par une écriture sobre, fragmentée et profondément humaine, Yasmina Khadra parvient à transformer la violence historique en matière romanesque, sans jamais trahir sa gravité. La fonction littéraire du terrorisme apparaît alors comme double : d'une part, révéler la décomposition morale et sociale engendrée par la violence extrême ; d'autre part, offrir un espace de réflexion éthique et de mémoire collective. Ainsi, l'œuvre de Yasmina Khadra s'impose comme un témoignage littéraire majeur sur la décennie noire, mais aussi comme une méditation universelle sur la capacité de la littérature à dire l'indicible et à préserver, malgré tout, une part d'humanité.

Références

1. Khadra, Y. (1997). *Morituri*. Paris, France : Baleine.
2. Khadra, Y. (1998). *Double blanc*. Paris, France : Baleine.
3. Khadra, Y. (1998). *L'Automne des chimères*. Paris, France : Baleine.
4. Khadra, Y. (1999). *À quoi rêvent les loups*. Paris, France : Julliard.
5. Khadra, Y. (2001). *La sale guerre*. Paris, France : Julliard.
6. Khadra, Y. (2002). *Les hirondelles de Kaboul*. Paris, France : Julliard.
7. Khadra, Y. (2006). *Les sirènes de Bagdad*. Paris, France : Julliard.
8. Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, France : Seuil.
9. Sontag, S. (2003). *Devant la douleur des autres* (F. Durand-Bogaert, Trad.). Paris, France : Christian Bourgois.
10. Gontard, M. (2005). Violence, terrorisme et écriture dans l'œuvre de Yasmina Khadra. *Expressions maghrébines*, 4(1), 87–102.
11. Chikhi, B. (2003). Écrire l'urgence : La décennie noire dans le roman algérien. *Études littéraires africaines*, (15), 45–58.

A Démarche de Sagesse: Translated Francophone Literature and Pedagogical Translanguaging in the Indian ELT Classroom

Niranjan Chenagoni & B. Ashok

Abstract

This article identifies consistent issues in the field of English Language Teaching (ELT) in India which includes the use of very traditional methods centred in grammar which in turn leaves much to be desired in terms of student motivation and communicative competence. This paper examines what is put forth by the Second Language Acquisition models which serve as the base of much of what is done in the field; beyond a simple application of theory, this paper proposes a more complex pedagogical solution. This paper argues that the “affective filter” is the main issue for Indian learners which can be put to work in favour of the student through a revised version of the Communicative Language Teaching approach. As a solution we present a model which puts translated Francophone literature forward as a source of real and engaging input. The study of postcolonial texts that speak to the Indian context presents a body of rich linguistic material which at the same time promotes intercultural competence and critical thinking. Also of great import is the model which redefines the role of students’ multilingual skills, the model employs pedagogical translanguaging, which in turn transforms the classroom into a setting for in depth cross-linguistic and cultural exchange. The authors contend that this interdisciplinary approach transforms the ELT classroom... into a setting for what is termed a meaningful “démarche de sagesse” which in turn aligns language study with a larger project of decolonizing humanistic education.

Keywords: English Language Teaching (ELT), Second Language Acquisition (SLA), Communicative Language Teaching (CLT), Translanguaging, Postcolonial Pedagogy, Intercultural Competence, Francophone Literature, Translation Pedagogy, Indian Higher Education.

Introduction: The Pedagogical Impasse in Indian Higher Education ELT

The role of the English language in India presents a complex duality. On one hand, it is firmly established as a language of aspiration, diplomacy, higher education, and socioeconomic mobility. Its command is considered a prerequisite for success in a globalized economy, a status reinforced by national policies that identify English communication as a critical job skill. On the other hand, the teaching of English, particularly within the vast landscape of Indian higher education, is beset by profound challenges that create a significant gap between policy aspirations and classroom realities. This paper contends that the Indian ELT system is caught in a pedagogical impasse – a self-reinforcing cycle of ineffective methods and negative learner affect that hinders the development of genuine communicative competence.

The system’s crisis stems from pervasive methodological stagnation. Despite official curricular shifts towards modern, learner-centered approaches, many classrooms remain

dominated by outdated pedagogical practices. The grammar-translation method and a heavy reliance on rote memorization, legacies of a colonial educational framework, remain stubbornly entrenched. This approach prioritizes the conscious learning of grammatical rules over the development of practical, spontaneous language use. The result is often students who can analyse a sentence grammatically but cannot sustain a basic conversation.

These methodological shortcomings are compounded by formidable systemic constraints. University classrooms are frequently overcrowded, making individualized attention and interactive learning difficult to manage. The educational system's deep-seated emphasis on high-stakes examinations further incentivizes a "teaching to the test" culture, where the curriculum is narrowed to what can be easily measured: memorized vocabulary and grammatical accuracy. The cumulative effect of this environment on the learner is profoundly negative. Students, particularly those from rural or vernacular-medium backgrounds, often develop a "psychological fear" of English, viewing it as an insurmountable obstacle. This anxiety, coupled with a lack of motivation stemming from years of unengaging instruction, creates a significant barrier to learning.

Literature, Translation, and the Postcolonial ELT Classroom: A Review of the Field

The use of literature within ELT has long been advocated as a means of providing rich, authentic input and fostering cultural awareness. Similarly, translation has a history in Indian classrooms, though it is often confined to pragmatic grammar explanation rather than the sophisticated, metalinguistic analysis proposed here. The use of postcolonial literature, both from India and other contexts, has also been explored as a tool to foster critical thinking and engage with students' lived realities. However, while previous studies have advocated for using literature or translation in Indian ELT, a systematic pedagogical model that specifically leverages *translated Francophone postcolonial literature* for its dual benefits of providing compelling linguistic input and fostering a critical, cross-cultural, translanguaging dialogue remains underdeveloped. This paper posits that breaking the pedagogical impasse requires an interdisciplinary intervention that fundamentally alters the nature of the input and the dynamics of the classroom. It argues that the strategic use of translated Francophone literature, taught through an updated CLT framework, can provide the compelling, comprehensible, and culturally resonant input needed to lower student anxiety, foster genuine communication, and transform the Indian ELT classroom into a site of meaningful intellectual engagement.

Theoretical Foundations: From Comprehensible Input to Communicative Practice

To dismantle the pedagogical impasse in Indian ELT, it is necessary to diagnose its theoretical failings. The work of linguist Stephen Krashen provides a powerful heuristic for understanding why traditional methods fail, while the methodology of Communicative Language Teaching (CLT), updated with contemporary perspectives, offers a cohesive blueprint for reform.

Krashen's Model as a Diagnostic Heuristic

While foundational, Stephen Krashen's Monitor Model has been the subject of extensive academic debate. Rather than applying it uncritically, we leverage its most durable concepts as diagnostic tools for the specific crises in Indian ELT.

The **Affective Filter Hypothesis**, which proposes that negative emotions like anxiety and low motivation can block language input from being acquired, is particularly salient. The documented "psychological fear" among Indian students is a clear manifestation of a high affective filter, explaining why simply providing more instruction often fails. The solution, according to Krashen, is to provide input that is not only comprehensible but also **compelling** so interesting that the learner becomes absorbed in the message, forgetting they are processing a foreign language. This is precisely what is missing from the dry, textbook-driven approach prevalent in many Indian universities.

Contemporary Perspectives and Limitations

A rigorous academic approach requires acknowledging the limitations of Krashen's model. The strict distinction in the **Acquisition-Learning Hypothesis** has been criticized as empirically untestable and overly simplistic, with Krashen's conception of an adult-accessible Language Acquisition Device (LAD) lacking theoretical rigor. Similarly, the Input Hypothesis, with its 'i+1' formula, has been challenged for its lack of a precise, operational definition, making it difficult to measure or apply consistently in large, heterogeneous classrooms.

Furthermore, an exclusive focus on input overlooks a crucial element of language development. Merrill Swain's **Output Hypothesis** provides a vital counterpoint, arguing that the act of producing language (speaking or writing) is an integral part of the acquisition process. Pushed output forces learners to move from semantic to syntactic processing, notice gaps in their own knowledge, and test hypotheses about how the language works. Therefore, while Krashen's model is not a complete theory of Second Language Acquisition (SLA), its emphasis on creating a low-anxiety environment filled with meaningful, compelling input provides an essential corrective to the specific pedagogical impasse this paper addresses.

Communicative Language Teaching (CLT) as the Methodological Framework

CLT provides the practical methodology for implementing a solution. Emerging as a response to grammar-translation approaches, CLT's core principles are synergistic with the diagnostic insights above. However, the field has evolved, and a modern application of CLT must incorporate contemporary developments.

A significant evolution is the shift from viewing the mother tongue as "interference" to embracing **translanguaging**. Translanguaging posits that a multilingual individual possesses a single, integrated linguistic repertoire, and using the L1 in an L2 classroom is a natural and effective cognitive resource for making meaning. This perspective is profoundly relevant to the multilingual reality of Indian classrooms, where students' rich linguistic competencies are often suppressed.⁸ The model proposed in this paper, which involves comparing the French original, the English translation, and students' own languages, is an example of

pedagogical translanguage in action. By explicitly framing it as such, the manuscript connects a practical suggestion to a current and influential theoretical debate. Additionally, recent trends in ELT emphasize the development of global citizenship and **intercultural competence**, often using frameworks like the UN Sustainable Development Goals, for which postcolonial literature is an ideal vehicle.

The Literary Turn: Translated Francophone Texts as Compelling Input

While CLT provides the methodological framework, its success hinges on the quality of the “authentic materials” used. This paper argues that translated Francophone literature offers a uniquely powerful solution, justified on several interconnected grounds.

First is the principle of **thematic resonance**. A significant portion of modern Francophone literature, particularly from African and Caribbean writers like Léopold Sédar Senghor and Aimé Césaire, is deeply engaged with themes of colonialism, postcolonial identity, and cultural alienation.⁵ These themes resonate powerfully within the Indian context, making the content intrinsically interesting and emotionally engaging, which naturally lowers the affective filter.

Second, these texts provide **linguistic richness** in an accessible form. As literary works, they offer syntactic complexity and lexical diversity. Because they are presented in English translation, this rich content has already been rendered into a standard, grammatically sound form, making it ideal as comprehensible ‘i+1’ input.

Third, the nature of a text **as a translation** provides unique **pedagogical depth**. Instead of only naming authors, a concrete example from Albert Camus’ “L’Hôte” (“The Guest”) can illustrate this. A key line is translated as “Daru watched them disappear.” A post-task activity could provide the French original, ‘Daru les regarda s’éligner,’ prompting students to discuss the different connotations of ‘disparaître’ (to vanish) versus ‘s’éligner’ (to move away, to become distant). This discussion can then be extended by asking students to consider how these nuances might be rendered in their own L1s, such as Hindi, Bengali, or Tamil, thereby activating their full linguistic repertoire in a critical analysis of the translator’s choices. This specific example makes the abstract concept of “pedagogical depth” tangible and demonstrates the practical application of translanguage.

A Proposed Pedagogical Model: From Theory to Classroom Application

This section outlines a concrete pedagogical model that integrates translated Francophone literature into a CLT framework, designed to be adaptable for the typical Indian higher education context.

Adaptations for the Indian Higher Education Context

The model’s practicality is enhanced by explicitly addressing systemic constraints.

1. **Large Classes:** The difficulty of monitoring group work in overcrowded classrooms must be acknowledged. Practical strategies include appointing student group leaders, using “jigsaw” activities where each student is responsible for a piece

of information, and incorporating quick feedback mechanisms like “one-minute papers”.

- 2. **Teacher Training:** The model necessitates a shift in the teacher’s role from lecturer to facilitator, which requires targeted professional development. Indian institutions like The English and Foreign Languages University (EFLU) provide such training, as do internationally recognized qualifications like CELTA, which focus on developing practical, student-centred teaching skills.
- 3. **Assessment:** While the manuscript cannot reform the examination system, it can propose solutions within it. The model strongly supports formative assessment. Teachers can use group presentations, short reflective paragraphs, and participation rubrics to assess communicative competence and critical thinking, providing a more holistic evaluation that complements traditional summative exams.

Text Selection and Staging

The lesson can be structured using a three-stage CLT framework: a pre-task stage, a main task-cycle, and a post-task stage.

- 1. **Pre-Task Activities: Activating Schemata and Lowering Anxiety.** The goal is to prepare students by activating their existing knowledge. For a text like “The Guest,” the teacher might ask students to work in pairs and discuss questions such as: “In your culture, what are the responsibilities of a host towards a guest?” This allows students to express their own ideas using the language they already command, building confidence.
- 2. **Task-Cycle: Meaning-Focused Interaction.** This is the core of the lesson, where students engage with the text through communicative activities:
 - **Information-Gap Task:** The story can be divided into sections. In a pair, Student A receives the first half and Student B receives the second. They must then communicate in English to reconstruct the entire plot, creating a genuine need to communicate.
 - **Opinion-Sharing and Debate:** After establishing a basic understanding, students are placed in small groups to discuss the central dilemmas of the text (e.g., “Did the protagonist, Daru, make the right moral choice?”).
 - **Role-Play:** Groups can be assigned to script and perform a key scene from the story or an imagined conversation that takes place after the story ends.
- 3. **Post-Task: Language Focus and Critical Reflection.** Only after students have engaged with the text’s meaning does the focus shift to language form. This stage also provides an opportunity for the translanguaging activity described earlier, where the teacher could provide the original French for a key line and discuss the translator’s choices, inviting comparisons with students’ L1s.

To crystallize the advantages of this model, the following table provides a comparative analysis.

Pedagogical Parameter	Traditional Grammar-Translation Method (GTM)	Proposed Model: CLT with Translated Literature
Primary Goal	To read and translate literary texts; to learn grammar rules.	To develop communicative competence; to use English for meaningful interaction.
Learner Role	Passive recipient of knowledge; focus on memorization.	Active negotiator of meaning; focus on communication and critical thinking.
Teacher Role	Authority and source of all knowledge; corrector of errors.	Facilitator and co-communicator; manager of activities.
Nature of Materials	Canonized literary texts chosen for grammatical complexity.	Authentic, compelling translated texts chosen for thematic relevance and interest.
Classroom Activities	Reading aloud; translation of sentences; grammar drills.	Role-plays; group debates; information-gap tasks; opinion sharing.
Treatment of L1	Central to the method (translation is the main activity).	Acknowledged as a resource; used for comparison and metalinguistic reflection.

Conclusion: Revitalizing ELT through Interdisciplinary Dialogue

The pedagogical impasse confronting ELT in Indian higher education requires a transformative approach. This paper has argued for such a transformation through an interdisciplinary model that synthesizes insights from SLA theory, the framework of CLT, and the compelling content of translated Francophone literature. The proposed model offers a theoretically grounded and practically viable solution. By leveraging the thematic resonance of postcolonial literature, it provides the “compelling input” necessary to lower the high “affective filter.” By employing CLT activities and pedagogical translanguaging, it creates a low-anxiety environment where students are motivated to use their full linguistic repertoire for meaningful communication, thereby fostering subconscious acquisition.

The implications of this model extend beyond linguistic skills. It fosters **critical thinking**, promotes **cross-cultural understanding**, and enhances **learner autonomy and motivation**. This interdisciplinary dialogue reframes the teaching of English not as a mere technical skill, but as an integral part of a holistic, humanistic education.

Limitations and Future Directions

This paper presents a theoretical model that requires empirical validation. Future empirical studies could measure changes in student motivation, communicative competence, and intercultural sensitivity after implementing this model. Further research could also explore the use of translated literature from other postcolonial traditions, such as Lusophone or Dutch colonial literature, within the Indian ELT context. By positioning this work as a contribution to an ongoing scholarly conversation, we invite further inquiry and refinement to revitalize the language classroom and set students on a true “*démarche de sagesse*.”

References

1. Baer, B.J., & Woods, M. (Eds.). (2021). *Teaching literature in translation: Pedagogical contexts and reading practices*. Routledge.
2. Césaire, A. (2000). *Discourse on colonialism* (J. Pinkham, Trans.). Monthly Review Press. (Original work published 1955).
3. Das, M. (2022). Challenges and innovations in Indian ELT. *Indian Journal of Applied Linguistics*, 48(2), 88–104.
4. Dehon, C.L. (1981). Introduction: Francophone and Lusophone literatures in Africa. *Studies in 20th & 21st Century Literature*, 5(2), 111–114.
5. Ellis, R. (2013). Task-based language learning: A review of issues. *Language Learning*, 63(1), 1–27.
6. Gamit, J.R. (2012). A study of problems faced by the teachers in overcrowded classrooms. *International Journal of Social Science & Interdisciplinary Research*, 1(9), 22–28.
7. Harmer, J. (2007). *The practice of English language teaching* (4th ed.). Pearson Longman.
8. Krashen, S.D. (1982). *Principles and practice in second language acquisition*. Pergamon Press.
9. Krashen, S.D. (1985). The input hypothesis: Issues and implications. *TESOL Quarterly*, 19(1), 1–26.
10. Krashen, S.D. (2013). The case for compelling input. *Language Magazine*, 12(5), 16–19.
11. Kumar, A., & Singh, V. (2024). Paradigm shifts in English language teaching in India: An analysis. *Research Studies in Language and Literature*, 2(1), 12–15.
12. Littlewood, W. (1981). *Communicative language teaching: An introduction*. Cambridge University Press.
13. Manju. (2024). Challenges in English language education in India. *JETIR*, 11(6), 560–562.
14. NCERT. (2006). *Position paper: National focus group on teaching of English*. National Council of Educational Research and Training.
15. Padmanabha, C.H., & D’Souza, F.P. (2023). Stephen Krashen’s theory of SLA: A conceptual framework. *i-manager’s Journal on English Language Teaching*, 13(4), 1–12.
16. Richards, J.C. (2006). *Communicative language teaching today*. Cambridge University Press.
17. Selvam, S., & Geetha, P. (2010). English language education in India: Diversity and disparity. *Journal of English Language Teaching*, 52(1), 56–62.
18. Sharma, R.K. (2021). *English in modern India: A study of its political and social roles*. Progressive Publishers.
19. Swain, M. (2005). The output hypothesis: Theory and research. In E. Hinkel (Ed.), *Handbook of research in second language teaching and learning* (pp. 471–483). Lawrence Erlbaum Associates.
20. Vaish, V. (2022). *Globalisation, English and the Indian university*. Routledge.
21. VanPatten, B., & Keating, G.D. (Eds.). (2023). *Theories in second language acquisition: An introduction* (4th ed.). Routledge.

The Transformation of Rural Employment Guarantee in India: A Critical Analysis of Current Changes in Mgnrega

Anjali Ojha

Abstract

In 2005, the Indian Government established MGNREGA through legislation, which has had the greatest impact on the welfare of India after independence. MGNREGA is a rural employment guarantee scheme mandating 100 days of unskilled work to those rural households willing to work for an hourly wage. MGNREGA is viewed as a program that improves rural livelihoods, provides income security for workers, and provides much-needed infrastructure to rural regions. However, there are serious issues with how MGNREGA has been implemented and the sustainability of fiscal resources to provide enough jobs for the rural workforce. Therefore, policymakers are looking into better alternative employment guarantee programs (EGPs) for rural workers. Following extensive research and discussion and in December of 2025, India passed legislation called the Viksit Bharat-Guarantee for Rozgar and Ajeevika Mission (Gramin) Act 2025, or VB-GRAM G, which repealed MGNREGA and replaced it with a new EGP for rural workers that will allow for higher job creation and use of technologies for job creation, provide a new structure for job training to prepare the future rural worker, and provide a different source of funds for the program. This paper will discuss the evolution of MGNREGA, the major reasons in making changes to MGNREGA, the potential advantages and disadvantages of the new VB-GRAM G, and the broader impact of VB-GRAM G on rural economic development in India.

Keywords: Rural Employment Guarantee; Rural Livelihoods; Policy Transformation; Social Protection; Implementation Challenges; Rural Development in India

Introduction: Origins and Objectives of MGNREGA

Rural employment and securing livelihoods have been traditionally central points of concern in the development discourse in India because of the country's expressed dependency on agriculture, rural poverty, and structural unemployment (Kindo & Jha, 2025; Deskar, 2025; Baik, 2024). Even as India has experienced fast-growing urban and industrial sectors, a significant portion of the population continues to live in rural areas, where widespread income volatility and seasonal unemployment are the norm, along with extreme vulnerability to agri-shocks (i.e., shocks to agricultural output) (Kindo & Jha, 2025; Anand, 2025). Traditionally, rural households have most commonly used informal employment sources, subsistence farming, and migration to address the uncertainty created by economic development. However, such methods have usually failed to alleviate chronic poverty and inequality (Breitkreuz et al., 2017; Kindo & Jha, 2025). In response to this, the Indian government has implemented a variety of wage employment programs since independence, ultimately resulting in the creation of the Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) in 2005, which has greatly shifted how social protection/employment policies are formulated in the country (Deskar, 2025; Gupta & Singh, 2024; Mihu et al., 2023).

MGNREGA's uniqueness was due to being more than just a welfare programme it was also a rights-based legislative tool that conferred a legal entitlement to work (not simply a discretionary benefit) (Breitkreuz et al., 2017; Keerthana & Pradeepa, 2024; Mihu et al., 2023). The programme aimed to change the relationship between the government and rural people by providing a legal entitlement to a minimum of 100 days per year of unskilled manual work, for every rural household that requests it (Kindo & Jha, 2025; Ravichandran, 2023; Muthumari et al., 2024). Other features embedded in the Act included the concepts of demand-driven employment, decentralised planning through gram panchayats, and an open and transparent process (e.g. social audits) designed to empower rural citizens while addressing the dual problems of unemployment and income insecurity (Mihu et al., 2023; Baik, 2024; Kumbhar, 2021). Over time, MGNREGA evolved into one of the largest public employment programmes globally and had significant influence on how labour markets functioned, the level of wages in rural areas, and the early warning systems available to rural households, particularly during times of economic instability such as droughts, slowdowns in the financial sector, and COVID-19 (Baik, 2024; Ravichandran, 2023; Vasudevan et al., 2020).

The experience gained while implementing the Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) over nearly 20 years has been very different. The MGNREGA programme is often viewed as an important mechanism for providing a safety net to many rural households. The MGNREGA programme has serious limitations, which is apparent in many reports written by the government as well as independent research (Breitkreuz et al., 2017; Dangi, 2025; Kumbhar, 2021). In addition to severe delays in receiving wage payments, access to work in rural areas is inconsistent from year to year, average numbers of days worked have decreased from year to year, there are major bottlenecks at the administrative level, and many people have expressed concerns over the long-term viability of jobs created by MGNREGA and the quality of assets created through MGNREGA (Ravichandran, 2023; Jayakumar & Prabakar, 2024; Bheemarasetti et al., 2025; Dangi, 2025). Given the continuing changes in rural India, the current structure of MGNREGA may not meet current development needs such as livelihood diversification, climate change preparedness, and infrastructure connectivity (Anand, 2025; Vasudevan et al., 2020). Debates surrounding the sustainability of future funding for MGNREGA have led to increased scrutiny of the overall future viability of the MGNREGA programme (Baik, 2024; Dangi, 2025).

The Indian government's Restructuring of the Rural Employment Guarantee Program resulted in the Viksit Bharat – Guarantee for Rozgar and Ajeevika Mission (Gramin) Act of 2025. This Act repealed the original MGNREGA and established a new structure that allows for asset building, digital governance and improved integration with other national development programs along with a balanced approach to employment guarantees between these asset building components and the employment guarantee aspect of the MGNREGA. The new structure includes increased statutory workdays as well as increased focus on constructions (infrastructure and climate change) and the application of new technologies for monitoring and improving performance and accountability. In addition, the new structure is a significant deviation from the original demand-driven, rights-based philosophy of the MGNREGA, which will lead to much discussion and debate around what these changes mean for both rural workers and social justice, as well as the ability of the government to carry out the requirements of the new act and serve rural citizens well through this government initiative.

MGNREGA was established as a way of giving rights to work at a living wage, while the new Rural Employment Guarantee scheme will provide jobs at minimum wages. The new scheme is seen by many as moving towards modernisation and an outcome-oriented approach to rural development (Breitkreuz et al., 2017; Gupta & Singh, 2024; Keerthana & Pradeepa, 2024). Supporters of the new Employment Guarantee scheme claim that it will improve the quality of life in rural areas and provide fairer opportunities for workers in rural areas, thereby reducing regional and social inequality. On the other hand, some critics are concerned that the proposed changes to MGNREGA will undermine the enforceability of legal rights at the community level, leaving rural communities vulnerable to continued exploitation by larger regional and national employers (Baik, 2024; Kumbhar, 2021). For a comprehensive understanding of both sides of the debate, the history of MGNREGA must be compared to the current changes being proposed under the new Employment Guarantee regime. In addition, this paper examines where the current modifications fit within India's rural development trajectory and provides critical analysis of both the benefits and challenges presented by the evolving Employment Guarantee system.

Overview of the New VB-G RAM G Act

The new legislation (Viksit Bharat – Guarantee for Employment and Livelihood Mission (Rural) Act, 2025) passed by the Parliament during its winter session in December 2025 was enacted by the President thereby repealing the MGNREGA of 2005 completely. The new legislation retains the core concept of wage employment through statute, and alters the MGNREGA program by enacting a new philosophy and new approach to implementing the program to more effectively link rural employment with broader policy objectives. Under the new legislation, the statutory guarantee of wage employment has been increased from 100 days to 125 days for each financial year per rural household. This increase represents a nominal increase in rural households' entitlement to labour. The government also confirms that if an applicant cannot be provided with work, he or she will receive an unemployment allowance.

The VB-G RAM G framework also brings an array of changes administratively and operationally. The programme has transitioned from a completely demand-driven experience to one where Viksit Gram Panchayat Plans must be created in advance of any work preparation, thereby allowing for a predictable and structured approach to work assignment; instead of waiting until job cards were received to allocate work, these programmes will proactively identify and map the work required in each of the four strategic priority areas (i.e., water security, core rural infrastructure, livelihood-related infrastructure, and climate change adaptation works) as identified by the Government of India as providing durable long-term economic benefit through the creation of durable assets. All new assets created under the new legislation must be digitally mapped and included in a national rural infrastructure database, which will provide additional transparency for the public and align rural infrastructure planning with other national planning initiatives, such as PM Gati-Shakti.

In addition to this shift in the design of the programme, the basis on which funds are allocated has also changed. Under the new Act, the funding ratio will shift to a 60:40 cost share between the Centre and States, with some exceptions for specific Himalayan and Northeastern states, where the share will remain 90:10. The new Act also increases support

for the creation of administrative overheads, which will provide additional budgetary space for the digitalisation and monitoring of, and use of technology to oversee, rural infrastructure projects. Proponents highlight modernisation via use of mobile application development, geo-tagging, AI-assisted detection of irregularities, and the establishment of a more effective grievance redressal procedure as key to improving governance.

Rationale for Reform: Economic and Administrative Challenges

Concerns regarding the delivery and effectiveness of MGNREGA as well as the impact on the rural economy of India have raised questions about it (Dangi, 2025; Reddy et al., 2014; Sunil, 2025). The gap between the legal entitlements and actual jobs created is widely documented through evaluation studies and other sources (Deskar, 2025). For instance, in recent years, the average number of days worked by rural households has decreased significantly while the nominal wage rate has increased slightly (with inflation adjustment) (Jain et al., 2025; Sunil, 2025; Dangi, 2025). This disparity indicates that increased funding levels have not correlated with increased job creation, and thus poses questions regarding program effectiveness and use of funding. Beneficiaries have also lost trust in the program due to multiple incidents of delays in wage payments, digital errors, and misreporting of number of employment days (Bheemarasetti et al., 2025; Dangi, 2025; Kavya et al., 2025). As a result, policymakers now agree that there is no longer an adequate solution to address these issues via small changes to the existing law.

Another motivating factor that drives the rural development programs in India is that rural India itself has evolved as well as the poverty levels and the rural incomes, which have both changed a lot since 2005. Rural labour markets have evolved and diversified. The government views rural employment policy as no longer simply providing a safety net for rural families but as providing a catalyst for rural development by developing and sustaining infrastructure to create sustainable livelihoods and utilising digital technologies in assisting to hold people accountable (Godfrey-Wood & Flower, 2018; Husain et al., 2025). This view of rural employment policy aligns with the government's vision of Viksit Bharat @2047 and is based upon the development of comprehensive economic development across all sectors of the Indian economy by integrating rural employment schemes with larger infrastructure planning and climate adaptation efforts (Ganesh Kumar et al., 2024). In addition, fiscal considerations (including caps on budgets and how costs and revenues are shared) indicate that there needs to be a re-evaluation of some of the responsibility for developing rural areas between the Centre and the states in order to support long-term success and to encourage more local participation in the development of rural areas (Reddy et al., 2014; Anand, 2025).

Potential Benefits of the Changes

The re-envisioned rural employment guarantee framework will have numerous expected benefits over the previous MGNREGA model. Increasing guaranteed workdays from 100 to 125 days is an improvement in the number of statutory entitlements that if accessed at their full potential should produce a higher wage-earning capacity for rural households. This increase supports the government's commitment to improving wage security and economic stability for unskilled labourers. By implementing planned and mapped out work through thorough village planning, there should be reduced uncertainty about job availability that

has existed within the previous demand-driven framework. Ending this uncertainty should provide opportunities for better labour planning at the household level, allowing for rural families to have a better understanding of how to manage their annual income flow.

Another expected benefit of changing work priorities to focus on the construction of critical infrastructure (i.e., water and climate change mitigation projects) is that it should enhance job creation with better economic returns while enhancing agricultural production and agricultural resilience to climate change as well as improving broader rural connectivity. Adding asset data into national planning systems will support the framework by preventing redundancy in service delivery and improving coordination with other federally funded initiatives as well as providing the ability to maximize the impact of federally funded assets.

The new framework's built-in monitoring and digital integration mechanisms promote transparency and accountability. Tools for example, geo-tagged works and mobile-enabled grievance resolution; artificial intelligence could assist in detecting and eliminating corruption while improving employers' compliance with the standards of quality and labor. Proponents of the new framework also assert that by requiring states to participate in funding, the new framework provides states with greater ownership of the goals and the resources associated with rural development, motivating states to efficiently administer the new framework.

On a macroeconomic level, aligning rural job guarantees with national infrastructure initiatives may produce synergies that promote and enhance the growth of rural areas. Incorporating employment schemes into a broader economic growth agenda creates the opportunity to shift the focus of rural development away from the transfer of money to the development of productive assets, thus supporting the development of rural enterprises, raising living standards for rural residents, and decreasing the amount of rural residents who migrate due to disadvantaged conditions.

Criticisms and Concerns Regarding the New Framework

While the new legislation, the VB-G RAM G Act, is said to be an improvement upon MGNREGA, it has faced a great deal of opposition from political parties, civil society organisations, trade unions, and economists who believe that the changes to MGNREGA reduce the effectiveness of its fundamental principles, dilute the rights-based protections of its workers, and undermine these protections. The major point of contention in many individuals' views regarding the VB-G RAM G Act is that it has redefined MGNREGA from a demand-driven entitlement to work into a supply-driven, government-controlled scheme that will potentially affect the enforceability of employment guarantees. As stated earlier, the original MGNREGA created an opportunity for rural residents to be guaranteed employment if they wished to work. Many critics of VB-G RAM G are concerned that the new focus on centralised planning may create barriers to access to jobs, based upon budget allocations rather than local demand.

The transition to a 60:40 shared cost model has raised concerns regarding the financial burden placed upon State Governments, particularly those who have limited financial resources and may have difficulty making provisions for additional work days as well as paying their contribution of wages. There have also been criticisms of the potential for regional differences in access to employment, which would diminish the universality of the scheme.

In addition, the introduction of a seasonal blackout period totalling 60 days (the period when agricultural activity is peak) has been seen as depriving rural workers of employment at a time when opportunities outside of the programme are likely to be scarce, at a time when their bargaining position is weak, particularly for women and small landless labourers.

There are also many worker organisations that have expressed their opposition to the establishment of a centralised approach to planning and defining priorities for MGNREGA, arguing that this has removed the authority and ability of the Gram Panchayat and the local community to make decisions regarding the type of work that is undertaken. The centralisation of this process may also result in the central planners favouring those projects that have higher visibility, rather than those that are most relevant to the village. The critics also have concerns regarding stringent budget caps and normative allocations, which may effectively limit the actual number of positions available to workers, even though their statutory entitlement may be higher.

From a socio-political standpoint, opposition parties have also taken issue with the rebranding and removal of “Mahatma Gandhi” from the nomenclature, arguing that it symbolises a broader attempt to erode a legacy of social justice and rights-based governance. These political critiques reflect deeper contestations over the philosophical orientation of social welfare in India and the role of the state versus community rights in securing livelihoods.

Comparative Reflection: MGNREGA versus VB-G RAM G

Evaluating the old MGNREGA legislation to the new VB-G RAM G Act shows some similarities in objectives and formats, but also much divergence. Both advancements have the same intent to guarantee work to people living in rural areas and resolve rural unemployment and underemployment; however: The newer legislation moves away from a reactive model to a planned and directed format; it includes rural employment as part of a more comprehensive structure of development, including infrastructure and sustainability.

The total number of workdays available is legally increased, and new tools of modern governance have been included in the new program. These have been based on lessons learned during the past two decades of implementing programs under MGNREGA. Those who are critical of the new act argue that by making these changes, the new act will diminish the commitment of the original MGNREGA to entrenchment of a minimum public right, and has instead become a scheme that is conditional on the interests of the central government and normative budgetary positions. The argument will continue as to whether these changes will help create greater employment and development opportunities or will be a way of masking a diminished level of legal protection of those rights in the name of increasing efficiency and modernisation.

The comparative evaluation highlights that different visions exist for the development of the rural sector. MGNREGA was established as a social safety net, which directly addressed rural people’s need for employment and income stability, while the new law looks to create a framework for strategically planning employment creation by developing rural assets and enhancing the economic value-added in rural areas. Whether this strategic shift will produce better socio-economic outcomes for the rural poor or rather creates new forms of exclusion and inefficiency will be determined in the future by field researchers, policymakers, and rural stakeholders.

Policy Implications and Future Outlook

The current developments in India's rural employment guarantee system have important policy implications. They highlight the continued tension between welfare legislation that is based on rights and development-oriented policy frameworks. If VB-G RAM G successfully develops long-lasting infrastructure and generates substantial employment opportunities, it can become a model for merging social protection with economic development. On the other hand, if VB-G RAM G implementation struggles, and "access to work" is still restricted or inconsistent throughout rural areas, then VB-G RAM G can contribute to increased rural hardship and compounded socio-economic disparities. Furthermore, the new funding and planning methods will require substantial coordination between the central and state governments. As such, states with limited funding may find it difficult to deliver upon their promise of 125 days of work without an increase in their budgetary resources, which may lead to renewed discussions at both levels on how to distribute intergovernmental fiscal transfers and fund rural development.

Digital tracking systems and digital mapping of programmatic assets have positives that can promote transparency, but they are also most likely a barrier to those working in under-resourced areas where there is little or no access to technology or low levels of digital literacy. Policymakers need to ensure that technology is not used as a way to marginalise beneficiaries that do not have access to technology, but rather supports inclusion and eases barriers to participation for those that do.

In many ways, support from the worker's groups, civil society, and rural communities will be crucial in developing improvements to the overall design of the program, especially in response to criticism and review of funding reforms. There should also be continued efforts to develop stronger, more comprehensive monitoring and evaluation systems that provide accurate measures of employment outcomes, the quality of assets, and the long-term effects of the agricultural program on rural livelihoods.

Conclusion

The Viksit Bharat – Guarantee for Rozgar and Aajeevika Mission (Gramin) Act, 2025 represents a turning point in India's strategy for developing rural employment and development policy through the transformation of the Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act. The creation of the Viksit Bharat – Guarantee for Rozgar and Aajeevika Mission (Gramin) Act 2025 creates opportunities for increased statutory workdays, planned asset creation and digital technologies to improve and expand the impact of rural job guarantees, but concerns about the evolution from a demand-driven, rights-based framework to a normative, planned framework have been expressed regarding universality, state capacity and locality. The extent to which this normative framework improves rural livelihoods and infrastructure, while maintaining the fundamental principle of employment guarantees, will ultimately depend on how faithfully state and central governments cooperate in implementing this mission and how continually policies are refined. As India strives to meet more extensive development goals, how the tension between social welfare legislation's right-based approach and the development framework will be addressed remains critical to equitable and effective governance.

References

1. Anand, Dr. S. (2025). Mgnrega and Sustainable Development: A Synergistic Approach To Poverty Alleviation. *International Journal of Social Science and Economic Research*, 10(04), 1209–1221. <https://doi.org/10.46609/ijsser.2025.v10i04.006>
2. BAIK, J. (2024). The Politics of Social Policy Implementation: The Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) and Uneven Development in India. *The Journal of Indian and Asian Studies*, 05(02). <https://doi.org/10.1142/s2717541324400084>
3. Bheemarasetti, S., De, A., Narayanan, R., Saboo, P., & Tamang, L. (2025). MGNREGA as a Technological Laboratory: Analysing Wage Payment Delays as a Result of Two Digital Interventions. *Indian Journal of Labour Economics*, 68(2), 681–706. <https://doi.org/10.1007/s41027-024-00539-9>
4. Breitreuz, R., Stanton, C. J., Brady, N., Pattison-Williams, J., King, E. D., Mishra, C., & Swallow, B. (2017). The Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Scheme: A Policy Solution to Rural Poverty in India? *Development Policy Review*, 35(3), 397–417. <https://doi.org/10.1111/dpr.12220>
5. Dangi, V. P. (n.d.). *EPRA International Journal of Economics, Business and Management Studies (EBMS) ADDRESSING RURAL UNEMPLOYMENT THROUGH POLICY INITIATIVES: A CRITICAL REVIEW OF MGNREGA AND PMEGP*. <https://doi.org/10.36713/epra1013|SJIF>
6. Godfrey-Wood, R., & Flower, B. C. R. (2018). Does Guaranteed employment promote resilience to climate change? The case of India's Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA). *Development Policy Review*, 36, O586–O604. <https://doi.org/10.1111/dpr.12309>
7. Gupta, A., & Singh, V. (2024). Study MGNREGA and Other Initiatives with Critical Interpretation of Achievements of MGNREGA in the FY 2022-23. *FMDb Transactions on Sustainable Social Sciences Letters*, 2(1), 34–44. <https://doi.org/10.69888/ftsssl.2024.000218>
8. Husain, T., Rahman, A., Alam, N., Noor, H., Akhtar, S. M. J., & Haque, M. I. (2025). Exploring The Relationship between Agricultural Production and The Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Scheme (MGNREGS): Evidence from Aspirational States of India. *International Journal of Accounting and Economics Studies*, 12(4), 526–533. <https://doi.org/10.14419/ex5z2827>
9. Jain, A., Sharma, S., & Sharma, D. (2025). WL-5890-enhancing livelihood security of the rural households during economic downturns: An analysis of mgnrega. *Economic And Political Weekly*, 60(17). <https://doi.org/10.71279/epw.v60i17.39802>
10. Jayakumar, B., & Prabakar, S. (2024). A Case Study on Sustainable Development and Service Provision: The Effect of Digital Transformation on the Implementation of MGNREGA and Social Security in Krishna Giri District, Tamil Nadu, India. *International Journal of Computational and Experimental Science and Engineering*, 10(4), 1290–1299. <https://doi.org/10.22399/ijcesen.712>
11. Kavya, M. M., Padmapriya, K., & Rekha, M. (2025). Role of Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) in Periyapalayam Village, Tiruvallur District, Tamil Nadu. *International Journal of Economics, Business and Management Research*, 09(05), 432–446. <https://doi.org/10.51505/ijebmr.2025.9528>
12. Kindo, M. T., & Jha, R. (n.d.). Role of Mgnrega in Poverty Reduction: A Case Study of Ranchi District of Jharkhand. In *IJFMR250239265* (Vol. 7, Issue 2).

13. Kumar, G., Hussain, A., & Singh, S. P. (2024). Assessing the effectiveness of government programs on rural employment and entrepreneurship within the Vikshit Bharat 2047 vision. *International Journal of Innovations & Research Analysis*, 04(04(I)), 31–38. [https://doi.org/10.62823/ijira/4.4\(i\).6930](https://doi.org/10.62823/ijira/4.4(i).6930)
14. Miwu, R., Mihi, R., & Linggi, F. (2005). *Mgnregp-Problems and Challenges in Arunachal Pradesh*.
15. Muthumari, M. M. (2024). *Socio-Economic Impact of MGNREGA-A Paradigm shift with special reference to women senior citizens*. 14(1). <http://eelet.org.uk>
16. Rajendrakumar Deskar, R. (n.d.). *The Impact of Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Scheme in India: An overview*. www.ijfmr.com
17. Ravichandran, Dr. P. (2023). A Comprehension analysis of Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) in India. *International Journal of Research in Social Science and Humanities*, 04(10), 17–21. <https://doi.org/10.47505/ijrss.2023.v4.10.3>
18. Reddy, D. N., Reddy, A. A., & Bantilan, M. C. (2014). The impact of Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) on rural labor markets and Agriculture. *India Review*, 13(3), 251–273. <https://doi.org/10.1080/14736489.2014.937271>
19. S. Keerthana, & v. Pradeepa. (2024). INFLUENCE OF MGNREGA – A CATALYST FOR SUSTAINABLE ECONOMIC LIVELIHOOD AND EMPLOYMENT GENERATION AMONG THE WOMEN’S. *ShodhKosh: Journal of Visual and Performing Arts*, 5(1). <https://doi.org/10.29121/shodhkosh.v5.i1.2024.5002>
20. Shankar Kumbhar, P. K. (2021). MGNREGA: Ensures Guaranteed Wage Employment in Rural Area. *Shanlax International Journal of Arts, Science and Humanities*, 9(1), 80–88. <https://doi.org/10.34293/sijash.v9i1.4100>
21. *Success and failure in MGNREGA implementation in India* www.effective-states.org KEY FINDINGS. (n.d.). www.nrega.nic.in;
22. Sunil. (2025). A Review of the Economic Impact of MGNREGA on Rural Livelihoods in India. *International Journal of Innovations in Science Engineering and Management*, 34–39. <https://doi.org/10.69968/ijisem.2025v4i234-39>
23. Vasudevan, G., Singh, S., Gupta, G., & Jalajakshi, C. K. (2020). MGNREGA in the Times of COVID-19 and Beyond: Can India do More with Less? *Indian Journal of Labour Economics*, 63(3), 799–814. <https://doi.org/10.1007/s41027-020-00247-0>

Abbé Faria Entre Histoire et Fiction : Construction D'une Figure Mythique

Jemima Assunta Fernandes & Anthony Gomes

Résumé

Cette étude explore la mythification de l'Abbé Faria, pionnier goanais de l'hypnose moderne, en analysant comment sa figure historique a été transformée par l'entrelacement des faits documentés et de l'imaginaire littéraire. L'objectif est d'examiner la tension entre réalité et fiction dans les récits consacrés à Faria afin de comprendre comment ces constructions ont façonné sa perception dans la mémoire collective. Les questions de recherche portent sur la caractérisation de Faria par divers auteurs et sur l'influence de ces récits mythiques sur son héritage local et international. S'appuyant sur une méthodologie qualitative incluant l'analyse narrative d'un corpus multidisciplinaire et des entretiens avec des experts, la recherche mobilise les théories des opposés binaires de Lévi-Strauss (1949) et du socio-constructivisme de Berger et Luckmann (1991). Les conclusions révèlent que des mythes majeurs, tels que son emprisonnement au Château d'If ou sa rencontre avec Napoléon, dominent l'imaginaire populaire au détriment de sa légitimité scientifique. Enfin, l'étude souligne un processus actuel de patrimonialisation à Goa, visant à réapproprier la figure de Faria en tant que héros intellectuel décolonial face aux représentations romanesques européennes.

Mots-clés : Abbé Faria, Mythification, Hypnose, Mémoire collective, Goa.

Introduction

Les récits sont l'un des moyens privilégiés par lesquels les sociétés se souviennent, interprètent et transmettent leur passé. N'étant jamais figés, ils évoluent selon les contextes sociaux et culturels qui les produisent. Parfois, ils se transforment et se déforment, donnant naissance à des récits mythiques largement acceptés comme réels. Dans cette perspective, le personnage de l'Abbé Faria, prêtre goanais du XVIII^e siècle et pionnier de l'hypnose moderne, suscite un intérêt particulier.

Né à Goa en 1756, José Custodio Faria, connu sous le nom d'Abbé Faria, a mené une vie marquante entre l'Inde, le Portugal, Rome et la France. Théologien, prêtre, révolutionnaire et savant, il s'est imposé à Paris par ses recherches sur le « sommeil lucide » et a remis en cause les théories de Mesmer sur le magnétisme animal. Sa publication *De la cause du sommeil lucide ou Étude de la Nature de l'Homme* (1819) reste un texte fondateur de la doctrine de suggestion.

Outre ses contributions scientifiques et historiques, Faria a été transformé en personnage littéraire, notamment par Alexandre Dumas dans le *Comte de Monte Cristo* (1846), et a nourri des récits oraux et populaires qui lui confèrent une aura mystérieuse. Cette pluralité de représentations a créé un espace d'ambiguïté qui continue à influencer la perception de son rôle dans l'Histoire et dans la mémoire culturelle. Dans cette optique, la présente étude

explore la mythification de l'Abbé Faria et son impact sur la perception qu'en a le grand public.

Revue de la littérature

Les récits romanesques ont largement façonné l'image populaire de Faria. Dans *Le Comte de Monte Cristo* (1846), Alexandre Dumas propose une version fictive et romancée de Faria, mentor d'Edmond Dantès et figure érudite aux accents mystiques. Cette représentation a contribué à la diffusion internationale du nom de Faria, mais elle a aussi accentué la dimension légendaire de son personnage. De manière plus contemporaine, Diogo Mesana Fernandes (2006) et Uday Bhembre (2023) reprennent cette dynamique en construisant des récits où faits et fictions s'entrelacent. Fernandes (2006) accentue la dimension spirituelle et quasi mythique de Faria, tandis que Bhembre (2023), inspiré de la biographie de Dalgado (1906), comble par l'imagination les zones d'ombre de la vie du prêtre goanais.

Les biographies cherchent à restituer une image plus fidèle de Faria, mais elles divergent elles aussi dans leur approche. La première biographie de Dalgado (1906) se fonde sur une enquête documentaire minutieuse, tandis qu'Egas Moniz (1925) et Shenoï Goembab (1941) l'inscrivent dans une perspective scientifique et patrimoniale. Les traductions ultérieures de Varde (1982) et Moniz, traduit par Vas (2022) ont permis de diffuser ces travaux, élargissant leur portée. Plus récemment, Carrer (2004), Vas (2007) et Faria, traduit par Sardessai (2014) ont proposé des lectures modernes, insistant sur son rôle de pionnier de l'hypnose et rendant ses écrits accessibles à un public international. Néanmoins, même dans ces biographies, certaines périodes de sa vie demeurent inexplorées, laissant place à des interprétations variables.

La recherche académique met en lumière à la fois l'importance et la controverse qui entourent Faria. Perry (1978) insiste sur son rôle majeur dans l'histoire de l'hypnose, tandis que Stubbe (2000) et dos Santos-Stubbe (2000) soulignent son influence sur la psychanalyse et son rôle de médiateur interculturel. Souza (2014) met en avant la réception contrastée de ses travaux, oscillant entre ridicule et reconnaissance. À l'opposé, Paul (1967) adopte une posture critique en le qualifiant de charlatan, ce qui a alimenté de nouveaux débats et contribué à la construction d'un autre type de mythe.

Les articles publiés dans des revues ou magazines (Furtado, 2019 ; Vas, 2024) ainsi que les pièces de théâtre (Vas, 2005) et les documentaires (Vas et Pinto, 2006 ; De Sousa, 2016) contribuent à renouveler l'intérêt autour de Faria et à nourrir sa mémoire dans un cadre plus populaire. Ces représentations participent à la construction d'un Faria « héros goanais ».

Cadre de la recherche : problématique, objectifs et questions

Les représentations de l'Abbé Faria offrent une diversité d'images mythiques qui s'inscrivent dans des contextes culturels variés, portées par les motivations de leurs auteurs et les perceptions collectives de leur époque. Cette construction de personnage met en lumière les complexités de la mémoire historique, où réalité et fiction s'entrelacent pour produire des récits capables de traverser le temps et de nourrir l'imaginaire collectif. Dévoiler cette mythification permet ainsi de mieux comprendre la manière dont les figures historiques sont façonnées, circulent dans la mémoire sociale et continuent d'influencer la perception contemporaine du passé.

Dans cette perspective, cette étude se fixe pour but d'explorer la mythification de l'Abbé Faria et d'analyser son impact sur la perception qu'en a le grand public. Elle poursuit deux objectifs complémentaires : d'une part, examiner les récits consacrés à l'Abbé Faria en mettant en évidence la tension constante entre réalité et fiction ; d'autre part, comprendre comment ces récits mythiques ont contribué à façonner les perceptions populaires et à inscrire durablement l'Abbé Faria dans la mémoire collective.

Ces réflexions se structurent autour de deux questions de recherche principales. La première interroge la manière dont différents auteurs, historiens et représentations culturelles ont caractérisé l'Abbé Faria, en identifiant les variations entre les récits et les glissements entre vérité historique et invention littéraire. La seconde question s'intéresse à l'influence de ces récits mythiques sur l'héritage de l'Abbé Faria, en considérant à la fois son contexte local et la formation des perceptions populaires dans la mémoire collective.

Cadre Conceptuel

La réalité peut être comprise comme le résultat d'une interaction complexe entre événements factuels et des récits fictifs. Les faits renvoient à une vérité objective, ancrée dans des événements vérifiables et des preuves documentaires, tandis que la fiction repose sur l'imagination et l'interprétation subjective. Ces deux dimensions s'entrecroisent dans la construction des récits historiques, influencent la mémoire collective et produisent parfois des représentations mythiques qui finissent par s'imposer comme réelles. Afin d'analyser ce processus dans le cas de l'Abbé Faria, cette étude mobilise deux approches théoriques.

La première approche est la théorie des opposés binaires élaborée par Claude Lévi-Strauss dans son ouvrage *Les structures élémentaires de la parenté* (1949). Selon cette perspective structuraliste, les récits et les systèmes culturels se construisent autour d'oppositions fondamentales, telles que réalité et fiction, vrai et faux, ou vie et mort. Ces oppositions constituent les structures universelles qui sous-tendent les mythes et participent à l'organisation sociale et cognitive. Bien que critiquée pour son caractère trop universaliste et pour son manque de prise en compte des contextes historiques, cette théorie a inspiré des penseurs comme Roland Barthes (1957) et Jacques Lacan (1953), qui l'ont appliquée respectivement à la littérature et au langage. Dans le cadre de cette recherche, elle permet de mettre en évidence les tensions narratives qui structurent l'image de l'Abbé Faria, oscillant entre savant et mystique, entre figure historique et personnage littéraire.

La seconde approche est la théorie de socio-constructivisme, développée par Lev Vygotsky (1978) puis approfondie par Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1991). Selon cette théorie, la réalité historique est socialement construite à travers le langage, la culture et les interactions collectives. La connaissance et le sens émergent de contextes sociaux et culturels particuliers (Vygotsky 1978: 13), de sorte que ce qui est perçu comme une vérité objective est en réalité le produit d'interprétations partagées. Dans cette perspective, les récits consacrés à l'Abbé Faria doivent être compris comme des constructions collectives où la fiction se mêle au factuel pour produire une version de la réalité qui s'impose comme légitime.

La combinaison de ces deux approches théoriques éclaire directement les objectifs de cette étude. L'analyse des récits écrits consacrés à l'Abbé Faria s'appuie sur la théorie des opposés binaires afin de révéler les tensions entre réalité et fiction, tandis que l'examen de

leur impact sur la mémoire collective trouve son cadre dans le socio-constructivisme, qui explique comment ces récits façonnent des perceptions sociales durables.

Méthodologie

Cette recherche adopte une approche qualitative reposant à la fois sur l'analyse d'un corpus d'œuvres consacrées à l'Abbé Faria et sur une série d'entretiens semi-directifs, examinés à l'aide d'un cadre narratif permettant d'étudier la construction des récits et d'interpréter la signification des discours. Le corpus rassemble des sources historiques, biographiques, littéraires et culturelles sélectionnées pour leur pertinence et leur contribution à la diversité des représentations de Faria. Parmi les textes retenus figurent *Le Comte de Monte-Cristo* (1846) d'Alexandre Dumas, *Mémoire sur la Vie de l'Abbé Faria* (1906) de D.G. Dalgado, *Abbé Faria, The Master Hypnotist who charmed Napoléon* (2006) de Diogo Mesana Fernandes, ainsi que *Abbé Faria, the Life of a Pioneer Indian Hypnotist and his Impact on Hypnosis* (2007) de Luis S.R. Vas.

En complément de ce corpus, des entretiens semi-directifs ont été menés auprès d'experts issus de domaines variés tels que l'histoire, la littérature, la psychologie et les études culturelles. Ces entretiens visaient à recueillir des informations supplémentaires, à explorer des perspectives diversifiées et à confronter différentes approches de la figure de l'Abbé Faria. Les participants ont été choisis en fonction de leur contribution significative aux travaux portant sur Faria, qu'il s'agisse de publications scientifiques, de créations artistiques ou d'analyses critiques. Ainsi, les participants étaient les suivants – Isabel de Santa Rita Vas, dramaturge et metteuse en scène reconnue pour son rôle dans le théâtre goanais contemporain ; Luis Santa Rita Vas, auteur et journaliste prolifique ; Edith Noronha Melo Furtado, universitaire spécialiste des études françaises et francophones ; l'écrivain goanais Uday Bhembre, auteur du roman *Kator Re Bhaji* (2023) ; Rajendra Hegde, psychiatre et celui qui a pris l'initiative de faire traduire l'œuvre de l'Abbé Faria en anglais; ainsi que l'historienne Celsa Pinto, auteure de plusieurs ouvrages sur l'histoire de Goa dont *Concise History of Goa* (2023). Ces entretiens ont mis en évidence la pluralité des représentations et des interprétations de l'Abbé Faria, enrichissant l'analyse par des éclairages complémentaires, des précisions contextuelles et des points de vue spécialisés sur la manière dont son héritage est perçu dans différents milieux intellectuels, artistiques et scientifiques.

L'ensemble du matériau recueilli a été analysé à l'aide d'un cadre narratif. L'analyse narrative, telle que définie par Genette (1990), vise à comprendre non seulement ce qui est raconté mais aussi la manière dont le récit est structuré et fonctionne. Ricœur et MacLaughlin (2009) insistent sur le fait qu'elle s'intéresse au *comment* du récit, et non uniquement au *quoi*. Mobilisée dans ce contexte, elle permet d'examiner en profondeur les discours consacrés à l'Abbé Faria, de mettre en évidence les significations implicites et d'interpréter les choix narratifs des auteurs ainsi que leurs implications. En s'appuyant sur les réflexions de Bal et Boheemen (2009), cette approche met en lumière la complexité et la pluralité des représentations, révélant les multiples facettes de l'histoire de Faria et les significations variées que les narrations successives lui ont attribuées.

Discussion

(a) Entre histoire et fiction : variations des récits sur l'Abbé Faria

« L'Abbé Faria vit, aujourd'hui, dans l'imaginaire populaire entouré d'une auréole de mystère » (Dalgado, 1906). Cette observation, formulée au début du XX^e siècle, demeure d'une pertinence remarquable. L'analyse du corpus de textes consacrés à l'Abbé Faria et des entretiens menés auprès d'experts révèle que cette auréole de mystère résulte d'un processus complexe de mythification où réalité historique et fiction littéraire s'entrelacent de manière inextricable. Ces récits consacrés révèlent une série de tensions fondamentales qui structurent sa représentation. Ces tensions, analysées à travers le prisme de la théorie des opposés binaires de Lévi-Strauss (1949), expliquent la coexistence de caractérisations contradictoires et la formation progressive d'une figure mythique.

Dans son œuvre *De la cause du sommeil lucide* (1819), Faria se positionne explicitement comme un savant cherchant à expliquer rationnellement les phénomènes hypnotiques. Il rejette les théories de Mesmer sur le magnétisme animal et propose une explication psychologique basée sur la suggestion. Hegde (2024) souligne que Faria a été le fondateur de la méthode d'induction du somnambulisme par suggestion, une découverte révolutionnaire qui lui a valu le titre de pionnier de la psychothérapie moderne et le premier scientifique dans le domaine de l'hypnotisme.

Paradoxalement, cette dimension scientifique coexiste avec des représentations qui accentuent l'aspect mystérieux et quasi-surnaturel de Faria. Fernandes (2006) accentue la dimension spirituelle et quasi mythique de Faria, créant une figure aux pouvoirs presque magiques. Dans son ouvrage, Faria devient capable d'« hypnotiser » Napoléon, une rencontre totalement fictive qu'aucun biographe n'a jamais mentionné (Pinto, 2024). Dumas (1846 : 210), dans *Le Comte de Monte-Cristo*, présente Faria comme possédant une connaissance encyclopédique mais également un savoir-faire en matière de sciences occultes. Le personnage incarne simultanément le savant des Lumières et le sage mystérieux aux pouvoirs inexpliqués. Cette représentation littéraire a profondément marqué l'imaginaire collectif. Cette opposition binaire n'est pas sans conséquences. L'aura mystique qui l'entoure a parfois nui à sa légitimité scientifique, permettant à certains, comme Paul (1967 : 3), de le qualifier de « charlatan ».

Il est également essentiel d'analyser les mythes spécifiques qui se sont cristallisés autour de Faria. Ces mythes illustrent concrètement comment la fiction s'entrelace avec la réalité historique pour créer une figure légendaire. D'après Cabral e Sá (1985 : 4), la mémoire de l'Abbé Faria semble peu présente et pratiquement oubliée aussi bien dans son village natal de Candolim qu'à Paris. Il souligne que certains biographes enthousiastes, parmi lesquels le lauréat portugais du prix Nobel, Egas Moniz, ont involontairement contribué à perpétuer d'anciens mythes. Dans leur recherche de détails singuliers sur la vie de l'Abbé, ils auraient même participé à la création de nouveaux récits, ce qui a eu pour effet de déformer certains aspects de la réalité. Cette observation révèle que la mythification n'est pas seulement l'œuvre de romanciers, mais peut aussi résulter des efforts bien intentionnés de biographes cherchant à rendre leur sujet plus captivant.

Le premier mythe concerne la prétendue participation de Faria à la révolte des Pintos, une conspiration orchestrée par son père, Caetano Vitorino Faria, contre le pouvoir colonial

portugais à Goa. Moniz (1925) mentionne cette participation dans sa biographie, présentant ainsi Faria comme un révolutionnaire précoce engagé dans la lutte anticoloniale. Cependant Pinto (2024) souligne qu'aucun élément probant ne vient étayer cette affirmation. L'absence totale de documentation historique, pas de témoignages, pas de documents judiciaires, pas de mentions dans les archives coloniales, rend cette participation hautement improbable.

Le deuxième mythe, également propagé par Moniz (1925), prétend que Faria était parti à Paris pour discuter avec des envoyés de Tipou Sultan et du gouvernement français des chances d'une alliance politique entre Tipou, la France et les Goanais nativistes contre l'Angleterre et le Portugal (39). Dalgado (1906) réfute catégoriquement cette hypothèse :

« Cette hypothèse ne repose sur aucune base sérieuse : il n'y a aucun document, ni aucune autre preuve pour justifier cette idée. L'Abbé n'avait que quinze ans lorsqu'il quitta les Indes : il ne correspondit avec personne pendant tout le temps qu'il passa en Europe, car on n'a pu trouver qu'une seule lettre de sa main, mentionnée ci-dessus, écrite à Goa ; il ne pouvait donc être intéressé dans les affaires politiques des Indes » (Dalgado, 1906: 10).

L'argumentation de Dalgado (1906) est doublement convaincante. Premièrement, Faria avait seulement quinze ans lors de son départ de Goa, un âge qui rend improbable son implication dans des négociations diplomatiques complexes. Deuxièmement, l'absence totale de correspondance politique pendant ses années européennes suggère qu'il n'avait pas de rôle d'émissaire.

Le troisième mythe, créé de toutes pièces par Fernandes dans sa biographie *Abbé Faria- The Master Hypnotist who Charmed Napoleon* (2006: 40), décrit une rencontre entre Faria et Napoléon. Fernandes (2006) écrit :

« *Napoleon sent a messenger requesting Faria to appear at his headquarters. When Faria was brought inside his office, Napoleon welcomed him saying : "It is an honour to receive L'Abbé Faria with us here. I have something to talk to you. Can we talk here ?"* »

(Napoléon envoie un messenger pour demander à Faria de se présenter devant lui. Lorsque Faria fut introduit dans son bureau, Napoléon lui souhaita la bienvenue en disant : "C'est un honneur de recevoir l'Abbé Faria parmi nous. J'ai quelque chose à vous dire. Pouvons-nous parler ici ?"). (Fernandes, 2006: 40)

En ce qui concerne ce mythe, aucun biographe n'a jamais mentionné que l'Abbé Faria avait rencontré Napoléon. Il est possible que l'auteur ait tenté de créer une relation entre l'Abbé Faria et Napoléon dans le but de rendre l'histoire de Faria plus captivante et intrigante pour les lecteurs. En présentant Faria comme ayant une influence sur une figure aussi importante que Napoléon, Fernandes peut avoir cherché à accroître l'intérêt pour son livre et à attirer l'attention sur la vie de Faria. Ce mythe illustre parfaitement une stratégie narrative : l'association avec les grands. En plaçant Faria aux côtés de Napoléon, figure mythique, Fernandes lui donne une stature comparable. Le titre même du livre « *The Master Hypnotist who Charmed Napoleon* » fait de cette rencontre inventée son principal argument de vente.

Le quatrième mythe est sans doute le plus puissant et le plus durable : l'emprisonnement de Faria au Château d'If, popularisé par Dumas dans *Le Comte de Monte-Cristo* (1846). Dans le roman, Faria est présenté comme un compagnon de cellule du protagoniste, Edmond Dantès, qui est emprisonné au Château d'If, une forteresse située sur une île au large de Marseille. Ce mythe a acquis une telle force que même certains biographes l'ont incorporé.

Luis S.R. Vas (2007: 73) écrit : « *In 1797, Jose was arrested in Marseille, hauled up into an enclosed police carriage and dispatched to the Chateau d'If by a law court for conspiring against France.* » (En 1797, José est arrêté à Marseille, embarqué dans une voiture de police fermée et envoyé au Château d'If par un tribunal pour conspiration contre la France). Bien que Vas se soit basé sur le travail de Dalgado (1906) pour sa biographie, dans ce cas précis, il s'éloigne de l'opinion de Dalgado (1906: 37), qui a affirmé qu'il n'y avait aucune preuve de l'emprisonnement de l'Abbé Faria au Château d'If.

Le mythe de son prétendu emprisonnement au Château d'If, popularisé par *Le Comte de Monte-Cristo* (1846) d'Alexandre Dumas (père), met en lumière l'opposition entre la vérité historique et la représentation romantique. Alors que la réalité historique ne fournit aucune preuve de son emprisonnement à cet endroit spécifique, le mythe littéraire crée une image romantique d'un homme emprisonné injustement, ajoutant à son mystère et à son attrait. L'emprisonnement injuste est un trope narratif puissant qui génère sympathie et admiration. Il transforme Faria en victime héroïque, en martyr de la vérité ou de la justice. Cette image est infiniment plus attractive narrativement qu'un prêtre-savant menant une vie relativement ordinaire de recherche et d'enseignement. Ainsi, le personnage de Faria dans *Le Comte de Monte-Cristo* (1846) illustre parfaitement la convergence entre réalité historique et fiction littéraire. Dumas, n'ayant pu rencontrer Faria, s'est inspiré de récits sur sa vie et de sa réputation en tant que pionnier de l'hypnotisme et prêtre goanais érudit. Son choix de le mettre en scène souligne l'intérêt pour les figures historiques exotiques et l'aura mystique de Faria.

Les mythes et la fiction littéraire contribuent à transformer l'Abbé Faria en figure légendaire, au-delà de sa réalité historique. Les auteurs et historiens diffèrent dans leurs représentations : certains cherchent à reconstituer la vérité (Dalgado, 1906 ; Cabral e Sá, 1985), d'autres amplifient le mystère (Fernandes, 2006), tandis que Dumas (1846) combine imagination et faits historiques pour créer un personnage emblématique. Cette interaction entre mythe et réalité reflète des thèmes culturels plus larges : fascination pour le mystère, désir d'extraordinaire, et exploration des dualités humaines. Le contraste entre faits historiques et fiction met en lumière l'importance du récit dans la construction de la mémoire collective et de l'image d'un personnage historique.

Le mythe littéraire de Dumas domine la perception populaire. Selon Furtado (2024), la représentation fictive de l'Abbé Faria a largement éclipsé d'autres interprétations. Pour beaucoup, Faria reste le personnage du *Comte de Monte-Cristo*; mentor mystérieux emprisonné au Château d'If. Cette représentation, tout en déformant la réalité historique, a assuré la survie du nom de Faria dans la conscience collective internationale. Sans Dumas, Faria serait probablement resté inconnu.

L'analyse de ces mythes révèle plusieurs mécanismes récurrents dans la création mythique. Les mythes surgissent précisément là où la documentation historique fait défaut. Si les mythes peuvent captiver l'imagination et enrichir les récits, ils posent également des problèmes aux historiens et aux chercheurs qui cherchent à découvrir la vérité. La prolifération des mythes entourant l'Abbé Faria complique les efforts visant à séparer la réalité de la fiction. Chaque mythe amplifie la stature de Faria en l'associant à des événements ou personnages majeurs. Cette amplification répond au besoin humain de figures héroïques et exceptionnelles.

Ces mythes, bien que factuellement faux, remplissent des fonctions sociales importantes. Ils contribuent à la mystique et à l'attrait de son personnage, le transformant d'une simple figure historique en un archétype légendaire. Ils permettent l'identification, la projection, l'appropriation identitaire. Ils rendent Faria mémorable et transmissible à travers les générations.

L'opposition entre mythe et réalité n'est pas une dichotomie claire à résoudre, mais un processus productif qui façonne la manière dont les souvenirs sont transmis. Selon la perspective constructiviste sociale de Berger et Luckmann (1991), il n'existe pas de « vrai » Faria indépendamment des récits qui le construisent. La « réalité » de Faria est socialement construite à travers l'interaction entre des événements factuels et des récits fictifs, qui produisent des perceptions collectives variant selon les contextes culturels et temporels.

(b) Entre Universalité Littéraire et Patrimonialisation Locale : Réception d'une Figure Transfrontalière

La réception de l'Abbé Faria illustre parfaitement le mécanisme de socio-constructivisme : sa réalité n'est pas monolithique, mais segmentée par les besoins symboliques des sociétés qui s'en emparent. D'un côté, la construction européenne a privilégié l'archétype du mystique romantique pour nourrir un imaginaire littéraire universel. De l'autre, la construction goanaise contemporaine opère un renversement de l'opposition binaire « savant vs charlatan » pour proposer une nouvelle synthèse : le héros intellectuel décolonial. Ce processus de patrimonialisation à Goa ne cherche pas seulement à rétablir des faits, mais à bâtir une légitimité culturelle face à une hégémonie narrative occidentale qui a longtemps réduit Faria à un simple personnage de fiction.

La réception varie considérablement selon les contextes. En France, au XIX^e siècle, il a d'abord été reçu comme curiosité exotique puis objet de ridicule. Dalgado (1906) note que les chroniques de Victor-Joseph-Étienne de Jouy dans la *Gazette de France*, sous le titre *Mœurs parisiennes*, recouraient à l'ironie et à la satire pour tourner en ridicule les expériences de Faria, tandis que le théâtre s'est rapidement emparé de sa figure (26). Des pièces telles que *Mesmérisme* de Victorine Maugirard et *Magnétisme* de Jules Vernet mettaient en scène un personnage inspiré de Faria, contribuant à figer sa représentation dans un cadre satirique et dépréciatif (29). Cette mise en ridicule s'est également étendue aux milieux savants et religieux. En niant l'existence du fluide magnétique de Mesmer, Faria s'est trouvé marginalisé par les magnétiseurs eux-mêmes, tandis que certains représentants du clergé assimilaient le magnétisme à une pratique antichrétienne (30). Ce n'est que plusieurs décennies après sa mort, avec les travaux de l'École de Nancy et l'intervention de Jean-Martin Charcot, un neurologue français, qu'il a commencé à être reconnu comme précurseur scientifique.

À Goa, Faria fait l'objet d'un processus actif de patrimonialisation visant à en faire un « héros goanais ». Ce projet est porté par des intellectuels, artistes et historiens qui cherchent à valoriser le patrimoine goanais. Pinto (2024) affirme son identité goanaise. Elle affirme sans ambiguïté que l'Abbé Faria était vraiment un Goanais, et que ses racines à Goa ont profondément influencé son identité. Il est né à Goa, y a reçu son éducation préliminaire et ses deux parents étaient également goanais. Pour elle, il est donc compréhensible de le considérer comme une figure goanaise d'importance internationale, plutôt que comme

un mélange d'identités goanaise et portugaise. Vas (2024) décrit Faria comme une partie importante du patrimoine culturel, en particulier à Goa, où ses racines sont profondes. Pour lui, il représente « un symbole de diversité culturelle et d'identité goanaise ».

Furtado (2024) ajoute une dimension politique en présentant Faria comme une figure radicale et courageuse. En défiant audacieusement la société française contemporaine, il devient un symbole de résistance face aux préjugés, un modèle pour affronter les préjugés et la discrimination dans leur propre contexte. Vas (2024) souligne l'importance de préserver le patrimoine culturel de Faria à travers diverses formes d'expression artistique, telles que le théâtre et le cinéma documentaire. Pour elle, ces médias ne sont pas seulement des moyens de divertissement, mais des outils puissants pour transmettre l'histoire et l'héritage culturel aux générations futures. Ils contribuent à renouveler l'intérêt et participent à la construction d'un Faria héros goanais. Cependant, Furtado (2024) note un paradoxe : malgré ces efforts, il y a un manque de sensibilisation des Goanais, et Faria est devenu un personnage fictif d'un classique français plutôt qu'une figure de leur propre patrimoine culturel. Ce décalage révèle que la patrimonialisation reste un projet intellectuel qui n'a pas encore pleinement pénétré la conscience populaire locale.

Conclusion

La trajectoire mémorielle de l'Abbé Faria, telle qu'analysée à travers le prisme des récits mythiques et des témoignages d'experts, démontre que la figure historique n'est jamais un objet inerte, mais une construction sociale en perpétuelle mutation. Cette étude a mis en lumière comment l'entrelacement des faits vérifiables et des inventions littéraires a engendré une figure hybride, où l'autorité scientifique du pionnier du « sommeil lucide » se heurte constamment à l'aura mystique du prisonnier du Château d'If. En mobilisant la théorie des opposés binaires, nous avons observé que la perception publique de Faria oscille entre le savant rationaliste et le mage ésotérique, une dualité qui, loin de s'annuler, alimente la persistance du mythe dans l'imaginaire collectif international. Ce processus révèle une vérité fondamentale de la mémoire culturelle : l'efficacité narrative d'un récit l'emporte souvent sur sa précision documentaire, transformant l'individu historique en un archétype capable de traverser les époques et les frontières.

Au-delà de la simple analyse textuelle, le cas de Faria souligne les enjeux profonds de la patrimonialisation dans un contexte postcolonial. À Goa, l'effort contemporain pour ériger l'Abbé en héros goanais dépasse la simple commémoration biographique pour devenir un acte de réappropriation identitaire et de résistance culturelle. Cette construction d'un « héros local » de stature internationale vise à contrecarrer la domination du mythe dumasien qui, bien qu'ayant assuré la survie du nom de Faria, l'a souvent réduit à un accessoire de fiction européenne. Cependant, le paradoxe soulevé par les experts, celui d'une reconnaissance intellectuelle qui peine encore à infuser la conscience populaire locale, illustre la difficulté de substituer une vérité historique rigoureuse à une fiction romantique solidement ancrée par des décennies de rayonnement littéraire et cinématographique.

Sur le plan épistémologique, cette recherche confirme les thèses socio-constructivistes de Berger et Luckmann (1991), suggérant que la « réalité » de Faria est le produit d'interactions complexes entre contextes sociaux, besoins politiques et supports médiatiques. L'Abbé Faria devient ainsi un laboratoire d'observation pour les tensions entre l'histoire académique et la

mémoire collective. Les zones d'ombre de sa vie, loin d'être des obstacles, agissent comme des espaces de projection où les auteurs, des biographes passionnés aux romanciers, viennent combler les lacunes par l'imaginaire, créant ainsi de nouveaux mythes qui finissent par être perçus comme des vérités objectives. La mémoire collective apparaît ici comme un processus vivant et dynamique, capable de réinterpréter le passé pour lui donner un sens cohérent avec les préoccupations du présent, qu'elles soient scientifiques, artistiques ou nationalistes.

En dernière analyse, l'Abbé Faria demeure cette figure entourée d'une auréole de mystère, dont l'héritage est indissociable des récits qui le portent. Il incarne la figure de l'intermédiaire interculturel, unissant l'Orient et l'Occident, la science et la spiritualité, la réalité et le rêve. Cette étude invite ainsi à une réflexion plus large sur la survie des figures historiques dans la modernité : comment protéger l'intégrité de la vérité scientifique sans sacrifier la puissance évocatrice du récit qui permet à une figure de ne pas sombrer dans l'oubli ? À l'heure de la circulation instantanée des informations et de la construction numérique des mythes, ne devrions-nous pas nous demander si la fiction n'est pas, paradoxalement, le véhicule le plus sûr de l'immortalité historique dans une société saturée d'images ?

Travaux cités

1. Bal, Mieke, and Christine Van Boheemen. *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*. University of Toronto Press, 2009.
2. Barthes, Roland. *Mythologies*. 1957. Éditions du Seuil, 1970.
3. Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality*. Penguin Books, 1991.
4. Bhembre, Uday. *Kator Re Bhaji*. Sanjana Publications, 2023.
5. Cabral e Sa, Mario. « Abbé Faria. » *Great Goans*, vol. 1, NNAP, 1985, pp. 1–15.
6. Carrer, Laurent, et al. *Jose Custodio de Faria: Hypnotist, Priest and Revolutionary: An Annotated Translation of Abbé Faria's on the Cause of Lucid Sleep*. Trafford, 2004.
7. Dalgado, D.G. *Mémoire sur la vie de l'Abbé Faria*, Paris, 1906.
8. De Sousa, Nalini Elvino. *Abade Faria. Contacto Goa*, Lotus Film Goa, 2016, <https://www.youtube.com/watch?v=i8LfhnOEvdM>.
9. Dumas, Alexandre. *Le Comte de Monte-Cristo*. 1846. Éd. Garnier Frères, 1962.
10. Faria, José Custódio, *De la cause du sommeil lucide ou Étude de la nature de l'homme*. Paris: Mme. Horiac, 1819.
11. Faria, José Custódio, *Of the Cause of Lucid Sleep or Study of the Nature of Man*. Trad. Manoharrai Sardesai. Cinnamon Teal Publishing, 2014.
12. Fernandes, Diogo Mesana. *Abbe Faria, the Master Hypnotist Who Charmed Napoleon*. Ritana Books, 2006.
13. Furtado, Edith .N.M. « Abbé Faria : A Memory Comes to Life.» *Parmal*. 2019.
14. Furtado, Edith. N.M. « Entretien avec Dr Edith Noronha Melo Furtado. » 10 avril, 2024.
15. Genette, Gérard. *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Cornell University Press, 1990.
16. Goembab, Sheno. *Abbé Faria*. 1941.

17. Hegde, Rajendra. « Entretien avec Dr Rajendra Hegde. » 15 avril, 2024.
18. Lacan, Jacques. *Le mythe individuel du névrosé : ou poésie et vérité dans la névrose*. 1953. Éditions du Seuil, 2007.
19. Lévi-Strauss, Claude. *Les structures élémentaires de la parenté*. Presses Universitaires de France, 1949.
20. Lévi-Strauss, Claude. "The Structural Study of Myth." *The Journal of American Folklore*, vol. 68, no. 270, 1955, pp. 428-444.
21. Moniz, Egas. *O Padre Faria na história do hipnotismo*. Lisbon: Faculdade de Medicina de Lisboa, 1925.
22. Moniz, Egas. *Father Faria in the History of Hypnotism*. Trad. Isabel Santa Rita Vas, 2022.
23. Paul, F.X. *The Real Abbe Faria & His Belief in Evil-Eye & Caste*. Paul Publishers. 1967
24. Perry, Campbell. « The Abbé Faria: A Neglected Figure in the History of Hypnosis ». *Hypnosis at Its Bicentennial: Selected Papers*, édité par Fred H. Frankel et Harold S. Zamansky, Springer US, 1978, pp. 37-45. Springer Link. https://doi.org/10.1007/978-1-4613-2859-9_3.
25. Pinto, Celsa. *Concise History of Goa*. Goa 1556, 2023
26. Pinto, Celsa . « Entretien avec Dr Celsa Pinto. » 21 mars, 2024.
27. Ricœur, Paul, and Kathleen MacLaughlin. *Time and Narrative*. University of Chicago Press, 2009.
28. Santos-Stubbe, Chirly. « Abade Faria (1756 - 1819) in Scientific and Fine Arts Literature » *Goa and Portugal : History and Development*, Concept Publishing Company, New Delhi, 2000, pp. 336–345.
29. Stubbe, Hannes. « Jose Custodio Faria, The School of Nancy and Sigmund Freud : An Unknown Goan Source for Psychoanalysis. » *Goa and Portugal : History and Development*, Concept Publishing Company, New Delhi, 2000, pp. 326–335.
30. Souza, Teontonio R. de. « Abbé Faria: Mr. Requiem Who Cured All the Dead? » *Mundo Goa*, 2014.
31. Varde, Pandurang S. *Abbe Faria*. Jaag Prakashan, 1982.
32. Vas, Isabel.S.R. Looking for Abbé Faria : Meeting him in the Theatre. *Ways of Belonging - New Writing from Goa*. 2024.
33. Vas, Isabel. S.R. « Entretien avec Dr Isabel Santa Rita Vas.» 31 mars, 2024.
34. Vas, Isabel Santa Rita. « Kator Re Bhaji or Corridors of Power. » 2005, Panjim, Goa.
35. Vas, Isabel Santa Rita et Cecil Pinto. *In Search of Abbé Faria: The Hypnotic Vision of a Goan Pioneer*. Cecil Pinto, 2006, <https://www.youtube.com/watch?v=2mdL24UOXVs>.
36. Vas. Luis .S.R. Abbé Faria, the Life of a Pioneer Indian Hypnotist and his Impact on Hypnosis. 2007.
37. Vas, Luis. S.R. « Entretien avec Luis Santa Rita Vas » 10 avril, 2024.
38. Vygotsky, Lev S. *Mind in Society: The development of higher psychological processes*. Cambridge, Harvard University Press, 1978.

Le Silence et la Voix Féminine Dans « La Sœur De Judith » De Lise Tremblay

Shourya Dalvi & Anuradha Wagle

Résumé

D'une manière générale, le silence et la voix sont associés aux notions binaires - la faiblesse et le pouvoir. Toutefois, ces associations sont-elles immuables? Dans le contexte de la condition féminine en société postcoloniale, le silence et la voix peuvent-ils incarner des significations multiples susceptibles de contribuer à l'émancipation de la condition féminine?

Cet article examine les fonctions du silence et de la voix chez les personnages féminins dans le roman *La Sœur de Judith* de Lise Tremblay. Situé dans un quartier populaire du Saguenay des années 1960, au lendemain de la Révolution tranquille, le roman explore un univers où se croisent les discours de l'Église, de l'école, de la famille et de la communauté villageoise.

Dans ce contexte, Tremblay dresse le portrait du village à travers les paroles et les silences de ses personnages féminins : la narratrice, sa mère, Judith (la meilleure amie de la narratrice), sa sœur Claire et leurs voisines. L'analyse révèle que le silence et la voix se manifestent comme des outils ambivalents, servant tantôt l'expression de soi et l'émancipation, tantôt la contrainte et la limitation.

La force du roman réside dans sa narration : le regard simple et innocent d'une adolescente en transition entre l'école primaire et la polyvalente offre un témoignage dépourvu de jugement explicite. Cette perspective, en apparence naïve, confère paradoxalement au récit une objectivité qui met en lumière les contradictions de la société québécoise et la complexité de la condition féminine de cette époque.

Les mots-clés : le silence, la voix, la narration féminine enfantine, l'émancipation, la limitation.

Introduction

Michel Foucault, dans *L'Ordre du discours*, analyse le discours comme un mécanisme de pouvoir individuel. Cette approche est remise en question par Julia Kristeva, qui lui reproche d'ignorer la position fragile des femmes dans les structures patriarcales.

Dans les cultures patriarcales, colonisées et peu développées, les femmes n'ont souvent ni le droit ni la possibilité de s'exprimer. Même dans certaines cultures développées, la possibilité de l'expression féminine n'assure pas l'exercice du pouvoir. En tant que femme, le fait d'exercer un pouvoir pour améliorer sa situation et s'émanciper dépend de plusieurs facteurs : la race, la classe, la sexualité et les privilèges entraînés par ces systèmes sociaux. De plus, l'accès et le niveau de l'éducation, le niveau de l'indépendance financière jouent des rôles déterminants dans l'utilisation de la voix pour l'autonomisation de soi et des autres femmes. Cette inégalité entre les femmes est théorisée par Kimberlé Crenshaw à travers le

concept de l'intersectionnalité qui constate que le discours et le pouvoir se concentrent chez certaines femmes privilégiées dans la société.

Dans un sens général, le silence est toujours associé à la faiblesse et la voix au pouvoir. Pourtant il est impossible de nier le fait que le silence peut constituer une expression de résistance et la voix peut devenir un outil de limitation. Le silence peut se transformer en un instrument de résistance, de pouvoir et d'émancipation des femmes, tandis que la voix peut agir contre la condition féminine en imposant les jugements, les codes de la société, en soumettant les femmes aux critiques de la communauté ou de la société.

Cet article prend en considération cette dualité du silence et de la voix des personnages féminins dans le roman *La sœur de Judith* (1999) de Lise Tremblay en examinant comment ces modes d'expression fonctionnent simultanément comme outils d'expression de soi, d'émancipation et de limitation. Cet article tente de répondre aux questions suivantes : de quelle manière la voix des figures féminines se manifeste-t-elle dans le récit ? Cette voix permet-elle l'émancipation de la femme qui parle ainsi que celle des autres personnages féminins ? Pour une analyse complète, la présence du silence, des chuchotements et des non-dits ainsi que leur rôle dans la condition des femmes forment une partie essentielle de cette recherche. Pour répondre à cette problématique, cet article abordera le silence et la voix selon leurs doubles fonctions - la voix de l'émancipation et la voix de la limitation ; le silence de l'émancipation et le silence qui limite, à travers les personnages féminins dans le récit et la narratrice.

Typologies des voix et des silences dans le récit

Dans le récit en question, les différents types de voix apparaissent. Tout d'abord la voix privée ; c'est-à-dire les pensées et les monologues, en particulier celle de la narratrice. Puis la voix publique qui reste toutefois limitée au cadre domestique et aux échanges avec les voisins. Ensuite la voix narrative qui affirme les voix des personnages féminins à travers le discours indirect libre de la narratrice. Enfin, la voix subjective utilisée pour affirmer l'autonomie identitaire. La narratrice relate ses observations tout au long du roman, ce n'est que vers la fin qu'elle affirme sa subjectivité en décidant de se concentrer sur ses études et ses tâches au lieu de participer aux commérages du voisinage. Les types de silence comme le silence de résistance et le silence imposé font également écho dans le récit.

Contexte littéraire : l'écriture féminine québécoise et la déconstruction du langage phallocentrique

L'expression « écriture féminine », une théorie littéraire féministe a émergé dans les années 1970s pour défier le discours masculin grâce à Hélène Cixous et Luce Irigaray. L'écriture féminine caractérisée par un style narratif non linéaire et poétique et qui nie les binaires des genres met l'accent sur l'écriture avec la perspective féminine en subvertissant le langage masculin.

Claire Joux, dans son article *Paroles des Femmes* (1975) a fait une analyse critique de l'écriture des Québécoises et de leur lutte pour revendiquer leur voix dans le domaine de la littérature dominée par les hommes avec le but de déconstruire le langage phallocentrique et d'affirmer la voix féminine. Le Québec, étant une région développée, l'écriture constitue un

moyen de se faire entendre, de s'exprimer dans son propre langage et selon sa perspective en niant le langage phallogocentrique influencé par les normes patriarcales qui sont caractérisées par une narration linéaire, logique et phallique et en affirmant le discours féminin caractérisé par une rupture avec la structure conventionnelle, et l'affirmation du désir féminin et du corps.

Ces caractéristiques du discours féminin se reflètent dans ce récit par la rupture de la structure des chapitres. La narration non linéaire est caractérisée par une narration enfantine qui manque la logique et la maturité adulte et l'absence du langage phallique. Bien que le récit soit divisé en chapitres, il n'y a ni lien logique ni chronologique entre les chapitres dans les événements décrits. C'est un récit continu, un aspect qui dépeint le processus non structuré des pensées d'un enfant. Le récit se concentre sur Claire, la sœur de Judith, mais simultanément, la narratrice évoque son village et ses habitants. Le passage d'un personnage à l'autre d'une manière inattendue désoriente les lecteurs. Le manque de cohérence, avec de longs paragraphes qui s'étendent souvent sur plusieurs pages dans la narration, devient une marque du processus mental d'un enfant.

Le dispositif narratif : le témoignage d'une adolescente

Lise Tremblay se sert d'une adolescente de 12 ans comme narratrice qui reste anonyme dans le roman. C'est une adolescente qui raconte une période estivale où elle a terminé son éducation à l'école et s'apprête à entrer dans la polyvalente. Sa vie se résume à garder les enfants pour gagner un peu d'argent, lire, effectuer quelques tâches ménagères chez elle et bavarder avec sa meilleure amie Judith. Leurs sujets de conversations tournent autour de Claire, la sœur de Judith considérée comme la plus belle fille de la ville, du beau Marius, joueur de balles, ainsi que des bavardages de voisinage.

La voix de l'émancipation

La voix de l'émancipation se manifeste dans le roman à travers trois instances principales : la mère de la narratrice, Claire, et la voix de l'écrivaine elle-même.

La voix maternelle : autorité et émancipation

La voix maternelle est autoritaire, parfois critique et violente mais émancipatrice. Elle exige que sa fille poursuive des études et encourage une indépendance financière avant le mariage. Parallèlement, la mère critique le mariage et la grossesse des filles avant l'achèvement de leurs études. Sa pensée émancipatrice devient évidente lorsqu'elle critique Pat Soucy, un voisin qui bat et maltraite sa femme. Pourtant, ses critiques restent dans le domaine domestique, elle impose la poursuite des études et l'indépendance financière à sa propre fille, partage ses jugements avec ses voisines, mais ne lutte jamais activement pour la femme de Pat Soucy.

Le caractère émancipateur de la mère de la narratrice se révèle dans ses paroles et ses habitudes. En se référant aux voisins évoqués au hasard, elle fait l'éloge de Gabrielle et de ses sœurs qui travaillent toutes, elle ne les critique pas pour être restées célibataires parce que, selon elle, elles sont « *trop instruites pour les gars de la paroisse* » (Tremblay, 122). Elle éprouve une admiration pour Lisette et lui accorde le plus grand respect pour avoir complété ses études, pour être cultivée et bien informée. Elle regarde l'émission *Femmes d'aujourd'hui* à la télévision de Radio-Canada. Cette émission animée par Aline Desjardins

constituait un facteur essentiel pour l'éveil des femmes aux causes sociales et féministes. Pour une femme des années 1960s, elle possède une opinion politique et dirige même une campagne pour un candidat aux élections municipales.

La voix publique et la performance de Claire

Claire, la sœur de Judith, qui joue sur scène avec un groupe de musique, arrive à élargir son horizon de visibilité et de liberté et à ainsi exprimer sa voix émancipatrice dans le domaine public. Sa performance avec le groupe musical transforme sa vie : d'objet de commérage, elle devient une vedette sur scène. Pour elle, cette ambition d'aller danser peut être considérée comme une évasion ou une fuite de cette vie et de ce voisinage où elle se trouve toujours sujet de discussion.

La voix d'écrivaine : l'intertextualité émancipatrice

L'écrivaine évoque sa propre voix à travers les œuvres littéraires qu'elle intègre dans la narration. Cette stratégie peut être considérée comme un effort pour émanciper les lecteurs et aussi les personnages du roman, plus particulièrement la narratrice qui lit ces romans. Au début du roman, elle est en train de lire le roman *Brigitte* dont l'histoire se déroule en France. C'est un récit d'une femme mariée, mère, dévouée à sa famille, qui accomplit toutes les tâches domestiques pour garder une maison propre. Femme calme, elle se compare à sa belle-sœur en se considérant chanceuse d'avoir un enfant, tandis que sa belle-sœur, bien que riche, n'en a pas.

Tremblay peint des personnages qui contrastent avec le personnage féminin du roman *Brigitte*. La mère de la narratrice s'explode souvent, ne nettoie pas la maison qui se trouve toujours en désordre. À cause des plaintes incessantes de sa mère, Judith doit assumer la responsabilité de s'occuper de son frère cadet Régis qui est handicapé. Lisette qui souffre de problèmes psychologiques dépend de son mari qui s'occupe de préparer les repas et fait le ménage. Ces personnages semblent complètement contraires aux femmes conventionnelles en accord avec les attentes sociales. La narratrice est d'ailleurs surprise de lire sur une telle femme parce qu'elle n'en a jamais connu une pareille. Elle le justifie en disant que « *Je n'en revenais pas qu'une telle femme puisse exister. Peut-être que c'était parce qu'elle était française* » (Tremblay, 20).

Le type de livres que la narratrice lit nous présente les changements dans les valeurs de la société québécoise. Vers la fin, elle tombe sur un autre livre dont l'histoire se passe à Montréal. Il s'agit d'une protagoniste dont le mari l'avait quitté pour une femme plus jeune. Au début, la protagoniste semble naïve, mais vers la fin, quand le mari veut revenir vivre avec elle, elle refuse. La chronologie de l'apparition de ces deux romans dans l'histoire symbolise le besoin de l'autonomisation des femmes, un message invitant les femmes à s'émanciper et à devenir indépendantes.

La voix de la limitation

Si la voix peut mener à l'émancipation des femmes, la voix peut aussi les limiter. Comme discuté ci-dessus, la voix n'est pas toujours associée au pouvoir mais aussi à la faiblesse de soi et des autres femmes, en les limitant à travers les critiques et les jugements qui empêchent

leur développement. Les commérages des femmes du voisinage sur la féminité, sur les autres femmes et sur Claire à propos de leurs vêtements et de leur comportement limitent les femmes à exercer leur propre choix de manière libre.

La voix comme prison métaphorique

La voix peut également incarner une prison, un symbole de l'enfermement métaphorique des personnages féminins dans le récit. Même si la mère évoque la voix émancipatrice, elle prononce aussi la voix de la limitation. La narratrice la décrit comme quelqu'un qui explose souvent, qui critique la fille et impose des contraintes. Ses explosions et ses critiques transforment sa voix protectrice en voix carcérale. Les règles et les contraintes imposées par la mère sur sa fille, bien qu'avec le but de la protéger, infligent la peur et la censure à la fille, ce qui l'empêche de communiquer avec sa mère et de partager ses pensées et ses sentiments avec elle.

Un autre exemple de la voix carcérale est la parole collective du public - les jugements et la voix médiatique qui réduisent Claire à une image de corps. Bien que sa performance médiatisée avec le groupe musical lui donne de la visibilité, elle la réduit, en même temps, à un objet de beauté. Cette voix collective et médiatique renforce l'enfermement de Claire dans le statut d'un objet de beauté.

Le silence de l'émancipation

Le silence de l'émancipation est reflété plus particulièrement à travers la narratrice. Tout au long du roman, la narratrice communique seulement avec sa meilleure amie Judith. Un silence caractérisé par l'absence de discours direct règne dans le récit. L'absence des dialogues et de paroles, combinée à l'utilisation du discours rapporté, confère au récit une voix unique dans le silence.

Le silence stratégique comme mécanisme de survie

Le silence de la narratrice autour de sa mère devient pour elle un mécanisme de la survie pour éviter les explosions de celle-ci et les conflits. Pour elle, le silence devient émancipateur, un espace protecteur et stratégique, qui lui permet de se taire pour observer son voisinage et les gens de ses environs. Son observation de la société, des villageois, de la communauté, de la famille, de l'église ainsi que des règles et du système de l'école gérée par les religieuses lui donne la possibilité de développer sa pensée et ses idées. Bien qu'elle raconte ses observations sans jugement et sans ses propres interprétations, vers la fin du roman, elle décide de se détacher de la perspective du quartier, des paroles qui rassemblent en commérage et bavardage, ce qui devient pour elle un mécanisme de survie. De plus, la lecture et la rêverie de la narratrice peuvent également être considérées comme une forme de résistance intime.

Le silence de la limitation

Le silence devient une limitation sous la forme du silence de la communauté et de la société face à la violence contre les femmes. Comme évoqué précédemment, la mère de la narratrice critique Pat Soucy pour sa violence contre sa femme, mais ne lutte jamais pour elle. La

société devient silencieuse et spectatrice aux périls des femmes comme celle de Pat Soucy qui subit des violences de son mari. Le silence autour des sujets tabous est également très évident dans le récit.

Conclusion

La Sœur de Judith démontre que ni la parole ni le silence ne garantissent à eux seuls l'émancipation. Toutefois, pour la majeure partie du roman, c'est la voix de l'émancipation qui résonne avec les valeurs de la Révolution tranquille, la voix qui annonce le changement des valeurs et de nouvelles opportunités pour les femmes. Notre analyse révèle que le silence et la voix fonctionnent comme des stratégies discursives ambivalentes : ils peuvent simultanément libérer et contraindre, donner du pouvoir et limiter l'autonomie. Cette dualité reflète la complexité de la condition féminine dans le Québec post-Révolution tranquille, où les femmes négocient leur identité et leur agentivité à travers des discours multiples et contradictoires. En fin de compte, Tremblay nous offre une méditation nuancée sur les mécanismes d'oppression et de résistance qui caractérisent l'expérience féminine, suggérant que l'émancipation véritable réside non pas dans le choix binaire entre parole et silence, mais dans la capacité stratégique de naviguer entre les deux.

Bibliographie

1. Boisclair, I. (2020). PORTRAIT DE LA MÈRE EN RABAT-JOIE : reconfigurations des possibles féminins dans *La sœur de Judith* de Lise Tremblay. *Voix et Images*, 45(3), 65– 78. <https://doi.org/10.7202/1073029ar>
2. Carel, I. (2003). La Révolution tranquille en paradigmes. *Bulletin d'histoire politique*, 12(1), 201–210. <https://doi.org/10.7202/1060662ar>
3. Culler Jonathan, *Literary Theory – a very short introduction*, Oxford University Press, 1997.
4. Dion Robert, 2018, « L'émergence des formes de la « vie de banlieue » en région dans *La Sœur de Judith* de Lise Tremblay », *Zeitschrift für Kanada-Studien* 38, 90-102.
5. Fiveable. “6.4 Écriture féminine – Literary Theory and Criticism.” Edited by Becky Bahr, Fiveable, 2024, <https://library.fiveable.me/literary-theory-criticism/unit-6/ecriture-feminine/study-guide/uKrUkgcJdkUBwQgE>. Accessed 30 Apr. 2025.
6. Fiveable. “6.6 Intersectionality – Literary Theory and Criticism.” Edited by Becky Bahr, Fiveable, 2024, <https://library.fiveable.me/literary-theory-criticism/unit-6/intersectionality/study-guide/xltCfBdv6UTWOLOW> . Accessed 4 Aug. 2025.
7. Fiveable. “3.8 Michel Foucault – Literary Theory and Criticism.” Edited by Becky Bahr, Fiveable, 2024, <https://library.fiveable.me/literary-theory-criticism/unit-3/michel-foucault/study-guide/QXBWxer7KsBDwo0o>. Accessed 4 Aug. 2025.
8. Gingras-Gagné, Marion. 2021. « À travers le regard de l'enfant : la narration enfantine comme lecture “idiote” du monde », *Postures*, Dossier « Depuis que le monde est monde : stéréotypie et clichés littéraires », no 34.
9. Joux, Claire. *Paroles des femmes*, Esprit, Nouvelle série, No. 449 (9) (SEPTEMBRE 1975), pp. 289-293, <https://www.jstor.org/stable/24263200> . Accessed 25-03-2025 10:17 UTC
10. L'Italien-Savard, I. (2001). Petite réflexion sur le récit raconté par un enfant au Québec. *Québec français*, (122), 78–79.

11. Morin, C. (2002). La Révolution tranquille : réflexions personnelles. *Bulletin d'histoire politique*, 11(1), 101–114. <https://doi.org/10.7202/1060578ar>
12. Tremblay, Lise, *La Sœur de Judith*, Les Editions du Boréal, 2007.
13. Langevin, Francis. « LA PERTURBATION. » *Voix et Images*, volume 45, numéro 3 (135), printemps–été 2020, p. 49–63. <https://doi.org/10.7202/1073028ar> https://www.erudit.org/fr/revues/vi/2020-v45-n3-vi05620/1073028ar/?utm_source=chatgpt.com
14. Laforest, D. (2010). Dire la banlieue en littérature québécoise. *La soeur de Judith* de Lise Tremblay et *Le ciel de Bay City* de Catherine Mavrikakis. *Globe*, 13(1), 147–165. <https://doi.org/10.7202/044643ar>
15. Lapointe, Martine-Emmanuelle. « LE CONFLIT DES CODES ET DES CLASSES DANS *LA HÉRONNIÈRE* ET *LA SOEUR DE JUDITH* DE LISE TREMBLAY. » *Voix et Images*, volume 45, numéro 3 (135), printemps–été 2020, p. 37–47. <https://doi.org/10.7202/1073027ar>

Faire Fi de La Sphère Domestique : Les Dilemmes de « Thérèse Desqueyroux » et « Subarnalata »

Anwesha Biswas

Résumé

Cet article dépeint les dilemmes des femmes confinées dans les quatre murs de la vie domestique dans « Subarnalata » (1967) d'Ashapurna Devi et « Thérèse Desqueyroux » (1927) de François Mauriac. Bien que ces deux romans proviennent de coins disparates du monde, ils sont unifiés par leurs contextes qui font résonner les voix étouffées de ces femmes au foyer silencieuses et souffrantes, liées à la domesticité, vivant selon le rythme impitoyable du patriarcat et de l'injustice sociale. Subarnalata incarne une révolte silencieuse, nourrissant son désir d'éducation dans un monde qui la renie. Thérèse dramatise une insurrection radicale, tentant de rompre son mariage irrespirable par une mutinerie scandaleuse. Leurs vies mettent en lumière l'universalité du combat des femmes pour la liberté tout en révélant les spécificités culturelles de l'oppression. Pendant une époque encore instable avec les questions des inégalités, les violences conjugales et les droits reproductifs, ces récits continuent de vibrer et nous font rappeler que dans les quatre murs de la vie privée des femmes demeure l'un des espaces les plus contestés de la résistance féministe.

Mots-clés: Enfermement patriarcal, Résistance féministe, Sphère domestique, Identité interculturelle, Oppression genrée, Lutte existentielle, Rébellion silencieuse, Féminisme comparé, Mariage et autonomie.

L'introduction

Bien que séparées par la géographie et le temps – le Bengale colonial et la France de l'entre-deux-guerres, ces deux femmes, Subarnalata et Thérèse Desqueyroux incarnent la lutte pour l'identité et l'autonomie au sein du mariage patriarcal. En lisant ces deux textes, cet article vise à éclairer l'universalité de l'oppression féminine au sein des structures domestiques, tout en s'intéressant aux particularités culturelles qui façonnent leurs expériences. L'analyse situe les deux romans dans le discours littéraire féministe et soutient que la domesticité fonctionne non seulement comme un lieu d'enfermement patriarcal, mais aussi comme un espace où la résistance se nourrit et s'exprime.

Les recherches sur Ashapurna Devi ont régulièrement mis en lumière sa contribution à la pensée féministe en Inde. Les critiques affirment que la fiction de Devi comble le fossé entre la vie privée et les débats publics sur le rôle des femmes dans les mouvements nationalistes et réformistes.

À l'inverse, François Mauriac a longtemps été lu à travers le prisme de la morale catholique, de la culpabilité et du combat existentiel. Les premières critiques ont souvent traité Thérèse Desqueyroux comme une parabole morale sur le péché et la rédemption. Des travaux plus récents, cependant, ont mis en avant les lectures féministes. L'ouvrage d'Edward Gallagher,

Sexual Ambiguity in Mauriac's Thérèse Desqueyroux, examine la tension entre le rôle social de Thérèse et ses désirs profonds, suggérant que Mauriac la dépeint à la fois comme une victime et une transgressrice. La Construction des femmes monstrueuses de Wening Udasmoro : Thérèse Desqueyroux soutient que Thérèse devient « monstrueuse » aux yeux de sa société précisément parce qu'elle résiste à l'idéal féminin de l'obéissance silencieuse.

Les études comparatives entre Devi et Mauriac sont rares. Pourtant, mettre en dialogue Subarnalata et Thérèse Desqueyroux met en lumière des préoccupations féministes communes : l'oppression des femmes au sein du mariage, l'étouffement de l'identité dans la sphère domestique et les stratégies – subtiles ou radicales – par lesquelles les femmes résistent.

Contextes Historique et Culturel

À la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, au Bengale, la vie des femmes était étroitement régie par des coutumes patriarcales. Le mariage des enfants était répandu, le veuvage était fortement stigmatisé et l'antahpur (quartier des femmes) symbolisait la réclusion. L'éducation des filles était débattue dans les cercles réformistes – défendue par des groupes comme le Brahmo Samaj – mais contestée par les foyers hindous orthodoxes. Le rôle des femmes était lié aux idéaux de chasteté, d'obéissance et de service à l'honneur familial, laissant peu de place à l'ambition personnelle.

Ashapura Devi elle-même s'est mariée à quinze ans, un destin courant pour les jeunes filles bengalis de la classe moyenne de son époque. Malgré cela, elle a poursuivi une autodidacte, ce qui a façonné son portrait de Subarnalata. La protagoniste incarne une période de transition dans le Bengale colonial : exposée à la promesse d'éducation et de réformes, mais prisonnière d'une famille traditionnelle qui rejette ces possibilités.

Dans la France du début du XX^e siècle, en particulier dans la société bourgeoise provinciale, l'identité des femmes était tout aussi limitée, bien que soumise à des pressions différentes. Le mariage n'était pas un simple contrat privé, mais un moyen de préserver la propriété, l'héritage et la réputation familiale. Les femmes étaient censées incarner la respectabilité en tant qu'épouses et mères, tandis que la morale catholique renforçait l'obéissance, le sacrifice et le caractère sacré du mariage. Le divorce restait un scandale social et les femmes qui défient les attentes familiales étaient confrontées à l'ostracisme.

Thérèse Desqueyroux, de François Mauriac, reflète ce milieu. L'union de Thérèse avec Bernard est moins une question d'affection que de consolidation des alliances foncières et familiales. Son étouffement dans ces conditions révèle comment les normes bourgeoises et la culpabilité catholique se croisent pour contrôler les femmes. Sa rébellion – une tentative d'empoisonner son mari – est choquante précisément parce qu'elle rompt les codes moraux de sa société. Elle devient non seulement une épouse ratée, mais un scandale public, incarnant ce que les critiques ont appelé la « femme monstrueuse » qui refuse de se taire.

Les Points de Convergence et de Divergence;

Bien que le Bengale colonial et la France provinciale diffèrent en matière de religion, de droit et de culture, les deux sociétés imposent la subordination des femmes par le mariage et la domesticité. Au Bengale, le contrôle patriarcal est justifié par des appels à la coutume, à

la caste et aux angoisses nationalistes ; en France, il est soutenu par la morale catholique et la respectabilité bourgeoise. Dans les deux cas, la sphère domestique est devenue le théâtre sur lequel se jouaient les angoisses culturelles liées à la modernité, à la moralité et à la tradition, laissant aux femmes comme Subarnalata et Thérèse peu de possibilités de liberté.

L'analyse Thématique

Traditionnellement idéalisée comme un sanctuaire, la sphère domestique devient, dans les deux textes, un lieu de conflit. Pour Subarnalata, le foyer est le lieu où ses désirs sont les plus contraints : ses mouvements restreints, ses rêves ridiculisés. Pourtant, c'est aussi là que sa résistance se développe. Intérieurement, elle s'interroge sur son rôle, rêve d'une autre vie et refuse de renoncer à son identité profonde.

L'univers domestique de Thérèse est tout aussi suffocant. Chaque étape de sa vie – routines ménagères, maternité, rencontres sociales sont symboles de sa perte d'autonomie. Son foyer n'est pas un refuge, mais une scène où les attentes sont imposées. Pourtant, sa rébellion naît également de cet espace. Ses réflexions intérieures et son ultime acte de violence se produisent au sein même du foyer censé la confiner, montrant comment la résistance naît du lieu de l'oppression.

Au cœur de Subarnalata et de Thérèse Desqueyroux se trouve une question plus profonde que le devoir domestique : que signifie être une femme lorsque la société dicte chaque aspect de l'identité ? Les deux personnages sont confrontés à ce dilemme existentiel, bien que leurs réponses diffèrent radicalement.

Pour Subarnalata, la lutte est silencieuse mais acharnée. Privée d'éducation et d'autonomie, elle vit ce que Simone de Beauvoir décrit comme le processus de « devenir femme » – non par choix, mais par imposition culturelle¹. Sa rébellion est intérieure : elle refuse d'éteindre son désir de savoir, portant en elle un soi imaginaire qui défie le rôle d'épouse et de mère obéissante. En entretenant cette vie intérieure, elle incarne une forme de résistance existentielle qui, sans renverser le patriarcat, l'empêche de la définir pleinement.

La crise de Thérèse est plus violente. Elle ne peut accepter une vie vécue comme un fantôme au sein de son propre foyer. La conception du genre comme une performance répétée de Judith Butler est ici clairement visible : Thérèse refuse de continuer à jouer le rôle de l'épouse dévouée. Sa tentative d'empoisonnement de Bernard, bien que moralement troublante, relève moins du meurtre que de la reconquête de la paternité de sa propre existence. Pour reprendre les termes de Spivak, Thérèse refuse le silence du « subalterne » et se rend au contraire terriblement audible, même si la société la qualifie de monstrueuse.

Ensemble, ces femmes dramatisent le combat féministe existentiel : le refus d'accepter les identités imposées et l'insistance, aussi contrainte soit-elle, à se définir. Subarnalata résiste par l'imagination et l'endurance ; Thérèse résiste par la rupture et le scandale. Toutes deux nous rappellent que lorsque la vie domestique efface l'individualité, la résistance – qu'elle soit chuchotée ou criée – devient une revendication d'humanité.

Dans les deux romans, le mariage est un mécanisme de contrôle. Subarnalata, mariée jeune, voit ses aspirations réduites à néant. Son désir d'éducation est réduit au silence par son mari et sa belle-famille, qui attendent d'elle qu'elle incarne l'obéissance. Devi la dépeint comme un oiseau aux ailes rognées, voletant mais incapable de voler. Sa résistance est intérieure, nourrie par des rêves et une défiance silencieuse.

Le mariage de Thérèse, de même, est dénué d'intimité. Bernard incarne la rationalité patriarcale : froid, calculateur, uniquement préoccupé par sa réputation. Thérèse se reconnaît comme l'ombre de la femme qu'elle a imaginée. Contrairement à Subarnalata, cependant, elle ne reste pas silencieuse : sa tentative d'empoisonnement de Bernard témoigne de son refus de rester en cage. Bien que moralement problématique, elle illustre l'extrême répression exercée par les normes bourgeoises.

Une Observation Comparative

La comparaison entre Subarnalata et Thérèse Desqueyroux met l'accent non seulement l'universalité de la dominance patriarcale, mais aussi les variations culturelles dans la manière dont la résistance est façonnée et mise en œuvre.

1. **Mode de rébellion :** Subarnalata est l'incarnation des femmes indiennes, ce que les spécialistes du féminisme indien qualifient souvent de rébellion silencieuse. Sa défiance reste enfermée dans les quatre murs, s'exprimant par son désir d'éducation, ses monologues intérieurs et son refus de renoncer à son être intellectuel. Thérèse, quant à elle, incarne une défiance radicale. Son geste d'empoisonner Bernard, bien qu'éthiquement déconcertant, est une action externe qui met directement en question la notion même du mariage. Ce contraste met l'accent sur la manière dont les environnements culturels influencent les tactiques de survie : au Bengale, les femmes avaient tendance à puiser dans leur force intérieure face à l'ostracisme, tandis qu'en France, la révolte pouvait se manifester par une dissidence explicite, même en jouant avec le risque criminel.
2. **Le contrecoup Social :** Selon le contexte bengale, pour Subarnalata, défier publiquement aurait signifié une honte non seulement pour elle-même, mais également pour l'ensemble de sa famille. Sa société mesurait la valeur des femmes à leur conformité, la laissant sans aucun moyen de se rebeller, au-delà de l'imaginable. Le défi de Thérèse, bien que condamné, est filtré par un cadre juridique et moral : elle devient l'objet de scandales, de ragots et de jugements, mais sa rébellion est au moins visible dans le discours public. Cela met en évidence la différence des mécanismes culturels de contrôle : l'un impose le silence par l'honneur et la honte familiale, l'autre par la morale, le droit et la réputation publique.
3. **L'impact de la tradition et de la morale :** Au Bengale colonial, la mentalité patriarcale est imbriquée aux normes hindoues, aux structures de castes et aux angoisses nationalistes. En France, la morale catholique et la respectabilité bourgeoise présentent un cas similaire, mais l'accent est mis sur le péché, la culpabilité et la rédemption. L'enfermement de Subarnalata est principalement social, tandis que celui de Thérèse est plus psychologique.
4. **Le regard féministe sur l'identité :** Les deux femmes décrivent une crise d'identité, mais elles y réagissent différemment. La crise de Subarnalata est existentielle, mais atténuée : ses rêves d'éducation et d'auto définition sont étouffés par son destin. La crise d'identité de Thérèse, quant à elle, éclate, dramatisant la notion de Beauvoir selon laquelle l'identité des femmes est imposée plutôt que choisie. Subarnalata peint la résilience par l'endurance ; Thérèse dévoile le potentiel destructeur d'une femme qui refuse de se soumettre en silence.

La Pertinence Contemporaine

Bien qu'ils appartiennent à des continents différents, ces consciences féministes se mêlent sans aucune barrière de temps, de culture et de langage. Tous les deux ont professé écrire l'histoire de l'espace domestique apparemment en sourdine, du quotidien la vie des femmes au sein des quatre murs, domaine qu'elles ont justement pointé, avait été systématiquement méconnu des historiens. Même aujourd'hui Subarnalata et Thérèse Desqueyroux font écho aux débats féministes du XXI^e siècle. Les deux romans illustrent comment la vie domestique, souvent idéalisée comme privée, est un lieu profondément politique où les voix féministes se négocient.

Le désir d'éducation de Subarnalata renvoie à la lutte mondiale continue pour l'accès des filles à l'éducation, en particulier dans les régions où les normes patriarcales restreignent encore la liberté des femmes. L'hypoxie de Thérèse, enfermée dans un mariage bourgeois, fait écho aux débats contemporains sur le travail émotionnel, la coercition conjugale et le silence des femmes dans les quatre murs prétendument « respectables » d'un soi-disant foyer.

La lecture de ces romans parallèlement aux luttes contemporaines souligne leur pertinence continue : les dilemmes de Subarnalata et de Thérèse préfigurent les questions avec lesquelles le féminisme moderne se débat encore : comment revendiquer son identité, comment résister aux structures de domination et comment transformer l'espace privé du foyer en un lieu d'égalité plutôt que de confinement.

Conclusion

Subarnalata d'Ashapura Devi et Thérèse Desqueyroux de François Mauriac divulguent comment la sphère domestique, si souvent idéalisée comme un sanctuaire, sert au contraire de creuset d'assujettissement et de défiance. La patience silencieuse de Subarnalata et l'insubordination ardente de Thérèse peuvent prendre des formes opposées, mais toutes deux résument la même vérité : le mariage et le foyer, lorsqu'ils sont définis par l'autorité patriarcale, peuvent annihiler l'individualité et étouffer le désir.

Ce qui rend ces textes convaincants, ce n'est pas seulement leur évaluation de la domesticité, mais leur exhortation à la résistance, même confinée, des femmes. Subarnalata résiste en refusant de céder à sa vie intérieure ; Thérèse résiste en osant répudier les rôles qui lui sont imposés. Ensemble, ils nous rappellent que la révolte peut être feutrée ou radicale, patiente ou catastrophique, mais qu'elle est toujours un acte de reconquête identitaire. À la première marche du XXI^e siècle, leurs dilemmes demeurent indissociables. Qu'il s'agisse des débats sur l'éducation, les droits reproductifs ou les violences conjugales, les questions qui ont effrayé Subarnalata et Thérèse façonnent encore la vie des femmes de toutes les cultures. Leurs histoires mettent en lumière une vérité féministe qui traverse le temps : le privé est politique et le foyer n'est jamais neutre.

En examinant ces romans côte à côte, c'est découvrir que les luttes des femmes pour leur autonomie – qu'elles soient murmurées dans le silence d'un foyer bengali ou criées au milieu des scandales d'une province française – s'inscrivent dans un même récit mondial. Leurs voix nous rappellent que la liberté, bien que sans cesse différée, n'est jamais inimaginable, et que la résistance, sous toutes ses formes, sème les graines de la transformation.

Références

1. Mauriac, François. *Thérèse Desqueyroux*. Paris: Éditions Grasset, 1927.
2. Devi, Ashapura. *Subarnalata*. Translated by Gopa Majumdar. Chennai: Macmillan India, 1997.
3. Hooks, bell. *Feminism Is for Everybody: Passionate Politics*. Cambridge, MA: South End Press, 2000.
4. Datta, Dipannita. *Ashapura Devi and Feminist Consciousness in Bengal: A Biocritical Reading*. New Delhi: Oxford University Press, 2015.
5. Chaudhary, Kajal, and Shivani Vashist. "Exploration of Feminist Consciousness in Ashapurna Devi's Novels *The First Promise* and *Subarnalata*." *International Journal of Psychosocial Rehabilitation*, vol. 24, no. 5 (2020): 4420–4430.
6. Chattopadhyay, Suchorita. "Reclaiming the Besieged Body of Woman in Ashapura Devi's Trilogy." *PhilArchive* (2019).
7. De Beauvoir, Simone. *The Second Sex*. Translated by H. M. Parshley. New York: Vintage, 1989.
8. Gallagher, Edward J. "Sexual Ambiguity in Mauriac's *Thérèse Desqueyroux*." *Romance Notes*, vol. 26, no. 2 (1986).
9. Udasmoro, Wening. "The Construction of Monstrous Women: *Thérèse Desqueyroux*." *Poetika*, vol. 9, no. 2 (2021).

Étude Comparative des Nouvelles de Guy De Maupassant et Uday Prakash : Similarités, Dissimilarités et Analyse des Personnages

Bal Kishan

Résumé

Cet article propose une analyse comparative approfondie des nouvelles de Guy de Maupassant (1850–1893), maître du naturalisme français, et d’Uday Prakash (né en 1952), figure éminente de la littérature hindi contemporaine. S’inspirant d’un papier recherche, l’analyse examine les biographies des deux auteurs, les résumés de leurs récits sélectionnés, les similarités et dissimilarités thématiques et stylistiques, ainsi qu’une étude détaillée des personnages. Malgré un siècle d’écart et des contextes culturels distincts, Maupassant et Prakash partagent une vision critique des injustices sociales, de l’hypocrisie et des conflits psychologiques. Maupassant, influencé par Gustave Flaubert, privilégie un réalisme ironique avec des dénouements surprenants, comme dans *Boule de Suif*, qui dénonce l’exploitation bourgeoise. Prakash, ancré dans le postmodernisme indien, intègre poésie et réalisme magique, comme dans *Mohan Das*, critiquant le casteisme et la mondialisation. Les deux valorisent les marginaux – prostituées, paysans chez Maupassant ; Dalits, ouvriers chez Prakash – tout en explorant des luttes universelles. Cependant, Maupassant adopte une perspective individualiste et pessimiste, tandis que Prakash offre des résolutions idéalistes, reflétant leurs contextes respectifs : naturalisme français du XIXe siècle versus réalisme postmoderne indien. Cette étude met en lumière la nouvelle comme un outil transculturel de critique sociale, révélant des parallèles universels – exploitation, résilience – et des divergences structurelles, comme les dialogues brefs et ironiques de Maupassant face aux échanges poétiques de Prakash. En soulignant ces dynamiques, l’analyse enrichit la compréhension du genre et invite à explorer d’autres dialogues littéraires transculturels.

Mots-clés : Guy de Maupassant, Uday Prakash, nouvelles de Guy De Maupassant et Uday Prakash, Étude comparative des nouvelles de Guy de Maupassant et Uday Prakash, naturalisme, littérature hindi, personnages, critique sociale.

Introduction

La littérature comparée offre une perspective privilégiée pour explorer comment des écrivains de cultures, d’époques et de traditions différentes articulent des thèmes universels à travers la nouvelle, un genre qui excelle par sa concision et sa capacité à condenser des vérités complexes. Guy de Maupassant (1850–1893), souvent considéré comme le père du nouveau moderne en France, et Uday Prakash (né en 1952), une voix majeure de la littérature hindi contemporaine, offrent un terrain fertile pour une telle analyse. Cette étude s’inspire d’une recherche doctorale qui examine leurs vies, leurs œuvres et leurs contributions littéraires, révélant comment leurs récits reflètent des sociétés en profonde mutation : la France du XIXe siècle, marquée par les bouleversements de la guerre franco-prussienne et l’essor du

naturalisme, pour Maupassant, et l'Inde postcoloniale, confrontée aux défis du casteisme, de la corruption et de la mondialisation, pour Prakash.

Maupassant, avec plus de 300 nouvelles, six romans et divers écrits, incarne l'essence du naturalisme français. Influencé par Gustave Flaubert, son mentor, il développe un style caractérisé par une économie narrative, une ironie mordante et une observation lucide des déterminismes sociaux et psychologiques. Ses récits, comme *Boule de Suif*, qui dénonce l'hypocrisie bourgeoise, ou *Le Horla*, qui explore la folie et le fantastique, dépeignent des personnages prisonniers de leur environnement, qu'il s'agisse de la guerre, de la moralité rigide ou de leurs propres pulsions. Uday Prakash, quant à lui, fusionne réalisme, folklore indien et éléments postmodernes dans des œuvres telles que *Mohan Das* et *Hiralal Ka Bhoot*. Influencé par le marxisme, le réalisme de Premchand et le réalisme magique latino-américain, il critique les inégalités socio-économiques et les injustices systémiques dans l'Inde contemporaine, tout en intégrant une dimension poétique et symbolique. Malgré un siècle d'écart, leurs œuvres convergent sur des thèmes universels comme l'exploitation, la marginalisation et la résilience, tout en divergeant dans leurs approches stylistiques – ironie naturaliste pour Maupassant, idéalisme postmoderne pour Prakash – et leurs contextes culturels.

Cet article est structuré en cinq sections pour approfondir cette comparaison: une exploration biographique et contextuelle, retraçant les influences et les épreuves des deux auteurs; des résumés de nouvelles clés, illustrant leurs thématiques; une analyse des similarités thématiques et stylistiques, mettant en lumière leurs critiques sociales; une étude des dissimilarités structurelles et idéologiques, soulignant leurs visions distinctes; et une comparaison approfondie des personnages, révélant leurs approches des figures marginales. Une conclusion synthétise les apports de cette étude pour la compréhension transculturelle de la nouvelle, en soulignant son rôle comme pont entre les cultures et les époques.

La vie et les œuvres de Guy de Maupassant et Uday Prakash : Guy de Maupassant : Un naturaliste tourmenté

Né le 5 août 1850 en Normandie, Guy de Maupassant grandit dans une famille bourgeoise marquée par la séparation de ses parents, un événement qui imprègne ses récits de thèmes de désunion familiale, comme dans *Une Vie* ou *Monsieur Parent*. Son expérience dans la guerre franco-prussienne (1870–1871) forge une aversion profonde pour la violence et l'absurdité des conflits, un sentiment palpable dans des nouvelles comme *Boule de Suif*, où il dépeint l'hypocrisie bourgeoise face à l'occupation prussienne, ou *Deux Amis*, qui illustre la futilité tragique de la guerre. Mentoré par Gustave Flaubert, Maupassant développe un style naturaliste caractérisé par une précision clinique, une ironie mordante et une focalisation sur les déterminismes sociaux et psychologiques. Entre 1880 et 1891, il produit environ 300 nouvelles, six romans (*Une Vie*, *Bel-Ami*, *Pierre et Jean*), deux pièces de théâtre et trois récits de voyage. Ses œuvres explorent des thèmes comme le désespoir, la folie et la critique des conventions sociales. Atteint de syphilis, Maupassant sombre dans la paranoïa, un thème central dans *Le Horla*, où un narrateur lutte contre une entité invisible, reflétant sa propre descente dans la maladie mentale. Il meurt en 1893 à l'âge de 43 ans. Malcolm Lowry, cité dans l'étude, loue son génie pour des chefs-d'œuvre comme *Boule de Suif* et *Le Horla*, tout en notant une production parfois inégale, marquée par la rapidité de son écriture et ses luttes personnelles.

Uday Prakash : Une voix postcoloniale engagée

Né en 1952 dans le Madhya Pradesh rural, Uday Prakash grandit dans la pauvreté, une expérience qui façonne sa sensibilité aux injustices sociales et économiques. Influencé par le marxisme, le réalisme de Premchand et le postmodernisme global, il critique le casteisme, la corruption et les effets de la mondialisation dans des recueils comme *Dariyayi Ghoda* (1982), *Dattatreya Ke Dukh* (2001) et *Mohan Das* (2006). Son retour du prix Sahitya Akademi en 2015, en protestation contre la répression des écrivains dissidents, reflète son engagement politique, visible dans des récits comme *Hiralal Ka Bhoot*, où un ouvrier spectral symbolise l'exploitation capitaliste. Prakash intègre folklore indien, poésie et réalisme magique, s'inspirant de figures comme Gabriel García Márquez, tout en ancrant ses histoires dans la réalité socio-économique indienne. Ses nouvelles, souvent adaptées pour le théâtre ou le cinéma, explorent les tensions entre tradition et modernité, comme dans *Tirichh*, qui dépeint les conflits internes face au consumérisme. Son style hybride, mêlant réalisme et symbolisme, fait de lui une voix unique dans la littérature hindi contemporaine.

Parallèles biographiques

Les deux auteurs transforment leurs épreuves personnelles en critiques sociales percutantes. Maupassant puise dans la guerre, la maladie et les ruptures familiales pour nourrir ses récits naturalistes ; Prakash canalise la pauvreté, l'activisme et les désillusions postcoloniales pour dénoncer les injustices systémiques. Leur dette envers des mentors – Flaubert pour Maupassant, Premchand et les modernistes pour Prakash – façonne leurs approches stylistiques. Cependant, leurs contextes diffèrent : Maupassant s'inscrit dans le naturalisme européen du XIX^e siècle, avec une vision déterministe de l'humanité, tandis que Prakash navigue entre traditions indiennes et influences globales, intégrant des éléments poétiques et fantastiques. Cette dualité reflète leurs environnements respectifs – une France post-révolutionnaire pour Maupassant, une Inde postcoloniale pour Prakash – tout en soulignant leur capacité à transcender leurs luttes personnelles pour créer des œuvres universelles.

Les résumés des histoires sélectionnées de Guy de Maupassant et Uday Prakash

Nouvelles de Maupassant

1. **Boule de Suif (1880)** : Située pendant l'occupation prussienne de 1870, cette nouvelle suit un groupe hétéroclite voyageant en diligence : des bourgeois, deux religieuses et Boule de Suif, une prostituée patriote. Retenus dans une auberge par un officier prussien, les bourgeois manipulent Boule de Suif pour qu'elle cède à ses avances sexuelles, condition de leur libération. Après son sacrifice, ils la rejettent avec mépris, révélant leur hypocrisie et leur égoïsme. Le récit, ancré dans le naturalisme, dénonce la moralité bourgeoise et les injustices de classe, tout en mettant en lumière la dignité des marginaux face à l'oppression.
2. **Histoire d'une fille de ferme** : Rose, une servante rurale, est séduite et abandonnée par Jacques, un valet trompeur. Enceinte, elle endure des épreuves pour élever son enfant seule, confrontée à la stigmatisation sociale. Un fermier abuse de son pouvoir sur elle mais finit par l'épouser sous la pression. Cette nouvelle explore l'exploitation sexuelle, la résilience féminine et les dynamiques de pouvoir dans un monde rural impitoyable, reflétant les déterminismes sociaux chers au naturalisme.

3. **Une Partie de Campagne** : Une famille bourgeoise parisienne part pour une excursion champêtre. Henriette, la fille, vit une brève idylle avec un canotier, marquée par une sensualité fugace. Le récit s'achève sur une note mélancolique, soulignant l'éphémère du bonheur et les contraintes sociales qui reprennent le dessus. Cette nouvelle illustre la tension entre désir individuel et normes collectives, typique de l'approche ironique de Maupassant.
4. **Le Horla** : Le narrateur, un homme isolé, est hanté par une entité invisible, le Horla, qui semble consumer sa vitalité. Sa descente dans la paranoïa culmine dans une tentative désespérée de détruire cette présence, révélant sa propre instabilité mentale. Mêlant réalisme psychologique et éléments fantastiques, cette nouvelle explore les limites de la raison et la fragilité de l'esprit humain face à l'inconnu.

Nouvelles de Prakash

1. **Mohan Das (2006)** : Mohan Das, un Dalit, voit son identité volée par un imposteur soutenu par un système bureaucratique corrompu. Sa famille sombre dans la misère, incapable de prouver son identité face à un réseau de pouvoir et de népotisme. Cette nouvelle, ancrée dans le contexte postcolonial indien, dénonce le casteisme et l'injustice systémique, tout en mettant en lumière la résilience des marginaux face à l'oppression institutionnelle.
2. **Hiralal Ka Bhoot** : Hiralal, un ouvrier exploité, devient un fantôme après sa mort, symbolisant l'oppression capitaliste dans une Inde globalisée. Cette allégorie poétique critique la déshumanisation des travailleurs, utilisant le réalisme magique pour amplifier le message social. Le récit reflète les tensions entre tradition et modernité, un thème récurrent chez Prakash.
3. **Mangosil** : Une femme marginalisée lutte contre la solitude et les pressions du consumérisme dans un village indien en mutation. Le récit explore la désintégration des liens communautaires face à la mondialisation, mettant en avant les luttes émotionnelles et sociales des individus laissés pour compte.
4. **Tirichh** : Le protagoniste, confronté aux forces du marché et de la modernité, éprouve des conflits internes entre ses racines traditionnelles et les pressions consuméristes. Cette nouvelle illustre les dilemmes existentiels dans une Inde en transition, utilisant un style poétique pour capturer les tensions culturelles.

Analyse des résumés

Ces récits partagent des motifs comme la nostalgie, l'amour, la souffrance et les conflits internes, mais diffèrent dans leurs focalisations. Maupassant explore la sexualité, la guerre et la psychologie individuelle dans un cadre naturaliste, mettant en lumière les déterminismes sociaux. Prakash, influencé par le postmodernisme, se concentre sur l'exploitation socio-économique, le casteisme et les crises postcoloniales, souvent avec une touche de réalisme magique. Les deux auteurs utilisent leurs nouvelles pour refléter des réalités culturelles distinctes – la France du XIX^e siècle et l'Inde contemporaine – tout en capturant des luttes humaines universelles, rendant leurs œuvres idéales pour une analyse transculturelle.

Les similarités et dissimilarités dans les nouvelles sélectionnées

Similarités thématiques

Les nouvelles de Guy de Maupassant et Uday Prakash convergent dans leur critique des injustices sociales et des hypocrisies de leurs sociétés respectives. Dans *Boule de Suif*, Maupassant expose l'exploitation d'une prostituée par des bourgeois égoïstes pendant l'occupation prussienne, révélant la moralité hypocrite des classes dominantes. De manière similaire, dans *Mohan Das*, Prakash dénonce l'exploitation systémique d'un Dalit dont l'identité est volée par un imposteur soutenu par un système bureaucratique corrompu. Les deux auteurs mettent en lumière les dynamiques de pouvoir qui marginalisent les plus vulnérables, qu'il s'agisse des prostituées et paysans chez Maupassant ou des Dalits et ouvriers chez Prakash. Les conflits psychologiques constituent un autre point commun : dans *Le Horla*, Maupassant explore la paranoïa et la descente dans la folie, tandis que dans *Mangosil*, Prakash dépeint la solitude et l'aliénation face à la mondialisation. Ces récits capturent des crises existentielles universelles, où les personnages luttent contre des forces internes et externes. Les deux auteurs valorisent les marginaux comme figures de résilience : Boule de Suif résiste à la honte imposée par ses pairs, tout comme Mohan Das persévère face à l'injustice institutionnelle. Enfin, Maupassant et Prakash rejettent l'idéalisme romantique, ancrant leurs personnages dans des réalités matérielles et sociales où les comportements sont dictés par l'environnement, une idée soulignée par l'étude comme centrale à leur vision.

Similarités stylistiques

La brièveté narrative est une caractéristique partagée, reflétant leur maîtrise du genre de la nouvelle. Les deux auteurs condensent des vérités complexes en quelques pages, utilisant des dialogues dynamiques pour révéler les contradictions des personnages. Dans *Boule de Suif*, les échanges brefs et ironiques des bourgeois trahissent leur égoïsme, tandis que dans *Hiralal Ka Bhoot*, les dialogues spontanés amplifient la critique de l'exploitation capitaliste. Cette approche dialogique, notée dans l'étude, crée des récits vivants et émotionnellement percutants, évitant l'artificialité au profit d'une authenticité réaliste. Les deux auteurs privilégient des descriptions précises pour ancrer leurs histoires dans des contextes sociaux spécifiques, qu'il s'agisse de la France rurale du XIXe siècle ou de l'Inde postcoloniale, renforçant ainsi l'impact de leurs critiques.

Dissimilarités thématiques

Malgré ces convergences, les thèmes divergent en raison des contextes historiques et culturels. Maupassant, ancré dans le naturalisme, se concentre sur l'individualisme, explorant des sujets comme la sexualité, la guerre et la psychologie personnelle. Dans *Une Partie de Campagne*, il examine la fugacité du désir individuel face aux contraintes sociales, avec une vision pessimiste du destin humain. Prakash, influencé par le postmodernisme indien, adopte une perspective collective, critiquant des phénomènes systémiques comme le casteisme, la corruption et la mondialisation. Dans *Tirichh*, il explore les tensions entre tradition et consumérisme, offrant une critique sociale plus large. Les dénouements reflètent ces différences : Maupassant privilégie des fins ironiques et surprenantes, comme dans *Une*

Partie de Campagne, où le bonheur s'évanouit, tandis que Prakash propose des résolutions idéalistes, comme dans *Mohan Das*, où une justice symbolique offre une lueur d'espoir, reflétant une vision réformiste.

Dissimilarités structurelles

Sur le plan structurel, Maupassant emploie un style objectif et clinique, typique du naturalisme, avec des dialogues brefs et ironiques qui soulignent l'hypocrisie, comme dans *Boule de Suif*. Ses récits débutent souvent par des descriptions réalistes pour établir le contexte social. Prakash, en revanche, intègre mysticisme poétique, métaphores et éléments de réalisme magique, comme dans *Hiralal Ka Bhoot*, où le fantastique amplifie la critique sociale. Ses dialogues, plus spontanés et émotionnels, explorent les dilemmes moraux, comme dans *Tirichh*. Les débuts de ses nouvelles privilégient souvent des échanges dialogiques pour plonger directement dans les émotions humaines. Ces différences structurelles, notées dans l'étude, reflètent leurs contextes : le naturalisme déterministe de Maupassant contraste avec l'hybridité postmoderne de Prakash, mêlant tradition indienne et influences globales.

Implications transculturelles

Cette dualité enrichit la nouvelle comme forme transculturelle, permettant une lecture croisée des critiques sociales. Les similarités – exploitation, marginalisation, conflits internes – soulignent des luttes humaines universelles, tandis que les divergences – individualisme versus collectivisme, ironie versus idéalisme – reflètent des visions culturelles distinctes. L'étude met en évidence le potentiel de la nouvelle à transcender les frontières tout en restant ancrée dans des réalités locales, offrant ainsi une perspective riche pour la littérature comparée.

L'étude comparative des caractères dans les contes de Guy de Maupassant et Uday Prakash : Personnages chez Maupassant

Dans les nouvelles de Guy de Maupassant, les personnages sont souvent des miroirs de la société française du XIXe siècle, marquée par le naturalisme et les déterminismes sociaux. Dans *Boule de Suif*, la protagoniste éponyme incarne la résilience patriotique et morale face à l'hypocrisie bourgeoise. Boule de Suif, une prostituée, refuse initialement de céder à un officier prussien par fierté nationale, mais est manipulée par ses compagnons de voyage pour leur propre salut. Une fois le sacrifice accompli, elle est abandonnée avec mépris, soulignant sa dignité isolée. Les personnages secondaires illustrent les failles des élites : les Loiseau, vulgaires et avares, avec Monsieur Loiseau tricheur et sa femme sèche ; les Carré-Lamadon, ambigus idéologiquement, où Monsieur est un opportuniste politique et sa femme une adultère hypocrite ; les Bréville, lâches et manipulateurs, avec le comte érigeant sa faiblesse en philosophie. Les deux religieuses, l'une masculine et casuistique, l'autre fragile, représentent une dévotion hypocrite qui justifie l'exploitation par des arguments moraux flexibles. L'officier prussien, caricature de la tyrannie militaire, symbolise l'arrogance et la goujaterie des vainqueurs. Dans *Histoire d'une fille de ferme*, Rose est une figure courageuse et anxieuse : séduite par Jacques, un tricheur égoïste, elle endure la grossesse et l'abandon, affrontant l'atrocité d'un fermier abusif qui la force à une relation, mais élève son enfant avec détermination. Dans *Monsieur Parent*, le protagoniste éponyme est désespéré, trompé

par sa femme infidèle et un amant fidèle, tandis que Julie, la servante loyale, révèle la vérité au risque de tout perdre. Maupassant privilégie des personnages stoïques mais piégés par leur environnement, souvent victimes de leur propre nature ou du destin social, comme l'indique l'étude dans son analyse naturaliste.

Personnages chez Prakash

Les personnages d'Uday Prakash reflètent les luttes de l'Inde postcoloniale, marqués par le postmodernisme, le marxisme et les effets de la mondialisation. Dans *Mohan Das*, le protagoniste Dalit incarne l'intelligence, la détermination et la solitude face à l'exploitation systémique : son identité volée par un imposteur corrompu le condamne à une vie misérable, soulignant le népotisme et le casteisme. Dans *Hiralal Ka Bhoot*, Hiralal, un ouvrier spectral, symbolise la rébellion et l'impuissance des classes laborieuses face aux capitalistes exploitateurs, avec un fantôme allégorique représentant l'oppression déshumanisante. Dans *Mangosil*, la protagoniste féminine lutte contre la solitude, l'égoïsme et les frustrations mentales induites par le consumérisme, reflétant la perte des valeurs morales dans une Inde modernisée. Les héros de Prakash sont souvent intrépides, honnêtes et réformistes, mais marqués par des traits négatifs comme la peur, l'hésitation et l'immoralité, nés du marchésisme et de la mondialisation. L'étude met en évidence des qualités positives comme l'amour familial et la sensibilité, contrastant avec des vices comme la superstition et l'inquiétude, dans un contexte où la civilisation indienne s'effrite face à l'Occident. Prakash collectivise ses personnages, les rendant emblématiques de luttes sociales plus larges, avec une rébellion idéaliste contre la solitude et l'exploitation.

Comparaison des personnages

Les deux auteurs utilisent des dialogues percutants pour révéler les contradictions internes et sociales. Chez Maupassant, les dialogues sont brefs, pratiques et ironiques, soulignant l'hypocrisie : dans *Boule de Suif*, les échanges bourgeois manipulent la protagoniste, exposant leur bassesse morale. Chez Prakash, ils sont spontanés, poétiques et relatifs, explorant les émotions profondes : dans *Tirichh*, les dialogues capturent les dilemmes moraux face à la modernité. Les femmes sont centrales et résilientes : Boule de Suif, patriote et sacrifiée, fait écho à Mangosil, marginalisée par le consumérisme, toutes deux victimes mais fortes face à l'adversité. Les antagonistes diffèrent : Maupassant individualise les bourgeois hypocrites (Loiseau tricheur, Bréville lâche), les rendant humains dans leur laideur ; Prakash collectivise les capitalistes et bureaucrates comme forces abstraites d'oppression, reflétant une critique systémique. Maupassant privilégie un stoïcisme pessimiste, ses personnages piégés par le destin naturaliste ; Prakash dote les siens d'une rébellion idéaliste, cherchant une rédemption symbolique malgré la solitude. Cette dichotomie, notée dans l'étude, reflète leurs contextes : le déterminisme français versus l'espoir postmoderne indien.

Analyse structurale

Maupassant ancre ses personnages dans une réalité naturaliste, où leurs actions sont dictées par des forces biologiques et sociales, comme la sexualité ou la guerre. Prakash utilise des figures symboliques pour critiquer des systèmes abstraits, intégrant mysticisme et folklore. Les deux créent des portraits réalistes, évitant la standardisation pour capturer nuances

psychologiques et sociales, mais Maupassant insiste sur l'individualisme tragique, Prakash sur le collectivisme réformiste. Cette approche enrichit la critique transculturelle, reliant naturalisme et postmodernisme.

Conclusion

L'étude comparative des nouvelles de Guy de Maupassant et Uday Prakash révèle des convergences thématiques profondes – exploitation sociale, hypocrisie, résilience – malgré des contextes historiques et culturels distincts. Maupassant, ancré dans le naturalisme français du XIX^e siècle, excelle dans un réalisme ironique, dépeignant des personnages piégés par des déterminismes sociaux, comme dans *Boule de Suif*, où l'hypocrisie bourgeoise est dénoncée. Uday Prakash, influencé par le postmodernisme indien, fusionne réalisme, poésie et réalisme magique dans des récits comme *Mohan Das*, critiquant le casteisme et la mondialisation. Leurs biographies, marquées par des luttes personnelles – guerre et maladie pour Maupassant, pauvreté et activisme pour Prakash – alimentent leur innovation littéraire, transformant leurs épreuves en critiques sociales universelles. L'étude met en évidence plusieurs réalisations : leurs récits reflètent les réalités des marginaux, dénoncent les systèmes oppressifs (judiciaires ou capitalistes), critiquent l'impact du consumérisme sur les valeurs morales, et capturent la solitude et les frustrations mentales avec une intensité poignante. Les divergences – ironie pessimiste chez Maupassant, idéalisme réformiste chez Prakash – enrichissent la compréhension de la nouvelle comme genre transculturel, capable de transcender les frontières tout en restant ancrée dans des contextes locaux. Cette analyse invite à explorer d'autres dialogues littéraires globaux, notamment à travers les adaptations théâtrales et cinématographiques de leurs œuvres, renforçant le rôle de la nouvelle comme pont entre cultures et époques, et soulignant sa capacité à articuler des vérités humaines universelles.

Bibliographie

1. Bonnefis, Philippe. *Comme Maupassant*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1993.
2. Datta, Amaresh. *Encyclopedia of Indian Literature*. New Delhi: Sahitya Akademi, 1992.
3. Donaldson-Evans, Mary. *A Woman's Revenge: The Chronology of Dispossession in Maupassant's Fiction*. French Forum, 1986.
4. Forestier, Louis. *Boule de Suif et La Maison Tellier*. Paris: Gallimard, 1995.
5. Hueckstedt, Robert A., trad. *The Walls of Delhi* par Uday Prakash. New York: Seven Stories Press, 2012.
6. Maupassant, Guy de. *Contes et Nouvelles*. Éd. Brigitte Monglond. Paris: Laffont, 1988.
7. Prakash, Uday. *Aur Ant Mein Prarthana*. New Delhi: Adhar Prakashan, 1994.
8. Prakash, Uday. *Dariyayi Ghoda*. New Delhi: Vani Prakashan, 1982.
9. Prakash, Uday. *Dattatreya Ke Dukh*. New Delhi: Vani Prakashan, 2001.
10. Prakash, Uday. *Mohan Das*. New Delhi: Vani Prakashan, 2006.
11. Tripathi, Vishwanath. *Hindi Alochna*. New Delhi: Rajkamal Publication, 1992.

La Construction Identitaire chez les Apprenants du FLE en Inde

Minnee Priya

Résumé

L'objectif de cet article est d'étudier la construction identitaire des étudiants de FLE (Français Langue Étrangère) en Inde. Cet article va étudier l'aspect psychologique et cognitif des apprenants en classe de FLE et les pratiques pédagogiques pour développer l'identité linguistique et culturelle de l'étudiant. Cette recherche empirique vise à étudier la construction identitaire hybride des étudiants en classe de FLE. Un total de 120 participants a participé à l'étude par le biais d'un questionnaire numérique. Différents facteurs sont analysés pour étudier l'acquisition de langues étrangères chez les étudiants indiens. Cet article explore divers facteurs sociaux, culturels et psychologiques liés à la classe d'apprentissage des langues. Cette étude est quantitative et les données ont été collectées à travers un questionnaire structuré.

Mots-clés : Langue étrangère, identité, développement cognitif, français, FLE.

Introduction

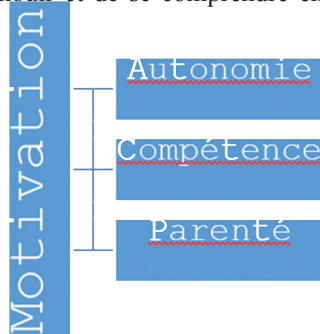
Apprendre une langue étrangère est un processus linguistique, social et psychologique. L'identité est l'un des concepts les plus couramment utilisés dans les sciences sociales (Vivian Vignoles, 2011). Erik Erikson est l'un des pères fondateurs du développement de l'identité et définit l'identité comme « la perception de l'identité et de la continuité de son existence dans le temps et l'espace et la perception du fait que les autres reconnaissent son identité et sa continuité » (Hernández-Torrano, 2025). L'identité peut être individuelle, relationnelle et collective (Vivian L. Vignoles, 2011). L'identité individuelle se réfère à des aspects tels que « les objectifs, les valeurs et les croyances », l'identité relationnelle « se réfère aux rôles que l'on joue vis-à-vis des autres personnes » et l'identité collective « se réfère à l'identification des personnes avec les groupes et les catégories sociales auxquelles elles appartiennent » (Hernández-Torrano, 2025). Le développement de l'identité peut être décrit comme la transition d'un état ou d'un sentiment d'incohérence ou d'incertitude dans la perception de soi et la manière dont un individu est perçu par les autres à un sentiment que « l'identité intérieure et la continuité préparées dans le passé correspondent à l'identité et à la continuité de la signification de soi pour les autres » (Hernández-Torrano, 2025). L'identité sert de thème central dans le développement psychologique à différentes étapes.

La construction de l'identité est un processus par lequel un individu développe sa propre identité. Il y a beaucoup de facteurs responsables de la construction de l'identité, tels que les facteurs sociaux, culturels et personnels. Il est le plus important pour les étudiants adultes. Cet article étudie la construction identitaire des étudiants adultes apprenant le français comme langue étrangère en Inde. Les adolescents sont très conscients de la construction de leur identité. À l'adolescence, ils connaissent un développement physique, cognitif et social.

Pendant cette étape, ils font également face à une crise d'identité. Pour construire leur identité, ils s'engagent dans la communication avec leurs pairs et avec les adultes. La construction de l'identité implique à la fois le concept de soi et la performance. La construction de l'identité n'est pas statique mais se construit continuellement à travers la communication. Il existe plusieurs théories pour la construction de l'identité. Le succès à chaque étape conduit à un sentiment de maîtrise qui contribue à une estime de soi réaliste (Hernández-Torrano, 2025).

Théories de la construction identitaire en classe FLE

1. **La théorie de l'identité sociale (Tajfel et Turner) :** Cette théorie a été proposée par Tajfel et Turner en 1979 (Harwood, 2020). Cette théorie psychologique explique la cognition et le comportement à l'aide du processus de groupe. Le soi de l'individu est façonné par son groupe. Selon cette théorie, l'identité est socialement construite. Le groupe les aide à développer un sentiment d'appartenance et d'estime de soi. Les individus se définissent en fonction de leur appartenance à un groupe, comme la nationalité, la religion ou la classe sociale. Selon cette théorie, un individu améliore son estime de soi en s'identifiant à des groupes internes et en se différenciant des groupes externes. Cette théorie se concentre sur les groupes sociaux. Un groupe social dans lequel tous les individus se perçoivent comme faisant partie de ce groupe. Par exemple, dans cet article de recherche, le groupe d'étudiants en classe de FLE est considéré comme un groupe social. Ce modèle décrit comment le processus d'identité individuelle évalue les réponses individuelles et collectives au niveau sociétal (Harwood, 2020). Tajfel a structuré quatre principes de la théorie de l'identité sociale, qui sont la catégorisation sociale, la comparaison sociale, l'identité sociale et l'estime de soi.
2. **Théorie de l'autodétermination (Edward L. Deci et Richard M. Ryan) :** Cette théorie a été développée par Edward L. Deci et Richard M. Ryan. Cette théorie se concentrait sur la motivation intrinsèque et la motivation extrinsèque. C'est une théorie de la personnalité humaine qui étudie comment l'individu interagit avec et dépend de l'environnement social (Self-Determination Theory, 2017). Cette théorie est largement utilisée dans le secteur éducatif. La motivation est l'un des facteurs les plus importants dans une classe d'apprentissage des langues étrangères. Selon cette théorie, il y a 3 besoins psychologiques de base pour un apprenant, ce sont l'autonomie, la compétence et la relation (Self-Determination Theory, 2017). C'est une métathéorie de la motivation humaine et du développement de la personnalité. Selon cette théorie, les gens s'efforcent de s'épanouir et de se comprendre en intégrant de nouvelles expériences. Cette théorie est dynamique et vérifiable, s'appliquant aux besoins et à la motivation dans tous les domaines de la vie, y compris la salle de classe. Cette théorie fournit des explications détaillées sur la manière dont les forces sociales et culturelles influencent le développement de la personnalité et l'orientation motivationnelle globale, ainsi que les réponses comportementales dans des domaines et des tâches particuliers (Self-Determination Theory, 2017).



- L'autonomie est une forme de propriété, soutenue par l'expérience de l'intérêt, où les gens se sentent maîtres de leur vie et sont contrôlés par leur comportement.
- La compétence se manifeste sous forme de réalisations, de connaissances et de compétences. Les gens développent leur compétence en maîtrisant leurs connaissances.
- La parenté est le sentiment d'appartenance et de connexion avec les autres.

3. Interactionnisme symbolique (Mead, Blumer, Goffman) : Cette théorie aborde la manière dont la société est créée et maintenue à travers des interactions répétées entre les individus (J.Carter, 2015). Cette théorie a émergé au milieu du 20^e siècle. L'interactionnisme symbolique a été développé pour comprendre le fonctionnement de la société de bas en haut. Le thème central de l'interactionnisme symbolique était que les individus utilisent le langage et des symboles significatifs dans leur communication avec les autres (J.Carter, 2015). Cette théorie se concentrait sur le fait que les individus agissent en fonction des significations que les objets ont pour eux, sur les interactions qui se déroulent dans un contexte social et culturel particulier en tenant compte des besoins individuels, sur la signification émergeant des interactions avec d'autres individus et avec la société, et sur la signification créée et recrée par des processus d'interprétation lors des interactions avec les autres.

FLE (Français Langue Étrangère) en Inde

Le FLE est l'utilisation du français par des locuteurs non natifs dans des pays où le français n'est pas parlé. Le FLE existe dans les pays où le français n'est pas parlé comme langue principale. Il est promu dans les pays non francophones pour l'immersion culturelle et le développement professionnel.

Il existe divers tests reconnus en français pour atteindre la maîtrise de la langue, tels que :

- **DEL F** : Diplôme d'Étude en Langue Française du niveau A1 au B2¹.
- **DAL F** : Diplôme Approfondi en Langue Française pour les niveaux C1 et C2.

L'institution Alliance Française est responsable de la promotion de la langue française dans le monde. En Inde, la première et la plus ancienne Alliance Française a été établie à Pondichéry en 1889 pour promouvoir la langue française, la culture française et la culture francophone en Inde. Pondichéry était l'une des colonies françaises en Inde qui a obtenu son indépendance en 1954 du gouvernement français. En 1940, l'Alliance française a été établie à Calcutta². À l'heure actuelle, il y a 15 Alliances Françaises en Inde³. Il y a le Campus France en Inde, un organisme gouvernemental qui opère sous l'égide du Ministère Français des Affaires Étrangères et du Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Recherche pour promouvoir l'enseignement supérieur en France. Il existe un campus de l'Institut Français en Inde qui

1. Team, A.I. (2025, August 29). *DEL F / DAL F Exams - Alliance Française de Delhi*. Alliance Française De Delhi. <https://afdelhi.org/delf-dalf-exams/>
2. Bengaleadm. (2023, November 3). *From 1940 to today*. Alliance Française Du Bengale. <https://bengale.afindia.org/from-1940-to- today/#/>
3. Admin, A. (n.d.). *About*. Alliance Francaise India. <https://afindia.org/about/>

se concentre sur le développement et la facilitation des échanges humains entre la France et l'Inde⁴. Il existe de nombreuses écoles et universités qui proposent des cours de certification en français, des licences, des masters et des doctorats en français pour promouvoir la culture et les valeurs françaises parmi les étudiants et la population indienne. À l'heure actuelle, des milliers d'étudiants en Inde apprennent le français.

Méthodologie d'enseignement-apprentissage dans la salle de classe de FLE

L'enseignement-apprentissage dans la salle de classe de FLE se concentre sur quatre compétences majeures : la compréhension orale, la compréhension écrite, la production écrite et la production orale. Afin de promouvoir les compétences des apprenants et leur capacité à acquérir la langue et à construire leur identité dans la classe de langue étrangère. Il existe de nombreuses méthodologies qui se sont développées au fil du temps (Henri Boyer).

- (a) **Méthodologie Traditionnelle** : Cette méthodologie est également connue sous le nom de méthodologie classique ou de méthodologie de grammaire-traduction. Cette méthodologie a commencé au milieu du XIX^e siècle pour apprendre le latin et le grec. Dans cette méthode, l'accent était davantage mis sur la grammaire et les étudiants faisaient une traduction mot à mot. Cette méthodologie ne se concentrait pas sur l'approche communicative. Les textes littéraires, les dictionnaires et les livres de grammaire sont considérés comme des instruments d'enseignement-apprentissage. En suivant cette méthode, les apprenants sont capables de lire des textes littéraires en langue étrangère et de traduire le texte dans leur langue maternelle. (Atmaca, 2017)
- (b) **Méthode Directe** : Cette méthode a été introduite au début du 20^e siècle. Cette méthodologie était au contraire de la méthodologie traditionnelle. C'était l'époque de la révolution industrielle quand cette méthodologie a été développée et cette méthode répondait aux besoins de la nouvelle communication. Dans cette méthode, la langue est conçue comme un moyen de communication. La langue maternelle n'est pas utilisée dans cette méthode. Les apprenants sont actifs et l'unité didactique se concentre sur les vocabulaires thématiques. Avec l'aide d'images, il développe l'imagination des étudiants. L'accent est mis davantage sur l'apprentissage du vocabulaire et les étudiants acquièrent les compétences de compréhension orale et d'expression orale. Principalement, les apprenants commencent par le vocabulaire et la grammaire est incluse de manière implicite, ce qui signifie que les étudiants, à l'aide d'exemples, découvrent les règles grammaticales (Atmaca, 2017).
- (c) **Méthode Audio-Orale** : Cette méthode a été développée dans les années 1950, à l'âge d'or. Pour la première fois, cette méthode a été utilisée par l'armée des États-Unis pendant la Seconde Guerre mondiale. C'était un développement révolutionnaire dans le domaine de l'enseignement du FLE. Cette méthode était basée sur la théorie linguistique et la théorie psychologique de l'apprentissage par le behaviorisme. Dans cette méthode, la communication verbale est priorisée. Dans cette méthode, l'instructeur présente une phrase modèle et les étudiants la répètent pour acquérir la langue.

4. <https://www.ifindia.in/about-ifi/>

- (d) **SGAV (Structuro-Globale AudioVisuelle) :** Cette méthode a été introduite en 1954 par le professeur Guberina de l'Université de Zagreb et le professeur Paul Rivenc du CREDIF. Dans cette méthode, la priorité était donnée à la communication verbale. Elle est devenue populaire avec la méthode SGAV ». Les apprenants apprennent par l'observation et utilisent des images et des vidéos pour acquérir des langues.
- (e) **Approche communicative :** Cette méthode est l'une des méthodes récentes utilisées dans l'enseignement du français. Elle se concentre sur l'approche communicative et l'utilisation du français dans la vie quotidienne. L'objectif de cette méthode est de rendre un apprenant compétent en compétences orales et écrites. C'est une méthode centrée sur l'apprenant et qui équipe l'apprenant des compétences communicatives nécessaires. Il se concentre sur le développement des compétences en communication dans la langue cible. Cette méthode se concentre davantage sur l'approche communicative que sur les règles grammaticales. En classe de FLE, elle développe les quatre compétences de la langue. L'enseignement est davantage basé sur les actes de parole (Balogun Thomas Akanbi1, 2020).

Techniques d'enseignement-apprentissage dans la salle de classe de FLE

- (a) **L'apprentissage basé sur les tâches :** L'apprentissage basé sur les tâches (TBL) est considéré comme la technique la plus importante pour enseigner une langue. Dans cette méthode, les étudiants sont des apprenants actifs. Cette méthode aide un apprenant à atteindre ses objectifs d'apprentissage d'une langue. Dans cette méthode, toutes les tâches sont basées sur des situations réelles afin que les étudiants puissent facilement se connecter avec la langue. Cette technique aide à renforcer et à développer la confiance chez les apprenants de langues. C'est l'une des techniques d'enseignement les plus utilisées dans les cours de langues étrangères, car elle se concentre sur l'utilisation de la langue de manière plus significative et interactive. TBL est un outil pédagogique de premier plan utilisé dans l'acquisition d'une deuxième langue (Sayed M. Ismail1, 2023). Cette technique engage les apprenants dans des tâches significatives et des tâches communicatives. Cette technique réduit l'anxiété chez les apprenants en offrant une approche centrée sur l'apprenant. Cette technique a été utilisée pour la première fois dans les années 1980 dans l'enseignement et l'acquisition d'une deuxième langue. Cette technique est l'une des meilleures à utiliser en classe de FLE pour réduire l'anxiété et promouvoir la motivation parmi les apprenants. Cette technique aide à développer les compétences linguistiques et pragmatiques des apprenants.
- (b) **Apprentissage collaboratif :** Cette technique est basée sur le travail d'équipe ou l'apprentissage en petits groupes. Dans cette méthode, les étudiants et les éducateurs travaillent ensemble pour atteindre l'objectif. Dans cette technique, les étudiants participent activement au partage d'informations et à l'accomplissement des tâches. C'est un apprentissage collaboratif des étudiants engagés dans un petit groupe qui améliore l'apprentissage de chaque étudiant et de leurs pairs. Dans cette approche, l'enseignant agit en tant que facilitateur et guide les étudiants vers des objectifs d'apprentissage communs. Cette technique est très répandue dans le contexte du 21^e siècle. Cela aide un apprenant à développer la pensée critique, la résolution de

problèmes et les compétences en communication interpersonnelle tout en acquérant une langue.

- (c) **Apprentissage différencié** : L'apprentissage différencié se concentre sur le niveau de l'élève, ses capacités et ses intérêts. La pédagogie d'enseignement adoptée dans cette technique vise à répondre aux besoins individuels de chaque élève. Cette technique a été introduite par Carol Ann Tomlinson au début des années 2000. À l'heure actuelle, elle est largement utilisée dans la salle de classe de FLE (Prasad). Dans la salle de classe de FLE, les étudiants sont très hétérogènes, provenant de différents milieux linguistiques, académiques et sociaux. La mise en œuvre de la technique d'apprentissage différencié dans la salle de classe de FLE comble les écarts d'apprentissage entre l'enseignant et l'apprenant. Cette technique améliore la motivation et les résultats académiques de l'apprenant.

Facteurs psychologiques en classe FLE

Les facteurs psychologiques sont très importants dans l'acquisition d'une langue étrangère. Ces facteurs psychologiques affectent la performance des étudiants en classe de FLE. Les facteurs psychologiques tels que la motivation, l'anxiété linguistique, la timidité, la confiance en soi, la conscience et la nervosité sont les principaux facteurs psychologiques lors de l'apprentissage d'une langue étrangère. Ces variables sont importantes pour atteindre de bonnes performances académiques. Les étudiants ont souvent de l'anxiété et la peur de faire des erreurs en apprenant et en parlant une langue étrangère. Pour beaucoup de gens, apprendre une langue étrangère est une tâche difficile car cela peut rendre une personne anxieuse. La conscience est une combinaison de facteurs personnels et sociétaux. La conscience négative peut entraver l'acquisition d'une langue étrangère. Le manque de conscience de soi et de confiance en soi entrave les apprenants dans l'acquisition d'une deuxième langue. L'attitude est l'un des facteurs prédominants qui affectent l'acquisition de la langue. L'attitude de l'étudiant envers la langue ou la culture étrangère déterminera dans quelle mesure l'apprenant acquerra cette langue. Une attitude positive est très importante dans l'acquisition d'une langue étrangère. (Almosa, 2023)

Les questions de recherche :

1. Comment l'apprentissage du français influence l'identité culturelle des apprenants?
2. Quelles pratiques pédagogiques aident à développer l'identité linguistique et culturelle des apprenants dans la salle de classe de FLE ?
3. Quels défis les apprenants rencontrent-ils dans la salle de classe de FLE pour construire des identités hybrides ?
4. Quelles sont l'importance de l'interaction en classe FLE pour la construction de l'identité ?

Les objectifs de recherche :

1. Étudier les facteurs psychologiques dans la salle de classe de FLE.
2. Étudier le développement de l'identité linguistique et de l'identité culturelle des apprenants de FLE.

3. Identifier les défis rencontrés par les apprenants de FLE dans le développement d'identités hybrides.
4. Déterminer les pratiques pédagogiques efficaces pour la classe de FLE.

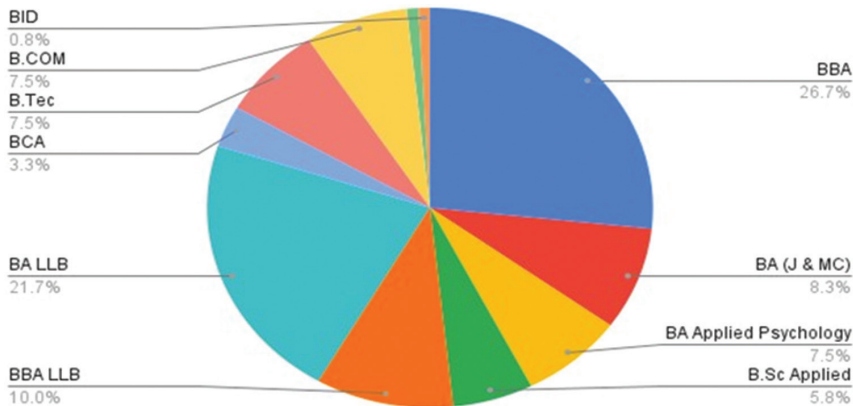
Méthodologie de la recherche

Pour la recherche empirique, une méthodologie d'enquête a été adoptée pour recueillir des données auprès des participants. L'Université Amity à Raipur a été choisie comme terrain de recherche en raison de sa pertinence et de son accessibilité. 120 apprenants de niveau débutant âgés de 19 à 23 ans, poursuivant différents cours de licence, ont participé à l'enquête. Avant de mener l'enquête, divers outils pédagogiques ont été utilisés dans le processus d'apprentissage-enseignement. La source de collecte de données pour cette recherche sont les données primaires et les données secondaires. Un questionnaire comprenant à la fois des questions ouvertes et des questions fermées a été diffusé pour la collecte de données auprès des participants. La langue du questionnaire était l'anglais.

L'analyse des données comprend à la fois une approche qualitative et quantitative. Les données sont examinées et présentées sous forme de diagrammes circulaires, de graphiques et de tableaux. L'approbation formelle a été obtenue de l'institution et le consentement éclairé a été reçu des participants participant à l'enquête pour répondre aux exigences éthiques.

Recherche empirique

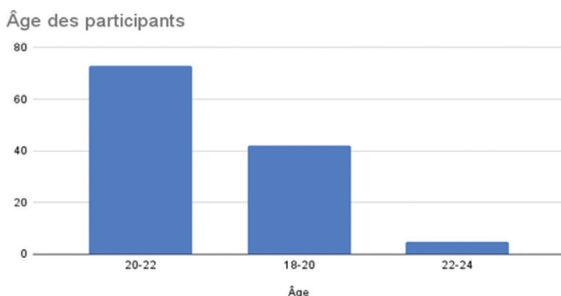
La recherche empirique a été menée en classe à travers un questionnaire numérique. Avant de distribuer le questionnaire, divers outils pédagogiques tels que la musique, des histoires, des conversations dialoguées et des bandes dessinées ont été utilisés en classe. Le nombre total de participantes féminines était de 70 et le nombre total de participants masculins était de 50. Les étudiants de différents cours ont participé à l'enquête. Le terrain de recherche est l'Université Amity, Chhattisgarh en Inde. Dans l'université où j'ai effectué mon travail de terrain, l'apprentissage d'une langue étrangère est obligatoire en tant que cours à valeur ajoutée. Le français est la langue étrangère principalement apprise par les étudiants de ce campus.



Numéro 1. Les cours des participants

Dans le numéro 1, on peut trouver les cours des participants de cette étude.

Dans le numéro 2, on peut trouver l'âge des participants à l'enquête. Les participants avaient entre 20 et 24 ans.

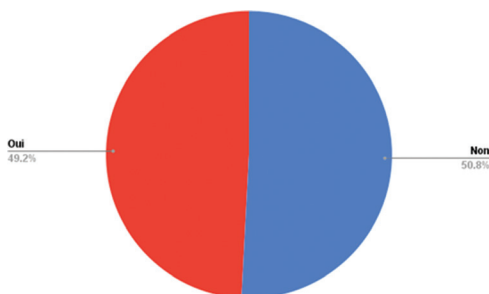


Numéro 2. L' Âge des participants

Tous ces participants adultes apprennent le français depuis 2 ans. Ces apprenants adultes, tout en apprenant le français, ont développé des compétences linguistiques pratiques, ont participé à des jeux de rôle et ont découvert la culture francophone et française. Diverses méthodes et techniques ont été utilisées pour développer les compétences linguistiques parmi ces apprenants adultes.

Les participants étaient de niveau débutant. Avec ces participants, plusieurs questions ont été posées concernant la culture, la pédagogie, la motivation, l'identité et les défis.

1. Est-ce que vous pensez que l'apprentissage du français a influencé votre façon de voir votre propre culture ?



Numéro 3.

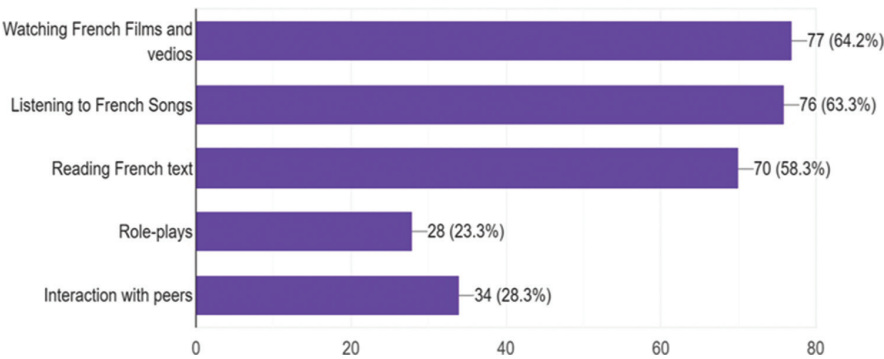
Environ la moitié des participants sont d'accord pour dire que l'apprentissage d'une langue, en particulier d'une langue étrangère, a influencé leur identité culturelle. Comme lorsque nous acquérons une langue, nous acquérons les valeurs, les coutumes et la culture associées à cette langue. Cela aide les apprenants à comprendre leur propre culture de manière plus inclusive. Mais contrairement à cela, environ 50,8 % (numéro 3) des étudiants sont d'accord pour dire qu'il n'y a aucun changement dans leur expérience de leur propre culture lorsqu'ils apprennent une autre culture.

2. De quelles manières l'apprentissage du français a-t-il changé ou influencé votre identité ?

Les apprenants de FLE conviennent que l'apprentissage du français a influencé leur identité. Cela les aide dans leur développement de carrière et à acquérir une perspective globale. Les apprenants ont répondu que l'apprentissage du français les aide à se connecter à une communauté mondiale. Cela influence leur identité en leur donnant le sentiment de ne pas être seulement Indien, mais aussi un apprenant qui apprécie, acquiert et communique dans une autre langue. Apprendre cette langue élargit leurs perspectives, renforce leur confiance et développe leur capacité à se connecter avec des personnes à l'échelle mondiale. Apprendre le français les a motivés et les a influencés à apprendre d'autres langues. Les apprenants conviennent que l'apprentissage d'une nouvelle langue est un processus lent et que cela l'aide à développer la patience et la discipline. Apprendre une langue les sensibilise aux identités, aux valeurs et aux modes de pensée qui varient d'une nation à l'autre. L'exploration de diverses cultures les aide à développer leur confiance et leur identité. Apprendre le français les aide à développer leur curiosité, leur patience, leur discipline intérieure et des perspectives culturelles plus larges.

3. Quelles activités en classe vous aident à apprendre le français et à découvrir la culture française ?

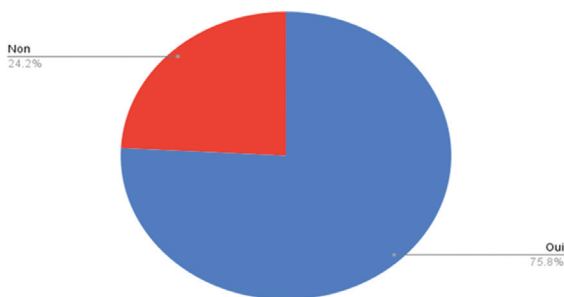
Dans ma classe de FLE, j'utilise souvent divers types d'outils pédagogiques pour le processus d'enseignement-apprentissage, comme regarder des films d'animation et des courts métrages en français, écouter des chansons françaises, lire des textes en français, faire des jeux de rôle et interagir avec les pairs. Tous ces outils pédagogiques aident à développer les quatre compétences des apprenants, la compréhension orale, la compréhension écrite, la production orale et la production écrite. La classe était basée sur une approche communicative. Le moyen le plus efficace pour apprendre le français était de regarder des films et des vidéos en français. Les TIC (Technologie de l'information et de la communication) dans la classe FLE ont joué un rôle significatif dans le processus d'enseignement-apprentissage. Ce moyen aide à améliorer la participation des étudiants et à encourager la motivation. Cela a aidé les étudiants à accéder aux ressources pédagogiques et a permis d'écouter des locuteurs natifs français.



Numéro 4.

Selon le numéro 4, les apprenants ont sélectionné plusieurs options. L'une des activités en classe les plus efficaces était d'apprendre le français en regardant des films et des vidéos, en écoutant des chansons françaises et en écoutant des chansons françaises. La technique Structuro Globale Audio-visuelle (SAGAV) et Approche Communicative les ont aidés à apprendre et à acquérir la langue de manière efficace. Des histoires courtes et des dialogues ont été présentés sous forme de film. Cela améliore la compréhension orale et développe les compétences en communication chez les apprenants, et le support visuel aide à imprimer la langue dans la mémoire des apprenants.

4. Avez-vous rencontré des difficultés à accepter la culture française avec la vôtre?



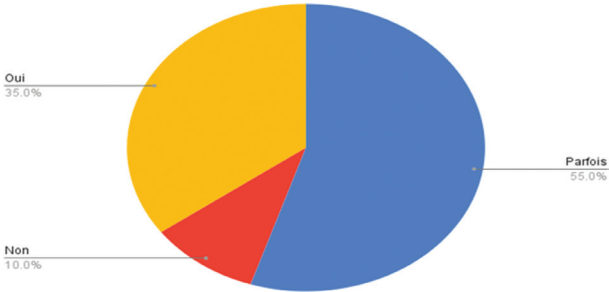
Numéro 5.

Selon le numéro 5, les étudiants de FLE en Inde ont trouvé des difficultés à accepter la culture française avec leur propre culture. Dans la classe de FLE, les étudiants sont très hétérogènes. Ils viennent de différents milieux linguistiques, culturels et sociaux. La culture joue également un rôle important dans la construction de l'identité d'un individu. Cela aide à développer des identités hybrides et des identités interculturelles. Les apprenants de FLE ont rencontré de nombreuses difficultés telles que des difficultés linguistiques, un manque d'exposition culturelle réelle, la peur de faire des erreurs en français, une incompréhension de la culture française. Environ 53 % des répondants ont rencontré des difficultés linguistiques. Ainsi, la majorité des répondants ont rencontré des difficultés linguistiques en raison de leur langue maternelle différente, de grammaires différentes, de phonologies différentes et de différences sociolinguistiques. Par exemple, dans de nombreuses langues indiennes, les voyelles nasales françaises ou certaines consonnes n'existent pas.

- Le « r » français est guttural, ce qui est différent du « r » des langues indiennes qui est alvéolaire.
- Les voyelles nasales : an/on/en/un sont différentes dans les langues indiennes.
- Le concept de liaison et d'élision est également différent dans le contexte des langues indiennes.
- Non-alignement du genre français avec le genre des langues indiennes.
- Structure et syntaxe de la grammaire différentes.

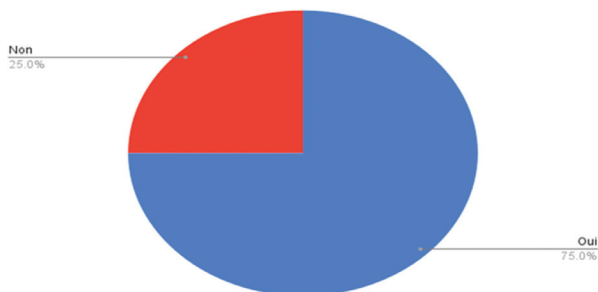
5. Les interactions en classe vous aident-elles à mieux vous exprimer en français?

Dans le numéro 6, 35 % des étudiants sont d'accord pour dire que l'interaction entre pairs en classe de FLE leur offre l'opportunité de s'exprimer librement et les aide à développer leur confiance en soi. L'interaction développe leurs compétences communicatives, leur compréhension des structures linguistiques, et leurs compétences culturelles et sociales. L'objectif principal du cours de FLE est de rendre les apprenants capables de communiquer dans des situations réelles. Cela n'est possible qu'avec l'aide de l'interaction. Mais quelques étudiants qui sont un peu timides et introvertis trouvent difficile d'interagir en français. L'interaction est l'une des composantes importantes dans la classe de FLE car elle développe les compétences orales, renforce la motivation des apprenants, renforce l'acquisition de la langue et développe la tendance à la coopération entre les apprenants. Dans la classe de FLE, l'interaction se déroulait entre les apprenants et l'enseignant, entre les apprenants eux-mêmes, et parfois avec l'aide de méthodes audiovisuelles. Dans la classe de FLE, l'interaction se faisait sous forme de questions ouvertes, de jeux de rôle, de travail en équipe et d'activités culturelles. Ces types de méthodes ont motivé les étudiants et ont renforcé leur aptitude et leur enthousiasme à apprendre une langue étrangère. Surtout les activités de groupe comme les jeux de rôle, la création d'une affiche en français sur n'importe quel sujet en groupe, les petites conversations ou les jeux encouragent la confiance et réduisent l'anxiété. Cela rend la classe plus dynamique et motivante et encourage le travail d'équipe parmi les apprenants.



Numéro 6. Interaction en groupe

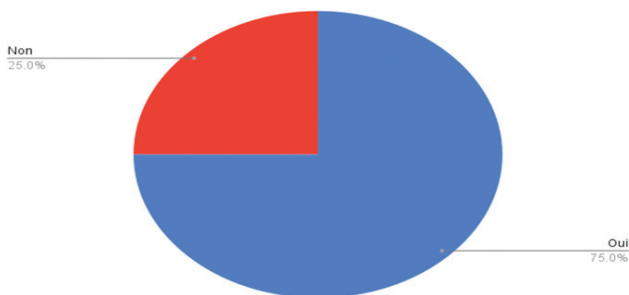
Comme le montre le numéro 7, on peut observer qu'environ 75 % des répondants sont d'accord pour dire que les activités de groupe améliorent leur confiance dans l'apprentissage du français.



Numéro 7. Les activités de groupe renforcent la confiance dans l'apprentissage et l'utilisation du français

Dans les activités de groupe, ils apprennent plus de vocabulaire et de structures et partagent des idées entre pairs. Dans un groupe, chaque membre a une chance égale de parler, ce qui améliore la confiance des apprenants. Dans la classe de FLE, les apprenants ont été invités à planifier un voyage en français, à créer une affiche ou une publicité, ou à préparer un dialogue pour des jeux de rôle.

75 % des répondants sont d'accord pour dire que l'apprentissage des langues par les apprenants est influencé par leurs pairs, comme on peut le voir dans la figure 8. Ils stimulent la motivation des apprenants. Si quelques apprenants participent à des jeux de rôle et réalisent les activités, les autres apprenants sont également motivés à faire de même. Un groupe de pairs positif et amical est soutenant et non-jugeant, ce qui réduit l'anxiété de faire des erreurs, et cela développe également l'apprentissage collaboratif.



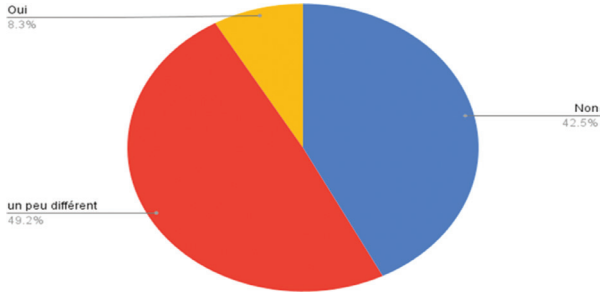
Numéro 8. Influence des pairs sur l'apprentissage des

Le groupe de pairs favorise une compétition saine entre les apprenants. Les apprenants s'inspirent de leurs camarades de classe. La taille idéale d'une classe de FLE était de 35 élèves. De nombreuses activités de groupe et individuelles ont été introduites à l'aide de méthodes audiovisuelles. Les groupes de pairs ont stimulé la motivation, les compétences conversationnelles, la confiance et l'autonomie.

6. Quand vous parlez français, vous sentez-vous la même personne que lorsque vous parlez votre langue maternelle ?

42,5 % des répondants (numéro 9) ont répondu qu'ils ne ressentent aucun changement. Bien que la culture indienne et la culture française soient très

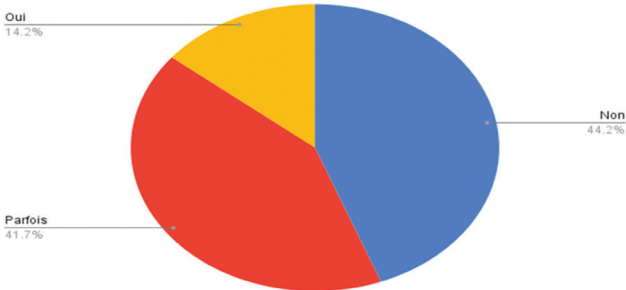
différentes l'une de l'autre, lors de l'apprentissage et de l'acquisition de la langue, les valeurs, la personnalité et l'identité fondamentale de l'individu restent les mêmes, quelle que soit la langue. Les apprenants ne sont pas influencés par les différences linguistiques et culturelles. Au contraire, 49,2 % des répondants ont répondu qu'ils ressentaient un léger changement ou une différence lorsqu'ils parlaient français en raison des différences culturelles, linguistiques et des vocabulaires différents. Ils se sentent timides ou hésitent lorsqu'ils parlent français. Ils ressentent également un changement dans leur identité et présumant une nouvelle version d'eux-mêmes.



Numéro 9.

7. Est-ce que vous utilisez des comportements culturels français (gestes, expressions, forme de politesse) dans votre vie quotidienne ?

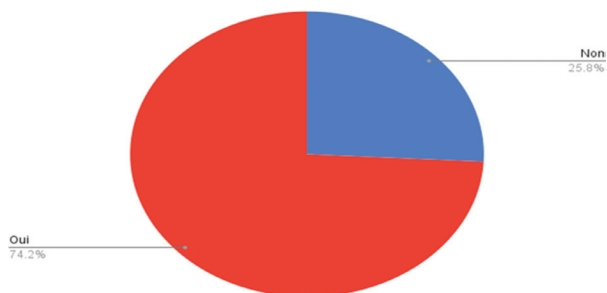
Selon le numéro 10, 42 % des répondants utilisent et appliquent la culture française dans leur vie quotidienne. Ceux-ci se présentent sous forme de politesse comme « Bonjour », « Merci », « Pardon » ou parfois ils utilisent des expressions françaises dans leur conversation quotidienne comme « ça va », « voilà », « Euh... ». Ces termes sont également très couramment utilisés dans la langue anglaise. L'un des plus couramment utilisés est le geste de “la bise” à nos proches.



Numéro 10.

8. Êtes-vous fier de vous présenter comme un apprenant de français ou une partie de la communauté francophone ?

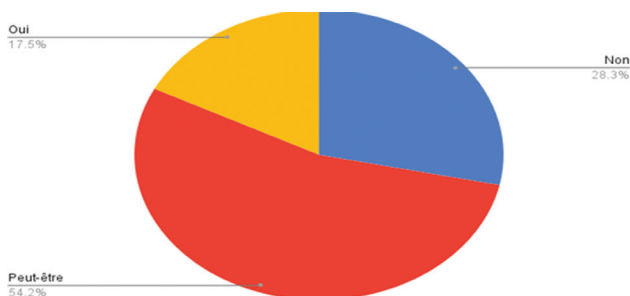
La plupart des apprenants de français se sentent fiers en acquérant et en apprenant la langue. Cette compétence renforce leur confiance. Comme dans le monde global, ils se sont fait leur propre espace unique en apprenant cette langue qui est l'une des plus parlées au monde.



Numéro 11.

$\frac{3}{4}$ des répondants (numéro 11) sont d'accord pour dire qu'ils se sentent heureux et fiers d'être polyglottes. Ils se sentent plus connectés aux cultures, traditions, littérature, cinéma et art francophones. Cela connecte les apprenants avec le monde global et leur ouvre de nombreuses opportunités. Learning French allows them to acquire hybrid identities. They are able to shape themselves in different cultures, languages, and social environments. Connaître plusieurs langues façonne leur comportement et leur attitude. Apprendre une nouvelle langue offre un nouvel horizon de pensée.

9. À l'avenir, vous voyez-vous utiliser le français comme partie de votre identité personnelle ou professionnelle ?



Numéro 12.

La plupart des participants (numéro-12) conviennent que la langue française, qui est l'une des langues mondiales, les aidera sûrement dans les sphères personnelle et professionnelle. Cela les aidera à communiquer avec de nouvelles personnes, à voyager en France et dans les pays francophones, à poursuivre des études et à travailler avec des entreprises internationales. Être multilingue leur offrira de nombreuses opportunités et renforcera leurs compétences en communication.

Conclusion

L'apprentissage d'une langue étrangère aide les élèves à mieux comprendre leur propre culture. Les apprenants se sentent plus connectés au monde et sont également motivés pour apprendre d'autres langues. Cette compétence les aide à développer leur confiance, leur patience et leur curiosité. Plusieurs outils pédagogiques ont aidé les élèves à acquérir la

langue. Les apprenants français se sentent plus fiers et plus confiants lorsqu'ils apprennent une langue étrangère. L'acquisition d'une nouvelle langue les a aidés à développer leur identité hybride.

Référence

1. Abdulrahman Almosa, “*Insights into Cultural, Social, and Psychological Factors that Influence Foreign Language Learning*”, BATARA DIDI: English Language Journal, Vol. 2 No. 2, 2023, (Page: 11-22)
2. Esra ATMACA et Hasan ATMACA, « La Méthode Traditionnelle et La Méthode Direct dans l'Enseignement de FLE », *International Journal of Language Academy*, Vol.5, 2017 (page : 264)
3. Balogun Thomas Akanbi & Kezie Osuagwu Clementina Ndidi, “Improving Learners’ Oral Proficiency in French Through the Communicative Approach: Colleges of Education in Oyo in Focus”, *Journal of Curriculum and Teaching*, Vol.9, 2020.
4. Jake Harwood, “ Social Identity Theory” , *International Encyclopedia of Media Psychology*, 2020.
5. Henri Boyer, Michèle Butzbach-Rivera, Michèle Pendanx, *Nouvelle Introduction à la Didactique du Français Langue Étrangère*. (Paris, CLE International, 1991)
6. Hernández-Torrano, Débora B. Maehler and Daniel, “*Identity development research: a systematic review of reviews*”, vol. 24, 2025.
7. Michael J Carter and Cèlene Fuller, “*Symbolic Interactionism*”, Sociopedia.isa, 2015.
8. Lisa Legault, “Self-Determination Theory”, *Encyclopedia of Personality and Individual Differences*, (2017).
9. U.T.R Sridhar Prasad, “Differentiated Learning in the classroom: Strategies, Impact and Global Perspectives”, Debre Berhan University, 2025.
10. Sayed M. Ismail, Chuanli Wang & Radman Jamalyar, “*The Impact of Task-based Instruction on Learners’ Reading Comprehension, L2 Grit, Anxiety, and Motivation for L2 Reading*” , *Asian-Pacific Journal of Second and Foreign Language Education*, (2023).
11. Vivian L. Vignoles, Seth J. Schwartz, “Introduction: Toward an Integrative View of Identity”, *Handbook of Identity Theory and Research*.

Gender, Language, and Tradition: Exploring Grammatical Gender in Dogri Folk Songs

Reena Salaria, Neha Garg & Skyali Gupta

Abstract

The purpose of this research paper is to examine the grammatical gender and its structure in Dogri Folk Songs and how it is tied to ceremonial contexts such as Suhaag, Ghodi, and Doli. Dogri has a rich culture and is considered the language of the Duggar Community. The songs of any culture consist of two identities; hence, this research focuses on investigating the linguistic differentiation of Masculine and Feminine genders in the Folk Songs of Dogri culture, their representation during festivals, ceremonies, rituals, and their daily expressions within the Dogra community. The employed methodology is both primary and secondary, including questionnaires and audio/video/text, and consulted for data collection and analysis conducted using a descriptive method in accordance with grammatical gender and folk traditions (Sinha, Korey, and Sood, 2006; Mishra, 2020). The process of analysis includes interlinear glossing (Jones, 2016) to identify gender-related markers, such as /a/, /ɪ/, and /ã/, within morphological and syntactic structures, and their contextual interpretation has been done stanza-wise or in thematic clusters. /a/ marker represents the masculine gender and /ɪ/ represents the feminine gender. ‘surma’ consists of /a/ marker, which shows the masculine attribute, but on the other hand, ‘sipaj□ja’ contrasts with the feminine marker /ɪ/. Such findings align with the studies of Esauvola and Stockhausen (2015), which suggest that masculine gendered nouns are processed as agents (active), replicating the portrayal of Dogra men as protectors and women as emotional and lamenting subjects.

Keywords: Folk Songs, Grammatical gender, Gender markers, Dogri language and interlinear glossing.

Introduction

Dogri is one of the Indo-Aryan languages spoken in Jammu and Kashmir, India. The Speech community of Dogri is called as Dogras and the area of Dogri language is called as Duggar. The folk songs of the Dogri people provide insight into their culture, worldview, social structure, and reaction to historical change (Sinha, Korey, & Sood, 2006). They serve as a reservoir for the rich cultural history of the Dogri people, reflecting a diverse range of experiences, from the everyday to the spectacular, material to mystical, and from sad to happy, encompassing the full spectrum from birth to death (Mishra, 2020).

The grammatical gender in Dogri can be seen on ceremonial and celebratory events like:

- (i) Suhaag (songs at the marriage of a girl).
- (ii) Ghodi (Songs at the marriage of a boy).
- (iii) Doli (Song at the sends off of the bride) (Bassetti & Nicoladis, 2015).

In ceremonies connected with childbirth (Mundan, a hair-shaving ceremony), where the birth of a family member and male child is a cause for celebration, albeit brief rites of some kind, such as anointing, singing, etc., are commonplace everywhere following childbirth. The newborn is congratulated and blessed by family, neighbours, and friends. When a child is born, the maternal Aunt or parent enters the house while singing a song called ‘Bihaiyan’, also known as ‘Vadhaiyan’. The songs are often played particularly for the child who represents the masculine gender in the songs, whereas very few are sung at the birth of a female child (Mader & Moura, 2019).

There are songs of devotion like Taints, Bishan Patte, and Karks, among others. Bhaints are typically sung in temples and other sacred locations, and they are composed of petitions, adoration of the gods, and stories of their miracles and blessings. It is common knowledge that female deities like Kalka of Baku, Sukrala Devi of Billawar, Jawala Ji Bhagvati of Kangra, and Vaishno Devi of Katra have bhains (Vernich, Argus, & Merfeldiene, 2017). The other main occasions where these songs are sung are on sangeet, joking relations, satsang, bhajan and so on.

The folk songs of the Duggar family are mainly influenced by local traditions and customs. They are extensive archives of local culture and reflect the chivalry, devotion, simplicity, and superstition of the population (Jones, 2015). Dogri folk songs include a large variety of songs like pakhaan, murkiyaan, and lokgeet. Several extremely intriguing songs are directly related to sowing, harvesting, and other agricultural chores. The distinctive melody of sung by Gurus, Jogies, and Gardie, respectively, who are skilled in this kind of spiritual and mystic music, occasionally reverberates throughout Dogra settlements. Dogri folk – songs are lyrical compendium of human emotions and hold a sure key to the comprehension of the mental frame and mentality of Duggar (Laxmi Narian & Sansar Chand, as cited in Sinha et al., 2006). Duggar or Dogri society is a male dominated society. The gender can be represented in Dogri folk songs through the variations in different types of songs like in the marriage of women songs like “Mere baabal ji bedi vich bolde ne tote, tusi bolde kyu nai” is played on Bedi (a ritual in the Dogra culture in marriage) which shows the masculine gender in it where baabal refers to the father of the bride. In this song, the woman represents as she is talking to his father. In the Butna ceremony songs like “Dulhan sasural chli” is played in which dulhan is the bride who gets married which shows the feminine gender in it (Mishra, 2020). At present also the Folk songs of Dogri language play an important role in the Duggar society. They are a part of its community and represent the culture of the Dogras when they are played in the different areas on different ceremonies (Jones, 2015).

Grammatical Gender and Cognitive Perception

Research on Grammatical gender, Human cognition and Linguistics categorization has shown its consistent influence. As Sinha, Korey and Sood (2006) studied that Hindi speaker associate masculine and feminine genders stereotypes with grammatically gendered nouns even its extension to inanimate. Their finding shows the cognitive salience of Indo-Aryan Language’s gender markers. In continuation Vernich, Argus and Merfeldiene’s (2017) cross linguistic study on Estonian, Italian and Lithuanian languages showed the grammatical gender can overrule universal conceptual tendencies such as the context of feminine natural gender association to masculine gender. Esauvota and Stockhausen (2015), in their psycholinguistic

study revealed that noun which have Masculine attribute process faster as “agents”, it shows cognitive biasness in grammatical system.

Grammatical Gender in Bilingual and Developmental contexts

Recent studies have been focused on the interplay between grammatical gender and bilingual cognition. Bassetti and Nicoladis (2015), studies that genders cognitive aspect may be mitigated by bilingualism and its outcome always depend on the combination and proficiency levels of language. Belacchi and Cubelli (2012), and Sera et al., (1994), shows that gender related cognitive awareness may be adopted as early as the age of two to three years in languages like Italian but only mastered after the age of eight. These researches highlight the relation of language and grammatical gender in shaping gendered thought process.

Cultural and social dimensions of grammatical gender

The studies on social hierarchy and grammatical gender are very rich. As Mishra (2020), analysed the political discourse in Hindi and how grammatical gender can trigger patriarchal Meta force. It is further expanded by Mader and Moura (2019), that social relation often demonstrates mirror societal hierarchy such as masculine as default of humanness in the grammatical gender system. These works resonate with the work of Jones (2015), which historically analyses English and its erosion of social shifts in the grammatical gender, resulting into bidirectional influence within language and culture.

Gaps to Dogri Folk Songs

There are plenty of studies available on Indi-European and Dravidian languages which examines the oral traditions (Fok Songs) and gender but the gender markers of Dogri language especially in context of ceremonies such as Suhaag vs. Ghodi is still unexplored. This study applies and addresses the gap, framework from Mishra (2020), and Sinha et al., (2006) which fabricate the unique folkloric gender of Dogri language.

Data analysis

1. **Folk song on missing your beloved one:** When your beloved is not with you because he is on his duty to serve the country. While he is away, she is shown moaning, “How could I spend my holidays when my husband is engaged in border fighting.” She continues by mentioning how nice the weather is and how her spouse is playing with guns on the nation’s border; waiting for him is another expression of her loneliness. One of the favourite seasons of women is the rainy one, which is said to arouse numerous romantic and nostalgic feelings. Her husband’s absence is made more intolerable and makes her feel depressed and lonely by the drizzle, the gentle breeze, and the lightning. The following folk song, known as Surma, depicts the loss of social inhibition in the absence of the husband.

Sentence:	pəla	sɪpaj□ja	ɖogərejao	
Grammar:	adj	N. 2PS.M	adj. 2PS.M	2PS

Gloss: good solider dogra you

Translation: Oh Dogra soldier

As in the words /sɪpaj□ja/ and /dɔgɔrɛja/ the gender is depicted by /a/ for masculinity or for masculine grammatical gender.

Sentence: rəsliǰǎ-rəsliǰǎ ɬarǎ ɬeri so

Grammar: adj.F N.P.F 2PS. verb

Gloss: green mountains your swear

Translation: Green mountains, I swear to you.

The gender should have been depicted by /ǎ/ in /ɬarǎ/ and /rəsliǰǎ/. However it is same for all types of genders. Therefore it depicts a neuter gender.

Sentence: ɬera bɛɬa mǎɖa ləgɖa

Grammar: Pro. 2PS.C adj.M Verb.M M.Verb

Gloss: you very miss think

Translation: I genuinely miss you.

The gender is depicted by /a/ in /ləgɖa/, /ɬera/, /bɛɬa/, /mǎɖa/ for masculine gender.

Sentence: ɬarǎ ɖejǎ ɖiǎ ale

Grammar: N.P.F V V.F V

Gloss: Mountain give give call

Translation: Mountains are calling me.

The gender is depicted as /ɪ/ in /ɖiǎ/ for feminine gender.

Sentence: bənške ɖe phɔl cɔni ɟa

Grammar: N.S.M Pro N.S.Neu V V

Gloss: plant its flower collect do

Translation: Collect the flowers of Banshke.

In the word /bənške/ the gender is depicted as /e/ for masculine gender and the word /phul/ represents neuter gender.

Sentence: ɖo ɖɪn chɔt□jǎ a:ɟa ɬeri so

Grammar: adj N.P N.P.F V 2PS.Pro.F V

Gloss: two days holidays come you swear

Translation: I swear to you take leave for two days and come.

The gender is depicted as /ɪ/ in the word /tɛɪ/ and it is depicted as /jã/ in /chotɪjã/ for feminine grammatical gender.

Sentence:	suanɪ	rot	phagne	ɖɪ
Grammar:	adj.F	N.Neu	N	Pro.F
Gloss:	pleasant	weather	month	its

Translation: Pleasant weather of spring season.

In the word /suanɪ/ the gender is represented by /ɪ/ for feminine gender and in the word /rot/ neuter gender is depicted.

2. **Expressing Love because of Good Weather:** The basic theme of the song is when rainfall in higher areas reaches in Kandi region (drier region). The people of the region express their love by singing Dogri folk song.

Sentence:	tare	tudã	pəɪjã	kəndɪã	pəɪjã	bərsalã
Grammar:	N.S.M	N.M	V	N.M	V	V.M
Gloss:	mountain	fog	fall	barren land	fall	rain falling

Translation: Mountains have fog and there is rainfall on the barren land.

The gender is depicted by /e/ in /tare/, /ã/ in /tudã/, /kəndɪã/ and /bərsalã/ for masculinity or masculine gender.

Sentence:	a:ũ	tɔki	thakɪ	o ɾeɪjã,	ikle	nɪ	ɟajã	tarã
Grammar:	1PS.C	2PS.Pro	V	Aux	V.F	adj	neg	V
Gloss:	me	you	deny	O	go,	alone	no	o
								mountains

Translation: I refuse you don't go alone on the mountains.

The gender is depicted by /ã/ in /ɾeɪjã/ for feminine grammatical gender.

Sentence:	gəɖɟjã	ɖe	chokru	bure,	ikle	ki	ponɖe	marã
Grammar:	N.S.C	Pro	2PP.M	adj.	adv.	V	V	N
Gloss:	gadiya	of	boys	bad	alone	do	fall	fight

Translation: The boys of Gadiya are bad, they attack when they see someone alone.

The gender is depicted as /ɪ/ in the words /tɛɪ/ and /mɛɪ/ for feminine grammatical gender. However the gender of these words depends on the verb's gender as the word /pɪt/ represents feminine gender. The gender in the word /roarija/ is represented by /a/ for masculine grammatical gender.

Sentence:	oh	tɛɪ	ki	lɛgɔa	kalijã	kəmiɟã
	ala					
Grammar:	det	Pro.2PS.M	det	V.M	adj	N.S
	det					
Gloss:	that	you	what	think	black	shirt
	that					

Translation: What is your relation with the one in black shirt?

The gender is represented as /a/ in /tɛɪ/ and /lɛgɔa/ for masculine grammatical gender.

Sentence:	oh	mera	jɛth	lɛgɔa	bɔɔ	pəije
	ɔa	sala				
Grammar:	det.	Pro.M	N.M	V	adj	N.S.M
	Pro.	N.M				
Gloss:	that	mine	brother-in-law	think	elder	brother
	his	brother in law				

Translation: He is my brother in law, elder brother's brother in law.

The words /jɛth/ and /pəije/ represents masculine grammatical gender. The gender is depicted by /a/ in /mera/ and /sala/ for masculine grammatical gender.

- Many comforting and quieting songs sung at the time of farewell of a bride. The wife's spouse has heard her complaints about the mother-in-law: A woman summons her husband by sending him a message. As soon as he arrives, he is informed of her concerns and gripes over his mother's criticism and reprimand of her. Her spouse then feels incredibly sad for her but makes no commitment to take any action.

Sentence:	a:õ	gəlanija	sac	bo	mere	banku
	ɔɛja	cacɔa				
Grammar:	Pro.C	V.F	N	aux	Pro.	N.S.M
	Prep	N.M				
Gloss:	Me	speak	truth	is	my	
	Banku	of uncle				

The gender is depicted as /a/ in the word /cərkha/ for masculine grammatical gender.

Sentence: roṭi pəkan mɪgɪ gərmɪ ləgɔɪ

Grammar: N.S.F V Pro.C Adj V

Gloss: Indian bread make me heat feel

Translation: I feel very warm while making roti (i.e. India bread).

The gender is depicted as /ɪ/ in the word /roṭɪ/ for feminine grammatical gender.

Sentence: paṇḍe maɲɔɪ ʒo səɾɔɪ ʒe ləgɔɪ

Grammar: N.P.M V.F Pro N dem V

Gloss: utensils wash which cold that feel

Translation: When I wash utensils, I feel like cold.

The gender is depicted as /e/ in the word /paṇḍe/ for masculine grammatical gender. However, it is used for all types of genders. Therefore, it depicts a neuter gender. In the word /maɲɔɪ/ the gender is depicted by /ɪ/ for feminine gender.

Sentence: nokəɾ-cəkəɾ rəkh bo

Grammar: N.P.C V voc

Gloss: servants keep O

Translation: Hire some servants.

The word /nokəɾ-cəkəɾ/ represent common gender.

G

Sentence:appe ʒe ʈori ʒaṇḍe nokri- cakri

Grammar:Pro.C erg V V.M N.Neu

Gloss: Yourself too walk go job

Translation: You yourself go for job.

The gender is depicted as/e/ in the word /ʒaṇḍe/ for masculine grammatical gender. The word /appe/ represents common gender.

Sentence:migi ʒe ɖei ʒaṇḍe khɔɾpa ʒe ɖhaṭɾɪ

Grammar:Pro.1PS.C erg V V N.Neu Conj
N.F

Gloss: me too give go trowel and sickle

Translation: You give me sickle and trowel.

The gender is depicted as /a/ in /khɔɾpa/ for masculine gender and /ɪ/ in /ɖhaṭɾɪ/

for feminine gender. However it is same for all the genders. Therefore it represent neuter gender.

Sentence:	sara	ḡin	kamme	kənnə	tuṭi	jandə	
	lək	bo					
Grammar:	Det	C.S	V	Prep	V	V.M	
	N.M	voc					
Gloss:	all	day	work	with	break	go	waist O

Translation: My waist gets hurt all day by doing house chores.

The word /lək/ represents masculine grammatical gender. However, it is same for all the genders. Therefore, it represents a neuter gender. The gender is depicted as /a/ in the word /jandə/ for masculine grammatical gender.

4. When a mother expresses her love towards her child in which she asks for all the good and happiness to happen to him. She sings Dogri folk song like:

Sentence:	tu	məla	tu
Grammar:	Pro.2PS.C	N.S.M	Pro.2PS.C
Gloss:	you	child	you

Translation: You my child you.

The gender is depicted as /a/ in /məla/ for masculine grammatical gender and /tu/ represents common gender.

Sentence:	log	pənən	ʈhikərijā,	bəḡam	panne	to
Grammar:	N.3PP.C	V	N.P.F	N.S.M	V	
	Pro.2PS.C					
Gloss:	people	break	pebbles almond	break	you	

Translation: Let others waste time while you use it productively.

The word /bəḡam/ represents feminine grammatical gender. The gender is depicted as /ā/ in the word /ʈhikərijā/ for feminine grammatical gender.

Sentence:	log	pon	pandəja
Grammar:	N.3PP.C	V	N.Neu
Gloss:	people	make	rumors

Translation: The people are spreading the rumors.

The word /log/ represents common gender. The gender is depicted as /a/ in the word /pandəja/ for the neuter gender.

Sentence:	nejaj	kar	tu
-----------	-------	-----	----

Grammar: V V 2PS.C

Gloss: Justice do you

Translation: You do justice.

The word /tu/ represents the common gender.

Sentence: tu meri omər bhi pog
bəcua

Grammar: 2PS.C 1PS.C N Prep V
2PS.M

Gloss: you me age also spend
child

Translation: You take my age also and spend it.

The word /tu/ and /meri/ represent common gender. The gender is depicted as /a/ in/ bəcua/ for masculine grammatical gender.

Sentence: tere kola lənge ni koi
rog bəcua

Grammar: 2PS.C Prep V neg det
N.S 2PS.M

Gloss: you near pass no any
disease child

Translation: No disease may touch you.

The word /tere/ represents common gender. The gender is depicted as /a/ in/bəcua/ for masculine grammatical gender.

Sentence: ae mei ġin gini-ġini e leṭa
ae

Grammar: 2PS.C Pro.1PS N.Neu V dem 2PS.C
dem

Gloss: you me day count this take this

Translation: God has answered my prayer after many days by blessing me with you.

The word /ae/ and represent common gender. The word /ġin/ represents neuter gender. The gender in the word /leṭa/ is depicted by /a/ for masculine gender.

Sentence: ae mei sukʰən sərini e ləṭa
ae

Grammar: 2PS.C Pro.1PS N V dem 2PS.C

dem
Gloss: you me wish do this
take this

Translation: I have taken you after many prayers.

The word /æ/ and /ləṭa/ represent common gender.

Results

Word	Gender Marker	Grammatical Gender
sɪpaj□ja	/a/	Masculine
ḍogəreja	/a/	Masculine
rəslɪjǎ	/ǎ/	Feminine (Neuter?)
ṭarǎ	/ǎ/	Feminine (Neuter?)
ṭera	/a/	Masculine
bəṭa	/a/	Masculine
məḍḍa	/a/	Masculine
ləḡḡa	/a/	Masculine
ḍɪǎ	/ɪ/	Feminine
banške	/e/	Masculine
Phul	-	Neuter
ṭerɪ	/ɪ/	Feminine
chotɪjǎ	/jǎ/	Feminine
soanɪ	/ɪ/	Feminine
rət	-	Neuter
ṭare	/e/	Masculine
ṭudǎ	/ǎ/	Masculine
kəṇḍrǎ	/ǎ/	Masculine
bərsalǎ	/ǎ/	Masculine
ṭejǎ	/ǎ/	Feminine
chokru	/u/	Masculine
ḡaḍɪjǎ	/ǎ/	Common

nală	/ă/	Masculine
səjneɣɪ	/e/	Masculine
berĩ	/ẽ/	Common
pəl	-	Neuter
bəneja	/a/	Masculine (Neuter?)
ɬerɪ	/ɪ/	Feminine
merɪ	/ɪ/	Feminine
roarija	/a/	Masculine
ɬera	/a/	Masculine
ləgɣa	/a/	Masculine
ɟeth	-	Masculine
pəije	/e/	Masculine
mera	/a/	Masculine
sala	/a/	Masculine
gəlanija	/a/	Feminine
banko	/ʊ/	Masculine
cacɔa	/ʊ/	Masculine
migi	/i/	Common
sas	-	Feminine
nənan	-	Feminine
panɪ	/ɪ/	Neuter
ɣɪnɣɪjā	/ɪ/	Feminine
cərkha	/a/	Masculine
roɬɪ	/ɪ/	Feminine
pandɛ	/e/	Masculine (Neuter?)
manɣɬɪ	/ɪ/	Feminine
nokər-cəkər	-	Common
ɟandɛ	/e/	Masculine
appe	-	Common
khɔrpa	/a/	Masculine (Neuter)

ḡhaḡṛı	/ɪ/	Feminine (Neuter)
lək	-	Masculine (Neuter)
jaṅḡa	/a/	Masculine
məla	/a/	Masculine
ṡu	-	Common
ṡhikərijā	/ã/	Feminine
bəḡdam	-	Feminine
paṅḡja	/a/	Neuter
log	-	Common
bəcuə	/a/	Masculine
ḡin	-	Neuter
leṡa	/a/	Masculine

Observations

1. Masculine Markers:

- /a/ (e.g., *sıpaḡja*, *ḡogəreja*, *ṡera*)
- /e/ (e.g., *banške*, *jaṅḡe*)
- /ã/ (e.g., *ṡuḡā*, *kəṅḡiā*)

2. Feminine Markers:

- /ɪ/ (e.g., *ṡerı*, *ḡiā*, *soanı*)
- /ã/ (e.g., *rəslıjā*, *ṡarā*)
- /jã/ (e.g., *choṡijā*)

3. Neuter Markers:

- No clear marker (e.g., *phul*, *pul*, *panı*)

4. Common Gender:

- Words like *migi*, *ṡu*, *log* do not follow strict gender marking.

Conclusion

This research has examined the grammatical gender structure of Dogri Folk songs by showing the linguistic markers that encode the social hierarchy, identity, and culture of the Dogra community. It further demonstrates the masculine gender marked by phonemes such as

/a/, /e/, and /ã/, on the other hand, the feminine gender marked by /i/ and /ĩ/, while neutral and common gender remains unmarked, which is a common pattern of Indo-Aryan (Sihna, Korey and Sood 2006; Mishra, 2020). The dichotomy related to gender in ceremonial songs, as seen in Suhaag for brides and Ghodi for grooms, not only reflects grammatical rules but also pressures societal norms where the masculine dominates celebratory contexts (Mader and Moura, 2019). However, interlinear glossing of folk song lyrics reveals the morphosyntacticity of gender markers. For example, ‘surma’ consists of an/a/ marker, which indicates the masculine attribute, but on the other hand, ‘sɪpaj□ja’ contrasts with the feminine marker /i/. Such findings align with the studies of Esauvola and Stockhausen (2015), which suggest that masculine gendered nouns are processed as agents (active), replicating the portrayal of Dogra men as protectors and women as emotional and lamenting subjects.

This study also reveals contradictions, as Vadhayan songs for celebrating the birth of a male child and devotional bhajans for female deities, e.g., Vaishno Devi, always consist of feminine markers, which shows the interplay between the linguistic elements of grammatical gender and spiritual authority (Vernich et al., 2017). This duality pattern uncovers Jones’ (2015) argument that grammatical gender systems are linguistic and cultural phenomena that evolve alongside social change.

References

1. Belacchi, C., & Cubelli, R. (2012). The influence of grammatical gender and suffix transparency in processing Italian written nouns. In L. S. Libben & G. Jarema (Eds.), *The representation and processing of compound words* (pp. 158–177). Oxford University Press.
2. Bassetti, B., & Nicoladis, E. (2015). Research on grammatical gender and thought in early and emergent bilinguals. *International Journal of Bilingualism*, 19(5), 584–601. <https://doi.org/10.1177/1367006914524621>
3. Esauvola, Y., & Von Stockhausen, L. (2015). Grammatical gender affects agentive interpretations: A psycholinguistic study. *Journal of Psycholinguistic Research*, 44(3), 263–278. <https://doi.org/10.1007/s10936-014-9339-x>
4. Flaherty, M. (2001). How a language gender system creeps into perception. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32*(1), 18–31. <https://doi.org/10.1177/0022022101032001002>
5. Jones, C. (2015). *Grammatical gender in English: 950 to 1250* (1st ed.). Routledge.
6. Karmiloff-Smith, A. (1979). *A functional approach to child language: A study of determiners and reference*. Cambridge University Press.
7. Laxmi Narian & Sansar Chand. (2006). Dogri folk traditions and gender. In A. Sinha, J. Korey, & N. Sood (Eds.), *Gender in Indian languages* (pp. 112–130). Academic Press.
8. Mader, G.R., & Moura, H. (2019). Grammatical gender and social relations: A cross-linguistic analysis. *Language in Society*, 48(4), 551–573. <https://doi.org/10.1017/S0047404519000278>
9. Mills, A.E. (1986). *The acquisition of gender: A study of English and German*. Springer.
10. Mishra, S. (2020). Grammatical gender as the basis to create gender metaphors in Indian political discourse. *Journal of Sociolinguistics*, 24(3), 345–367. <https://doi.org/10.1111/josl.12345>
11. Nicoladis, E., & Foursha-Stevenson, C. (2012). *Bilingual children’s acquisition of grammatical*

gender: Morphological and syntactic considerations. *Applied Psycholinguistics*, 33(4), 691–707. <https://doi.org/10.1017/S0142716411000547>

12. Sera, M.D., Berge, C.A., & del Castillo Pintado, J. (1994). Grammatical and conceptual forces in the attribution of gender by English and Spanish speakers. *Cognitive Development*, 9(3), 261–292. [https://doi.org/10.1016/0885-2014\(94\)90007-8](https://doi.org/10.1016/0885-2014(94)90007-8)
13. Sinha, A., Korey, J., & Sood, N. (2006). A comparative study of grammatical gender in Hindi and Dravidian languages. *Journal of South Asian Linguistics*, 1(1), 45–68.
14. Vernich, L., Argus, R., & Merfeldiene, L.K. (2017). Extending research on the influence of grammatical gender on object classification: A cross-linguistic study comparing Estonian, Italian, and Lithuanian native speakers. *Linguistic Typology*, 21(2), 231–256. <https://doi.org/10.1515/lingty-2017-0008>

Les Thèmes Postcoloniaux Dans la Trilogie de Naomi Fontaine

Piyush Kant Rai

Résumé

Cet article explore les perspectives postcoloniales de la trilogie de Naomi Fontaine – Kuessipan, Manikanetish et Shuni – à travers une analyse littéraire qualitative axée sur les frontières critiques postcoloniales et autochtones. Une auteure innue comme Fontaine utilise la fiction et l'autofiction pour représenter ses expériences vécues auprès des peuples autochtones du Québec, examinant l'impact durable des structures coloniales sur l'identité, la culture et la communauté. L'étude examine la perception de Fontaine de la continuité du traumatisme colonial, notamment en tant que souffrance intergénérationnelle, et la manière dont ses personnages résistent à l'effacement en se réappropriant la voix, le territoire, la langue et la mémoire. À travers des lectures attentives des textes, cet article identifie les thèmes de la survie culturelle, de la marginalisation socioéconomique, de l'expérience genrée des femmes autochtones et de la reconquête de soi face à l'oppression systémique. Les œuvres sont contextualisées à la fois dans le contexte historique de la colonisation canadienne et dans les luttes autochtones contemporaines pour la souveraineté. En mettant en avant les voix et les épistémologies autochtones, Fontaine remet en question la perception occidentale dominante et contribue à un discours décolonial plus large dans la littérature canadienne. Cette recherche soutient finalement que la trilogie de Fontaine fonctionne comme un acte littéraire de résistance, de guérison et de résurgence culturelle, offrant une réinvention de l'identité et de l'histoire centrée sur les Autochtones dans un monde postcolonial.

Mots-clés: Postcolonialisme, Autochtone, Innue, Traumatisme, Québec, Identité, Héritage colonial, Marginalisation, Résilience, Perception.

Introduction

À travers les expériences personnelles et collectives de ses personnages, Fontaine réfléchit à la désintégration des traditions culturelles, à l'aliénation économique et sociale engendrée par les systèmes coloniaux et au traumatisme psychologique de la colonisation. Ainsi, la trilogie peut être interprétée comme une exploration de la persistance des structures coloniales après la fin officielle du régime colonial, et de la manière dont les communautés autochtones s'efforcent de reconquérir et de reconstruire leur identité et leur souveraineté. Fontaine peut être perçue comme s'inscrivant dans un discours postcolonial en positionnant ses personnages à la fois comme victimes de la violence coloniale et comme acteurs de la résistance à l'effacement de leur patrimoine. À travers leurs parcours, la trilogie reflète la manière dont les peuples autochtones affrontent et résistent aux cicatrices psychologiques et culturelles laissées par la colonisation. En racontant des histoires du point de vue innu, Fontaine remet en question les récits eurocentriques dominants et présente des histoires alternatives. L'étude postcoloniale pourrait explorer la manière dont les personnages de la

trilogie de Fontaine gèrent la tension entre leurs modes de vie traditionnels et les pressions de la modernité, tentant d'affirmer leur capacité d'action et de définir leur identité selon leurs propres termes, libérés de l'imposition coloniale. Hypothèse :

La trilogie de Naomi Fontaine – « Kuessipan », « Manikanetish » et « Shuni » – propose une analyse postcoloniale, explorant les thèmes de l'identité, du déplacement et des effets durables de la colonisation sur les peuples autochtones. Une étude postcoloniale de l'œuvre de Fontaine s'articulerait autour de l'examen de la manière dont ses récits interrogent l'héritage colonial, de la façon dont les personnages abordent leurs expériences vécues dans des contextes postcoloniaux et de la façon dont les voix autochtones récupèrent leur position et leur histoire.

Hypothèse de l'étude postcoloniale dans la trilogie de Fontaine

- 1. La continuité des structures coloniales et la quête d'identité autochtone :** La trilogie de Fontaine raconte comment les histoires coloniales continuent de façonner l'identité autochtone, en particulier dans le contexte de la communauté innue au Canada.
- 2. Le traumatisme colonial, qui est en réalité un traumatisme intergénérationnel et ses diverses formes de résistance, notamment la guérison par l'écriture :** Les protagonistes de Fontaine, souvent dépeints comme aux prises avec un deuil à la fois personnel et collectif, incarnent les effets persistants de la colonisation. L'aliénation de leur terre, de leur culture et de leur langue devient un lieu de résistance.
- 3. Récupérer la voix et sensibiliser :** L'œuvre de Fontaine donne la parole aux communautés autochtones autrement réduites au silence, en particulier aux femmes dans les récits.
- 4. Les femmes, marginalisées au sein de la communauté innue marginalisée :** Par ses écrits, elle est très consciente de la condition des femmes et du type de violence domestique à laquelle elles sont confrontées en raison des fléaux sociaux.

Revue de littérature

La littérature postcoloniale québécoise, au Canada, explore souvent les thèmes de la colonisation, de la décolonisation et des séquelles du colonialisme. Les études québécoises, d'un point de vue littéraire, prennent en compte l'histoire du mouvement d'indépendance du Québec et sa relation avec la diversité culturelle et linguistique. Elles mettent également en lumière la complexité du postcolonialisme au Canada, où le pays a colonisé ses propres peuples autochtones. Plusieurs auteurs postcoloniaux s'attachent à approfondir cette question. Par exemple, Fabien Deglise, dans *Le Devoir*, a identifié le peuple québécois comme ayant des caractéristiques uniques et a déclaré qu'il n'était « ni français, ni britannique, ni américain, ni européen ».

Par la suite, dans les années 1960 et 1970, Michel Arseneault souligne « un thème fort de survie en tant que nation ». Il était journaliste et auteur. « C'est beaucoup moins le cas, heureusement. Les gens et les écrivains ont davantage confiance en eux-mêmes. » Il a réussi à démontrer que les écrivains de la nouvelle génération n'hésitent pas à écrire sur leur

identité et à se poser sans cesse la question de leur survie. Alain Farah, auteur et professeur de littérature française à l'Université McGill, écrit dans cette liste : « Lorsqu'un peuple et sa littérature n'ont plus besoin de revendiquer leur existence, la littérature peut avoir autre chose à dire. Nous sommes désormais dans une période multiculturelle. »

Laferrière, qui est devenu le premier membre non français de l'Académie française, a écrit avec beaucoup de douceur dans son livre de 2015, *Tout ce qu'on te diras pas, Mongo*. Il y informe Mongo, un migrant camerounais fraîchement arrivé, de ce à quoi il doit s'attendre. Il décrit également sa propre arrivée à Montréal 40 ans plus tôt. Dans ce livre, il évoque également les nombreux désagréments causés par la mentalité coloniale et l'urgence de la résoudre par la pensée autochtone. Enfin, la dernière publication de Naomi Fontaine, *Shuni*, une « autofiction », aborde l'identité autochtone innue, le racisme et l'héritage colonial.

Méthodologie :

Cette étude utilise une analyse littéraire qualitative pour explorer les thèmes postcoloniaux dans l'œuvre de Naomi Fontaine, en se concentrant principalement sur les styles kuessipan, manikanetish et shuni. La méthodologie combine théorie littéraire postcoloniale, cadres critiques autochtones et analyse textuelle thématique pour examiner la manière dont Fontaine dépeint l'identité, le territoire, la résistance et la revendication culturelle.

1. **Cadre théorique :** L'analyse s'appuie sur des théoriciens postcoloniaux fondateurs tels qu'Edward Said (orientalisme), Homi Bhabha (hybridité, mimétisme) et Gayatri Chakravorty Spivak (subalternité). Ces perspectives sont complétées par celles de chercheuses autochtones, dont Leanne Betasamosake Simpson et Linda Tuhiwai Smith, dont les travaux mettent en avant les épistémologies autochtones, les savoirs territoriaux et les méthodologies décoloniales.
2. **Analyse textuelle :** Les romans de Naomi Fontaine sont analysés à l'aide de techniques de lecture attentive, identifiant les thèmes récurrents, les métaphores et les stratégies narratives qui reflètent les tensions postcoloniales. Une attention particulière est accordée à :
 - Le rôle du territoire et de la nature comme espace spirituel et politique ;
 - La représentation des héritages coloniaux dans l'éducation, la langue et l'identité ;
 - La réaffirmation de la voix et de la subjectivité autochtones.
3. **Recherche contextuelle :** Afin de contextualiser les récits, l'étude intègre des recherches historiques et sociopolitiques sur la nation innue et les expériences autochtones au Québec. Cela comprend l'examen de documents sur l'impact des systèmes éducatifs coloniaux, la dépossession des terres et les défis socio-économiques auxquels sont confrontées les communautés autochtones.
4. **Considérations éthiques :** Cette recherche s'appuie sur un engagement respectueux envers les systèmes de savoir autochtones. Les œuvres de Fontaine sont abordées non seulement comme des textes littéraires, mais aussi comme des récits culturels porteurs d'expériences vécues et de mémoire collective. L'étude évite d'imposer des interprétations externes qui effacent ou occultent les voix autochtones.

5. **Limites :** L'étude se limite à l'analyse de textes et de sources secondaires et n'inclut pas de travail de terrain ni de consultation directe de la communauté, qui seraient nécessaires à une approche de recherche plus participative et communautaire.

Thèmes postcoloniaux dans la trilogie de Naomi Fontaine

Naomi Fontaine a un regard particulier sur les détails, les textures et les lieux, et ses observations suscitent empathie et réflexion. Ses romans se lisent tantôt comme des mémoires ou un récit de vie, tantôt comme un cycle interminable de poèmes. Loin du récit traditionnel, ils offrent plutôt des moments décousus et des éclairs de compréhension. Ces histoires évoluent sur des montagnes russes, oscillant entre espoir et désespoir. L'atmosphère de ce livre est douce, presque précaire. L'essence du lieu est forte ; les détails que Fontaine remarque sont élémentaires, mais pas évidents. Elle dessine des paysages, des maisons, des gens, des expériences et des sentiments, les reliant avec une vision acérée et une perspicacité précise, traçant des lignes et établissant des liens.

« Kuessipan, Manikanetish et Shuni », le roman de Naomi Fontaine, explore les thèmes postcoloniaux à travers sa description de la vie de la communauté innue du Nord-du-Québec. Le roman se déroule dans un monde en rapide mutation et se concentre sur les luttes des peuples autochtones confrontés aux complexités du colonialisme, de la crise identitaire et de la préservation culturelle. Naomi aborde plusieurs thèmes liés au postcolonialisme dans sa trilogie. Dans cet article, nous explorerons ces thèmes, en particulier les récits postcoloniaux présents dans ses écrits.

1. **Identité culturelle et résistance :** Les personnages de Kuessipan doivent relever le défi de préserver leur identité culturelle innue au sein de la société occidentale dominante. Le roman souligne l'importance de la langue, des traditions et du rôle de la communauté dans la préservation des racines culturelles. « Un chant triste, sorte de cri au cœur. Comparable aux bleus. La langue innue presque chantée, aux intonations lentes... Le manque de voyelles rend la langue impénétrable, comme un rappel à la nature. » Les vers de Kuessipan ci-dessus témoignent de l'attachement de l'auteure à son héritage culturel. La protagoniste, par exemple, se débat avec son identité, tiraillée entre son héritage autochtone et, avec l'aide de son personnage, l'auteure montre également la pression de se conformer à une modernité coloniale. « Peut-être que lorsqu'on accepte son cercle, on accueille également la certitude qui nous permet de bâtir l'avenir... La vie n'est pas une course. » Ces citations sont tirées de « Shuni », qui met l'accent sur une perception globale de la vie, différente de la perception occidentale typique.
2. **Impact et traumatisme coloniaux :** Après la Seconde Guerre mondiale, lorsque la lutte pour les colonies révèle la véritable mentalité des colonisateurs et que, juste après, survient la décolonisation, venant des pays colonisés où le traumatisme générationnel de la colonisation a eu lieu, il est difficile de trouver une seule racine pour définir ce traumatisme, qui est en réalité un traumatisme intergénérationnel. Le roman reflète les impacts historiques et actuels de la colonisation sur les communautés autochtones. Le déplacement, l'assimilation forcée et la destruction des modes de vie traditionnels des Inuits sont essentiels à la compréhension de leur vécu. Les personnages font face à des traumatismes générationnels causés par la

colonisation, tels que la perte de la langue, l'érosion des structures familiales et les séquelles psychologiques de l'oppression systémique.

3. **Marginalisation sociale et économique** : Les personnages innus sont souvent dépeints comme marginalisés dans le paysage socio-économique façonné par les puissances coloniales. La pauvreté, l'accès limité à l'éducation, aux soins de santé et à l'emploi sont des thèmes récurrents qui illustrent comment les systèmes coloniaux continuent de restreindre les opportunités des peuples autochtones. « Revenir est la fatalité. Dans ce tout petit village, cette nature épineuse, sablonneuse, imaginée de toutes pièces depuis mon enfance, souvenirs immuables. » Les vers mentionnés ci-dessus illustrent la reconquête de leur identité innue.
4. **Terre et lien à la nature** : Le roman met l'accent sur le lien profond entre le peuple innu et sa terre, qui est au cœur de son identité depuis des siècles. L'empiètement du développement occidental et l'exploitation des ressources naturelles aliènent davantage la communauté de ses territoires traditionnels, symbolisant l'impact plus large des pratiques coloniales sur les relations autochtones à la terre.
5. **Langue et communication** : La langue joue un rôle essentiel dans les thèmes postcoloniaux du roman. L'utilisation de la langue inuite constitue une forme de résistance aux forces coloniales qui ont historiquement tenté de supprimer les langues autochtones. La capacité des personnages à s'exprimer dans leur langue maternelle est à la fois un moyen de préserver leur patrimoine culturel et un outil pour reconquérir leur pouvoir d'action dans un monde dominé par les structures linguistiques coloniales.

« La colonisation nous a pris nos terres, mais pas notre esprit », cette citation évoque explicitement le désastre colonial dans le contexte de la langue innue, et leur foi profonde en la culture n'a pas pu leur ôter leur attachement à leur langue.

Dans Kuessipan, Manikanetish et Shuni, Naomi Fontaine propose une exploration nuancée de ces enjeux postcoloniaux, soulignant la résilience de la communauté inuite et la lutte permanente pour reconquérir son identité et son autonomie dans un monde façonné par les forces coloniales.

Conclusion

Une hypothèse postcoloniale de la trilogie de Naomi Fontaine pourrait suggérer que l'œuvre de l'auteure agit comme un contre-récit à l'histoire coloniale, soulignant les séquelles persistantes de la colonisation sur les peuples autochtones, tout en célébrant les actes de renouveau culturel, de résistance et d'autodétermination. La trilogie offre un examen nuancé des façons complexes dont le colonialisme continue d'affecter la vie des communautés autochtones et de la manière dont celles-ci, en se réappropriant leurs voix et leurs traditions, repoussent les vestiges du pouvoir colonial. La plupart des Autochtones vivent à la croisée des cultures modernes et traditionnelles. L'expérience personnelle de Fontaine illustre parfaitement cette conviction. Du point de vue politique de Fontaine, qui prône la non-victimisation des peuples autochtones et la célébration de leur force et de leur ténacité, le

français lui permet de toucher le public qu'elle doit convaincre, Innus comme non-Innus. Ainsi, nous pouvons conclure que Naomi Fontaine, à travers sa trilogie, explore et expose divers thèmes politiques, littéraires, psychologiques et sociétaux qui ont finalement touché un public plus large et servi la perspective réelle des peuples autochtones à travers leurs propres écrits. Fait important, la trilogie de Fontaine contribue à un discours postcolonial plus large dans la littérature québécoise et canadienne en positionnant les systèmes de savoirs et les expériences vécues autochtones comme des contre-récits valables et nécessaires à l'histoire coloniale. Ses écrits non seulement exposent les fractures causées par la colonisation, mais tracent également la voie vers la résurgence culturelle et l'autodétermination. En conclusion, cette recherche réaffirme que les contributions littéraires de Naomi Fontaine sont essentielles à la compréhension du postcolonialisme dans le contexte autochtone canadien. Sa trilogie est plus qu'une fiction : c'est une affirmation profonde de la présence, de l'appartenance et du pouvoir durable du récit autochtone. Par cette œuvre, Fontaine met ses lecteurs, autochtones et non autochtones, au défi d'être témoins, de réfléchir et de participer au projet de décolonisation en cours.

Bibliographie

1. Theory and practice in post-colonial literatures. London: Routledge. Bacon, Joséphine. 2018
2. Baker, Rachel. 2017. Le désir d'être soi: fragmentation et identités dans Kuessipan de Naomi Fontaine, suivi du texte de création Sois qui peux, Masters dissertation. Montreal: McGill University.
3. Bérard, Sylvie. 2019. L'école des enseignantes dans *Ces Enfants de ma vie* de Gabrielle Roy et *Manikanetish* de Naomi Fontaine. *Voix et Images* 45 (1): 81–95.
4. Boudreau, Diane. 1993. Histoire de la littérature amérindienne au Québec: oralité et écriture. Montreal: Éditions de l'Hexagone.
5. Charbonneau-Bernier, Alice. 2018. L'écriture subjective des enjeux contemporains dans les romans des auteures autochtones Virginia Pésémapéo Bordeleau et Naomi Fontaine, Masters dissertation. Ottawa: University of Ottawa.
6. Chartier, Daniel. 2017. La réception critique des littératures autochtones: Kuessipan de Naomi Fontaine. In *À la carte. Le roman québécois (2010-2015)*, ed. Gilles Dupuis and Klaus-Dieter Ertler, 167–184. Frankfurt am Main: Peter Lang.
7. Den Toonder, Jeannette. 2017. Narrative dynamics of liminality in Naomi Fontaine's Kuessipan (2011). In *In-between: Liminal spaces in Canadian literature and cultures*, ed. Stefan Brandt, 133–146. Frankfurt am Main: Peter Lang. Dezutter, Olivier, Naomi Fontaine, and Jean-François Létourneau, eds. 2017.
8. Gatti, Maurizio. 2004. Littérature amérindienne du Québec. Écrits de langue française. Montreal: Hurtubise.
9. Jeannotte, Marie-Hélène, Jonathan Lamy, and Isabelle St-Amand, eds (Jean-Pierre Pelletier, trans. Louis-Karl Picard-Siouï, pref.). 2018. Nous sommes des histoires. Réflexions sur la littérature autochtone. Montreal: Mémoire d'encrier.
10. Klaus, Peter. 1995. Diane Boudreau, Histoire de la littérature amérindienne au Québec: oralité et écriture. *Études littéraires* 28 (2): 121–127.

11. McKegney, Sam. 2014. Writer-reader reciprocity and the pursuit of alliance through Indigenous poetry. In *Indigenous poetics*, ed. Neal McLeod, 43–60. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
12. McLeod, Neal. 2001. Coming Home through Stories. In *(Ad)dressing our words: Aboriginal perspectives on aboriginal literature*, ed. Armand Garnet Ruffo, 17–36. Penticton: Theytus Books.
13. Waaseyaa'sin Christine. 2014. Through Iskigamizigan (the sugar bush): A poetics of decolonization. In *Indigenous poetics in Canada*, ed. Neal McLeod, 183–202. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
14. Vizenor, Gerald, ed. 2008. *Survivance: Narratives of native presence*. Lincoln: University of Nebraska Press.
15. Vowel, Chelsea. 2017. *Indigenous writes: A guide to Indigenous, Métis and Inuit issues in Canada*. Newburyport: Portage and Main Press.
16. Sinclair, Niigaanwewidam. 2015. Indigenous literary nationalism: A theory for all. *English Studies in Canada* 41 (4): 18.

Sitographie

1. <https://trahir.wordpress.com/2018/07/24/bacon-innu-aimun/>.
2. <https://canlitguides.ca/canlit-guides-editorial-team/indigenous-literary-history-1960s-1990/indigenous-literary-nationalism>.
3. <http://www.spiralemagazine.com/article-dune-publication/linfniment-grande-petite-marguerite>
4. <https://diacritik.com/2019/11/28/presences-indiennes-dans-la-litterature-du-canada-2-naomi-fontaine/>.
5. <https://thestarphoenix.com/opinion/columnists/doug-cuthand-indigenous-languages-are-making-a-comeback>. -<https://www.ledevoir.com/lire/508608/la-voix-de-naomifontaine-contre-l-indifference>.
6. <https://www.ledevoir.com/societe/443333/journee-nationale-desautochtones-a-moi-la-colere-a-toi-la-lumiere>.
7. <https://www.youtube.com/watch?v=yXJ94oHZLbY>.
8. https://ssir.org/articles/entry/indigenous_feminism_is_our_culture.
9. <https://www.pbs.org/newshour/world/popes-apologyto-indigenous-peoples-for-abuse-at-residential-schools-insufficient-canadasays>.
10. <https://www.gallery.ca/magazine/artists/sobey-art-award/reflections-on-language-joi-tarcand-in-sobey-art-award-2018>.

Polyphonic voices, Gender inclusivity and Cultural oeuvre in the fiction of Kiran Desai and Shashi Deshpande: A Study

Preeti Sharma & Rabia Khanam

Abstract

This paper is a brazen attempt at analysing gender disparity and culture of silence which is rampant in society and is reflected in works of literature as well. The above quote indicates debauchery that was prevalent in society and which undermined the native culture. This paper blatantly studies the propaganda which is incorporated in society through which people are subjugated and marginalised. The paper questions the ideals of equality and liberty being granted to women. It is an attempt to study the representation of women in arts and literature. This paper focuses on manifestations of women characters in the works of Kiran Desai and Shashi Deshpande, along with their astute portrayal of society in its most transparent form. The paper manifests different socio-cultural, political and regional voices in the fiction of Kiran Desai. She is a prolific writer whose work *The Inheritance of Loss* was widely acclaimed by critics and earned her Man Booker prize in 2006.

Similarly the works of Shashi Deshpande is an indictment of a society inflicted with patriarchy and this paper entails several examples enumerating gender disparity and challenges faced by women in a traditionally dogmatic society. Shashi Deshpande is a celebrated radical novelist who has won several accolades throughout her career. She defies being cast into any particular mould or concept yet her writings are a true epitome of a revolutionized mind. Her famous works include *That Long Silence*, *The Binding Vine*, *A Matter of Time* etc and her writings follow a diversified approach in explaining the oppression of women.

Keywords: Patriarchy, Gender Disparity, Trauma, Identity crisis, Oppression, Equality.

According to Said, there exists an intrinsic relationship between culture and literature. He comments:

Too often literature and culture are presumed to be politically, even historically innocent; it has regularly seemed otherwise to me, and certainly my study of orientalism has convinced me that society and culture can only be understood and studied together (27).

The Inheritance of Loss by Kiran Desai exemplifies multiculturalism and social milieu which had resulted in crumbled identities for individuals. The characters in her novels are an epitome of uprootedness experienced by them for instance, Gyan is misguided Gorkha and Biju is portrayed as helpless nomad. *The Inheritance of Loss* by Desai talks about identity crisis face by characters in a foreign land and their attempts at resurrecting those identities. The novel presents a kaleidoscopic picture of Indian society and qualms of various characters about evolving socio-economic, linguistic and political conditions. According to a critic, "Multicultural literature is the literature of diverse groups. It is a combination of many streams. It is a *Sangam* that flows towards the ocean, which specifies everything. The

polyphonic voices of the people, their customs, traditions or way of life etc. are beautifully reflected in the multicultural literature.” (Chandra xii).

The concept of equality seems to be a sham for female characters and they are given a false sense of identity by patriarchal society. They are made to feel inferior to males and as a result women are easily subjugated by them. Literature clearly manifests society in its crudest form and the works of Shashi Deshpande and Kiran Desai bear a testimony to this fact.

The works of Kiran Desai manifest multiculturalism along with paradoxes rampant in diverse cultures. Her novels abound in changing cultural perspectives, the evolution of society as a whole, Indian customs and manners etc. According to Raymond Williams culture is defined as “an individual habit of mind; the state of intellectual development of a whole society; the arts; and the whole new way of life of a group or people” (16).

Several critics believe that literature is the reflection of society and a literary text encompasses religious ideologies, socio-cultural differences, racial discriminations etc. Multiculturalism reinforced the harmonious co-existence of several cultures and symbolised the concept of diversity. Indian Literature perfectly portrays socio-cultural relationships of characters, their sense of alienation, up rootedness etc. This paper exposes a prevalent bias that exists within society and aims to debunk the associated cultural myths.

The Inheritance of Loss as a novel is replete in cultural overtones and every character represents a cosmopolitan space that has been created in a multicultural society in Kalimpong. The characters seem to be experiencing a sense of alienation, since all of them belonged to different cultural and ethnic backgrounds i.e. Father Booty was a Swiss national, Gyan belonged to Gorkha community, Noni and Lola were Bengalis. The background of characters represents their sense of up rootedness from their own cultural community and their relentless efforts at being a part of a new community. The characters have been displaced both geographically and morally and try hard to acclimatise themselves to new surroundings. For instance, Father Booty was an illegal immigrant in India whose visa had expired but he had adapted himself to Indian culture and mannerisms that his illegal status hardly bothered him. Desai in her novel clarified that he “...knew he was a foreigner but had lost the notion that he was anything but an Indian foreigner...” (Desai 220).

Every character in the novel suffers from different expectations and problems, for instance, Biju faced the problems of alienation and identity crisis which ultimately resulted in a wretched environment for him. The experiences of immigrants were very bitter as they found themselves to be alone in a foreign land amidst humiliation and negation. The characters like Biju, Saeed, Harish, Lai etc were helmed by racial discrimination and nostalgic reminiscences. These characters had to endure humiliation, disgust, deplorable living conditions as they were not accepted in mainstream culture. Biju was under content threat of being captured due to his illegal status and therefore he reminisced over his past days and called his conversations with his father, “The atmosphere of Kalimpong reached Biju all the way in New York; it swelled densely on the line and he could feel the pulse of the forest, smell the humid air, the green-black lushness; he could imagine all its different textures, the plumage of banana, the stark spear of the cactus, the delicate gestures of ferns; he could hear the croak trrrr whonk, wee wee butt ock butt ock of frogs in the spinach, the rising note welding imperceptibly with the evening....” (Desai 230).

The characters like Jemubhai Patel, Biju, Sai Mistry etc have been living together in cosmopolitan society for a long period of time. According to Desai, their colonial experiences are shared yet their psychological conflicts are different from each other. For instance, Jemubhai Patel felt like an outsider in his own culture and wanted to embrace English culture in all its totality. He was well versed with English language and mannerisms, yet he was always treated as an outsider but he refused to acknowledge the psychological maltreatment meted out to him. The characters in the novel suffer from problems of social amalgamation which results in their ambivalent identities.

Many critics were of opinion that Jemubhai Patel felt alienated from his own culture and in an attempt to adopt British culture he lost his own credible identity and became an ambivalent individual who was devoid of an independent identity. He wanted to mimic the manners of Britishers in order to adopt three lifestyles but ended up losing his own nativity. His humiliating experiences at early days of his life at school shattered him and he started hating his own skin colour and rustic accent. As an individual Patel was torn between two debilitating identities and was therefore annoyed at Indian ways of life. According to a critic: "Desai weaves the weight of colonial history with its slow burn of humiliation, and creates a rich tapestry of characters that live with the question of identity and alienation, exiles at homes as well as abroad." (Nawale and Bite 121).

Desai has enumerated intermingling of British and Indian culture, collision and cooperation engendered by various characters, conservative customs etc. The characters of Jemubhai, Biju, Gyan etc are Indian in their lineage but differ completely in their behaviour and ways of living. The character of Jemubhai Patel is very intriguing and his social, cultural and educational experiences are carved in the novel very effectively by the writer. He was completely enamoured with British culture and was thorough with intricacies of English Language. Jemubhai Patel seems to be very ironic to the user because he detested his own native culture and applauded the foreign culture. He wanted to free himself from his own native conventions and wanted to adopt British ways of life completely.

Desai has used words from Indian languages to give more nuanced versions of Indian culture and has tried to question the issues related to assimilation, race, nationality etc in her works.

There are several instances of intercultural differences within the novel and how a hierarchy exists within the same structural framework. For instance, when young insurgents, members of the Gorkha Liberation army barge into the house of judge they force cook to prepare *pakor*as for them rather than muffins and tea. The idea of Indian snack over an English one reiterates the cultural and social gap that existed between people of Kalimpong and the family of the judge.

Desai's works are infused with themes of trauma, human psychology and human deprivations which are weaved into pragmatic language by her. The characters in the novel suffer from hybrid identities and ambivalence, in an attempt to mimic the manners of another culture these characters end up losing their own identity.

The works of Shashi Deshpande reveals the women characters embracing their identities in a patriarchal society and suffering from the moral dilemma of executing matriarchal duties. Earlier the novels portrayed meek and marginalised women protagonists who were devoid of any independent decision-making abilities and were misrepresented as being subordinate to

men in society. It was a humongous task for writers like Deshpande to authentically portray the problems of women and challenge the gender disparity in literary texts. Her characters are intrinsically educated and self-reliant women trying to carve out a niche for themselves in a patriarchal society. According to Deshpande women are indoctrinated into the culture of silence right from their childhood so that they can easily fit into ideological norms of patriarchy. She vents out her dissatisfaction with the position of women by following a subtle method of portraying them in a conventional outlook. The stance in her writings is not anti-patriarchy completely but manifests symbolism which projects arbitrariness faced by women in their lives. The female characters in her novel are usually educated and independent who suffer from an emotional void, patriarchal bias and are alienated. This paper debunks the idea of women being content with performing their domestic chores and highlights the relentless efforts made by women in an attempt to regain their own identity. Shashi Deshpande evokes the idea of existentialism in her works and this paper aims to capture the essence of psychological and moral trauma faced by women in society.

Deshpande bifurcates the psyche of her characters in such a manner that different paradoxical opinions are projected in the same psychological frame through the thought processes of her characters. The protagonists in her novels are not presented in a debilitating state of mind rather they are portrayed as selfless individuals trying to fight incessantly the clutches of patriarchy through moral mettle. Shashi Deshpande evokes the idea of existentialism in her works and this paper aims to capture the essence of psychological and moral trauma faced by women in society.

According to a critic, “The vastly different scenario in India encompasses contradictions of a kind undreamed of in the mainstream (western) feminist philosophy.” (Nabar 26). The contempt and indignation faced by women are different in cultures across borders and therefore Deshpande astutely reminds the reader about her focus on tribulations faced by Indian women. Women are subdued and relegated to a culture of silence by men who cannot comprehend them as being independent human beings. For instance, the identity of Jaya is endangered in novel *That Long Silence* when her husband expresses his anger at her writing about their personal lives which ultimately puts her relationship at stake and psychologically smothers the writer in her. Her reticent upbringing leads to a stifled communication with her husband who disapproves of her as an independent woman. Deshpande’s novels are replete in diversified women characters, educated females, and bereaved women struggling to overcome the adversities of their lives. Women are pushed into a culture of silence in the name of family honor and validation of social taboos. In the novel *The Binding Vine*, Kalpana’s mother Shakutai is oblivious to the pain of her daughter who was molested and is keen on saving the family honour. She urges the doctor not to conceal about her daughter’s position to anyone otherwise Kalpana’s marriage prospects would be hurt. Through the portrayal of such female characters, Deshpande highlights the excruciating pain of victims of sexual violence and the psychological impact of their unheard voices. The scourges of sexual violence, heinous acts are unflinchingly portrayed by Deshpande in her novels. Her novels are an unbiased attempt at breaking the dogmatic stereotypes which confine women within walls of their homes.

In the novel, *The Binding Vine* darker reality of death is interweaved with a culture of silence propagated in society. The anguish experienced by the character of Sulu is unfathomable when her husband Prabhakar raped Kalpana after her refusal to marry him. Sulu was

disgraced by her husband's lust, crime and monstrosity and committed suicide in order to protect her own dignity. Her act of suicide reflects a regressive picture of the society which tormented women both physically and psychologically. Shashi Deshpande has always been blatant in her literary expression and her novels pervade in an independent spirit of women. She depicts a patriarchal society which is threatened by the increasing eminence of women around them and makes all possible efforts to thwart their progress. In the novel, *The Dark Holds No Terrors* Saru's husband Manohar expresses his anguish when his wife attains a better social status than him and inflicts sexual violence on her which reflects an innate patriarchal strain present in him.

The novels of Shashi Deshpande boldly reflect society entrenched in patriarchy which ascribes a fettered existence to women caught between tradition and modernity. The portrayal by Deshpande is so realistic that readers feel empathetic towards women after witnessing their plight in society. She vehemently denied being associated with staunch western feminists like Kate Millet, Germaine Greer etc because she believed that situation of Indian women was entirely different and could not be categorized into one mould. She remarked: "It is difficult to apply Kate Millett or Simone de Beauvoir or whoever to the reality of our daily lives in India. And then there are such terrible misconceptions about feminism by people here. They often think it is about burning bras and walking out on your husband, children or about not being married, not having children etc. I always try to make the point now about what feminism is not, and to say that we have to discover what it is in our own lives, our experiences." (Holmström 26)

However, with the passage of time, several social reformers launched various movements for the emancipation of women from patriarchal clutches. A realistic picture of women was created which portrayed her as a fragmented individual rather than a sacrificial mother figure. The female writers disembodied the traditional image of a woman created by society. According to a critic, "They tried to tell the world the obstacles women faced and the disadvantages they suffered in an orthodox Hindu world. These women writers struggled to give form and shape to their autobiographical accounts, which attracted publishers, both in India and abroad." (Alphonso-Karkala 78). The works of Shashi Deshpande reveals the hurdles faced by women characters in a chauvinistic society which prohibits them from acquiring an independent status outside the confines of their homes. According to Sushila Singh, "Human experience for centuries has been synonymous with the masculine experience with the result that the collective image of humanity has been one-sided and incomplete. Woman has not been defined as a subject in her own right but merely has an entity that concern man either in his real life or his fantasy life." (Singh 7)

Since the times immemorial women have been treated as inferior to men and even in religious manuscripts, they have been assigned domestic duties. According to a critic, "She is a creature who as a child is sold off to strangers for a bridal price, or when she grows up, serves as a supplier of dowry for her husband's family, or who as a widow, in a final act of obliteration immolates herself on her dead husband's funeral pyre to be acclaimed as 'Sita-Savitri', as an immortal." (Sandhu 8).

Conclusion

Cultural representation in novels of Kiran Desai is very astute and she ensnares the reader with pragmatic use of imagery and allusions. Through her works, Desai has intensified

the class distinctions that were present in society and questioned the biased depictions of marginalised characters in literary works. The canon of Indian Literature encompasses revolutionary works which aim at creating a modern framework in a society devoid of all sorts of prejudices and create equanimity in society. Shashi Deshpande justifies the use of the English language in her novels and considered it to be an expression of women's creativity. She asserted that "To those of us who write in English, it is neither a foreign language, nor the language of the colonizer, but the language of creativity. Whether the writing is rootless, alienated or elitist should be judged from the writing, not from the language. My writing comes out of myself, the society I live in. It is shaped, as I am, by my family, my ancestry, the place I was born in, the place I live in, the culture I am steeped in, the fact that the writing is in English changes none of these things." (Deshpande10). Her works are an epitome of women caught in the regressive psyche of society trying to liberate themselves. This paper is an indictment on patriarchal ways and examines the revolutionary works of writers like Shashi Deshpande and Kiran Desai who were distraught with the position of women and society and used literature as a means of women emancipation through distinct narrative strategies, expand the epistemic range of Indian English literature. Their polyphonic voices destabilize monologist representations, their commitment to gender inclusivity reconfigures literary space, and their cultural oeuvres inscribe Indian fiction within a broader global-humanistic discourse.

List of Works Cited

1. Chandra, Nanki Dau Ramprasad. *Multicultural Literature in India: Critical Perceptions*. Sarup Book Publ., 2010.
2. Desai, Kiran. *The Inheritance of Loss*. Penguin Books, 2007.
3. Nawale, Arvind M., and Vishwanath Bite. *Booker Prize Winner Indian English Novels: a Kaleidoscopic Study*. Aaviskar, 2011.
4. Said, Edward. *Culture and Imperialism*. Vintage, 1994.
5. Williams, Raymond. *Culture and Society 1780-1950*. Penguin Books, 1963.
6. Alphonso-Karkala, John B. *Indo-English Literature in the Nineteenth Century*. Univ., 1970.
7. Deshpande, Shashi. "Language No Bar." *The Sunday Times of India*, 23 Apr. 1985.
8. Holmström, Lakshmi. "Interview: Shashi Deshpande Talks to Lakshmi Holmström." *Wasafiri*, vol. 8, no. 17, 1993, pp. 22–27., doi:10.1080/02690059308574305.
9. Nabar, Vrinda. *Caste as Woman*. Penguin Books, 1995.
10. Sandhu, Sarbjit K. *The Image of Woman in the Novels of Shashi Deshpande*. Prestige, 1991.
11. Singh, Sushila. "Preface." *Feminism and Recent Fiction in English*, Prestige Books International, 2013.

Fluid Epistemologies and Sacred Ecology: A Blue Humanities Reading of Gita Mehta's *A River Sutra*

Rajesh Bharvad

Abstract

Using the critical perspective of Blue Humanities, this paper examines Gita Mehta's *A River Sutra* (1993), viewing the Narmada River not just as a location but as a dynamic, active force that shapes cultural, spiritual, and ecological stories. Going beyond traditional ecocriticism, the paper investigates how the river functions as a living record of South Asian hydrosocialities, a contested site of environmental and cultural knowledge, and a decolonial force for water ontologies within Hindu civilization. The Narmada serves as a metaphysical channel connecting seven narratives, in which human characters from ascetics to courtesans engage with identity, trauma, and transcendence through their embodied interactions with the river's physical and symbolic flows. Mehta's narrative style features water as a determinant of time, knowledge, and relationships. This perspective challenges human-centered literary norms by emphasizing the river's active role in shaping human destinies. The personification of the river as a goddess appears in Pancha Bhatua philosophy, where water is both a physical substance and a cosmological concept that underpins the Hindu view of nature and culture as unified. This imagery opposes colonial hydro-social models that convert rivers into commodities. By positioning the river as a guru (sutra), Mehta redefines dharmic ethics of reciprocity, emphasizing that human well-being depends on recognizing rivers as non-resource-conscious beings with legal and moral personhood. This article argues that Mehta's hydro-narrative provides Blue Humanities with crucial theoretical tools to look beyond maritime-focused themes and engage with River ontologies of the Global South.

Keywords: Blue Humanities, hydro spiritual commons, material ecocriticism, Narmada River, tidalectics, Indian ecocriticism.

Introduction

In spite of covering more than 70% of the Earth, humans have marginalised the oceans, seas, or other water bodies over terracentric landforms. This bias is resonated in the conventional fascination on environmental criticism that has resulted in cultural amnesia of the ecology of water, an amnesia that is already unbearable to the era of climate crisis and water waste, whether in oil spills or damming rivers. Blue Humanities is an explicit challenge to this oversight, whereby the water is considered a site of fluid knowledge-making. Theorists such as Steve Mentz (wet ontology), Melody Jue (hydro-epistemology), and Elizabeth DeLoughrey (water as archive) propose epistemologies based on flux, immersion and rationality. This paper applies the lens of Blue Humanities to study the role of Narmada, a South Asian River in the novel *A River Sutra* by Gita Mehta. Narmada is worshipped in India as a deity of purifying qualities. The novel is written in an intricate complex web of stories without hurting the religious or mythical sentiments of Indian readers. On the contrary, it builds a

relationship between the ecological corporeality and the sacred imagination, positing the river as an epistemological agent. This paper studies how the water bodies reflect human vulnerability and resilience. Sacred rivers like the Narmada are theorized although the Blue Humanities has been preoccupied with oceans. Most of the research on the novel have emphasized the ecocritical aspects of the novel, but have failed to highlight the agentic qualities of Narmada, and have analysed the novel symbolically. This paper fills these gaps by using Blue Humanities as a theoretical lens. Upon close reading of the text, Mehta generates a dynamic pattern of narration, mythical realism, and the varied life experiences of the characters. We posit Narmada as an epistemological force in the text, and study Blue Humanities through South Asian narratives in order to observe its global relevance.

Literature Review

Most of the discourses on *A River Sutra* by Gita Mehta have focused on the myths, the gendered differences, feminism, ecocriticism, and other such theories. Despite being an integral part of literature, South Asian narratives don't have any vital stand in the discourse of Blue Humanities. Amitav Ghosh's works have been the epicentre for the researchers working on Blue Humanities. Each of the papers has shed some light to anthropocentric tendency of the Narmada, being referred to as a passive backdrop, rejecting its material agency and vibrancy. This paper suggests that all the existing research, however insightful, have hit a dead end that can only be overcome by analysing the novel through Blue Humanities. Researchers such as Bhasha Shukla Sharma, G. Manimekalai, and the group of Govinthasamy et al. have described the Hindu mythology, Jain Philosophy and tribal folklore in their papers. They tried to connect the elements with a common thread- the River Narmada aiming at the spirituality of rivers in Indian Sub-continent. They rationalize the symbolic unity of India, and man's search for meaning in life, giving metaphysical materialism (Govinthasamy et al. 10165) to the rivers. Pattanayak applies the theories of Dhvani and Rasa, to depict the Indian poetic aspects of the novel (4), describing the Indian philosophy. This interpretation objectifies the river as a reflection human psychology, rather than a separate geological entity, making it as the closest articles to ecological perspectives.

Another angle brings in an ecofeminist and socio-political approach of reading into the discussion and making it more politically charged. According to such scholars as Dr. Sarita Pandey, Derya Biderci Dinc, Pallavi and A. Lourdasamy, there are explicit parallels between the feminized exploitation of the river and the oppression of women in the framework of patriarchal and (post)colonial modes of being (Pandey; Pallavi and Lourdasamy). Using the example of Vandana Shiva, Pandey establishes a valid argument that the river is a female power whose commodification is similar to that of other female characters in the novel such as Uma and the daughter of the courtesan (280). Biderci Dinc carries the same idea towards a postcolonial ecocritical thesis, as the novel becomes a narrative of defiance against the capitalism of culture nature dualism of the global world and is explicitly tied to the issue of struggle of survival against the Narmada Valley Development Project (378). This thread provides a much-needed shift back to apolitical interpretation of the cultural, material basis of the novel in the histories of gender and economic violence. Nevertheless, the role of river as an active agent is limited, as it is pictured as a powerful source that offers refuge to victims or a morally righteous power that punishes bad people (Mahuvakar). The explanation is left behind to mere moral dichotomy of human deed versus natural response and does not show

how the materiality of the river, its water, silt and currents, is in convolution to the bodies and to the social constructions of a person.

Researchers such as Madhuri Bite, Gomathy, Rajini, and Manjuria have framed their research around the narrative structure of the novel. They have explored the complex plot, the interwoven stories, the narrator being the ‘Sutradhar’, and how it reflects the multi-cultural India (Bite, Gomathy et al.) Their research posits river as a common thread of the various tales, but not as a narrative force on its own. Even some eco-critically aware papers by Harish Mahuvakar and Derya Biderci Dinc, posit Nature as a separate identity and humans to interact with it. They offer discussions on the importance of rivers in the Anthropocene world but fail to discuss upon the status of rivers without human intervention. In Bennett’s words, the ‘thing-power’ of the river is over-looked. This paper does not overlook traditional myths, feminist characteristics, or narrative structure of the novel, but builds upon the amalgamation of Blue Humanities, New Materialism and Post Humanism with it. The paper argues that Narmada is an active, material agent in the novel not a passive agent, it is a wet living actant in the assemblage of practices.

Theoretical Framework

Scholars such as Steve Mentz, Dan Brayton and Hester Blum have employed the ocean as a lens to challenge the usage of water merely as a metaphor, rather shifts the focus on the materiality and independent entity of oceans and other water bodies, theorising Blue Humanities. Steve Mentz coined the term – Blue Humanities, marking a noteworthy shift from the conventional placement of the oceans as a setting rather than a character or an “alien expanse” (Mambrol). It opposes the traditional methods of anthropogenic terrestrial perception and insists on a more holistic approach of studying the effects of oceans on human lives. Ocean has been an integral part of literature since ancient time, be it Herman Melville’s *Moby Dick* (1851), Joseph Conrad’s *Lord Jim* (1900), or Yann Martel’s *Life of Pi* (2001). From the epics to contemporary novels, the ocean has fascinated writers across the world, across the time zones, whereas Blue Humanities attempts to go beyond the mere fascination and examine the active material agency of the ocean in shaping the narratives. Writers have adopted the terra-centrism approach, coined by Markus Rediker, to describe the land-centric prejudice in literature. Scholars are now marking a shift towards the centrality of the oceans in “making and unmaking of social relations, identity formation, and even politics” (Mambrol). This new wave of thinking is significant in the current epoch of climate change, rising sea levels, pollution, and acidification proving to be treacherous for our marine biodiversity. As Tharika and Siren have mentioned in their research, that Mentz’s approach of Blue Cultural Studies argues that the sea functions as a space of Fluid Thinking and continuous transformation, it acts as a metaphor for both ecological instability and creative renewal (999). Mentz holds the view that ecocritical or eco-theoretical theory intends to decenter the Anthropocene narratives and posit ‘posthuman or not-only-human narratives’ (100). It doesn’t intend to ignore humans; it demands a realignment to ascertain the position of mankind in ecological systems. “Posthuman and Posthumanism theory, ... enables other currents to the Coriolis effect, to become meaningful actors” (100). Humans are inescapable part of the ecological systems, but they are not the centralised or dominant authority (100).

In his *Shipwreck Modernity*, he speculates the shipwreck as a key metaphor to our modern situation, a state of systemic breakdown and loss of immersion that breaks down our illusion

of self-sufficiency. It is not only pessimism, but a good cry of a wet ontology which is open to “disorder, disorientation, and rupture” (xiv). His idea compels us to look at history and culture by viewing it as the watery depths and experiencing it as one through communion, shared vulnerability and disaster, not only through trade networks. This approach is essential to the interpretation of the Narmada as an agentic entity that can equally support and destroy the projects of humans.

Mentz refigures our metaphysics, Stacy Alaimo renders the paradigm of our material embodiment in it. Alaimo’s view of trans-corporeality in *Bodily Natures* maintains that the human body is not a closed system, but a porous nexus that is constantly invaded by its surroundings. she states that “The self is constituted by material agencies that are simultaneously biological, political, and economic” (87). There is always a way, she insists, how the toxins, water, chemicals and biological matter are transmitted across the membrane between self and world. When applied to a riverine setting, trans-corporeality throws light on the Narmada as not merely a resource that exists next to communities but is a substance in communities. The framework is founded on the principle of the fact that the wellbeing of the river is the wellbeing of the body, disintegrating the subject-object dualism between individuals and river. Isabel Hofmeyr takes this fluidity to political stance. Addressing the Indian Ocean as a world, she reveals the influence of waterways on circulations of literature, hybridities as well as the imperial and anti-colonial powers. Her essay of hydro-colonialism shows how the power to control waterways, their flow, ports and stories was the key issue in empire-building. This is a critical lens in the contextualization of the exploitation of the Narmada. Drying a sacred river and re-engineering it is not just the national development process but an extension of an extractivist, colonialist tradition of regarding fluid systems as lifeless channels of capital and power that cuts across cultural rhythms and ecological ones, which Hofmeyr sees as oceanic. The combination of these theorists offers a powerful set of tools. The paper borrows the epistemological imperative of thinking like water, as proposed by Mentz. Alaimo provides the method of material embodiment to follow the river in the body and the earth. As Hofmeyr offers the historical-political range, leading the thought of river control as the next step in a very old tale of hydraulic conquest. Their collective composition brings us beyond the comprehension of water as a site or representation, and the realization that it is more of a history, culture and corporeal presence, as active and shaping.

In this paper, the Blue Humanities served as the critical methodological model to examine the work of Gita Mehta’s *A River Sutra* and understand the idea of the Narmada River as an epistemic subject rather than a cultural icon. The Blue Humanities had developed in reaction to a terrestrial bias of traditional environmental humanities, which favoured land-based landscapes and that discriminated against oceans, rivers as well as aquatic life. Given that water is a dynamically relational medium by foregrounding the designation of water, Blue Humanities scholarship rethinks the creation of knowledge, past, and goodness of aquatic environments. One of the concepts that underlie the analysis is the view by Steve Mentz on so-called wet ontology, according to which it is conjectured that water, as a disrupting element, acts against definite types of humanist thinking. Water, unlike land cannot be enclosed, permanent, and mastered and thus produces an ontology that is fluid and uncertain. The Narmada in *A River Sutra* is an excellent example of this wet ontology since it breaks the linkage of the linear narrative, the rationality of bureaucracy, and the power of anthropocentrism. The fact that the river is constantly in motion reflects the episodic form

of the novel and supports certain view of the world in which knowledge is not imposed on it but arises through experience.

In line with this change of ontology is the idea of hydro-epistemology developed by Melody Jue, of which she focuses on immersion, embodiment, and vulnerability as states of knowing. Jue puts forward that the aquatic environment requires a partial and experiential mode of knowledge as opposed to a distanced and objective one. This attitude is evident in the changed attitude of the narrator in *A River Sutra* whereby his administrative, controlling attitude to the river slowly gives way to listening, story-telling and moral diligence. The creation of knowledge in the novel is achieved by being close to the river and led by the lives the river forms instead of being created via a non-scientific or non-bureaucratic abstraction. This framework is further informed on by Elizabeth DeLoughrey in her postcolonial Blue Humanities in which the idea of water as the repository of historical memory and ecological trauma is developed. The postcolonial rivers are marked with the accretions of imperial overexploitation, displacement and transformation. Though Mehta does not specifically focus on development politics in her novel, it can also be stated that with the help of the DeLoughrey model, the Narmada can be interpreted as the silent observer of the centuries of histories of devotion, loss and the ability to withstand, which puts the river in a position of an alternative archive that cannot be erased.

Sacred ecology (Diana L. Eck and Fikret Berkes) is also used to explain the spiritual aspects of the Narmada in this study. Sacred ecology opposes scientific knowledge from myth and ritual and focuses on relationships of humans and ecosystems. According to Indian cosmology, the Narmada will be a living entity but not a metaphor. *A River Sutra* maintains this epistemological equilibrium and places philosophical respect and fascination with nature and materialism on an equal level. Lastly, it is also supported by posthuman materialist frameworks (primarily Stacy Alaimo and trans-corporeality and Astrida Neimanis and her proposal of the so-called bodies of water) that the novel can be read in an entangled way with bodies and environment. Combined, such theoretical possibilities allow Blue Humanities reading of *A River Sutra* that describe a porous epistemology based on relationality, humility, and ecological ethics and broaden the vocabulary of the Blue Humanities to encompass sacred river stories of the Global South.

Analysis of *A River Sutra*: Blue Humanities, Riverine Knowledge, and Fluid Epistemologies

The structure of Gita Mehta in *A River Sutra* is a framed narrative where the author talks of a retired bureaucrat who was put in charge of a government rest house that pilgrims could visit along the Narmada River. The novel is presented in a series of interrelated tales by travelers, ascetics, musicians, widows, and tribal peoples who meet at the banks of the river. The text favours episodic narration, building up slowly by repetition, resonance by analogy, by reiteration. The river is not just a passive background but also the organizational intelligence of the novel determining the form of the narratives, moral enquiry and intuition towards knowledge. Within the approach taken by the Blue Humanities, the book, *A River Sutra*, can be viewed as demonstrating what Steve Mentz calls a wet literary imagination meaning the imagination that does not uphold stability, linearity, and command (6). According to Mentz, water-based narratives are disruptive of humanist beliefs of coherence and control, and gives

way to uncertainty, vulnerability and relationality. In the story by Mehta the Narmada is continuously brought down in trying to control or understand it completely. This bureaucratic desire of the narrator to issue permits, establish order and control pilgrims reflects first of all, a modern terrestrial epistemology of administration and confinement. Nonetheless, his power is undermined as he listens to the narratives that have been made by the river. There is no way the river can be known by administrative logic, it brings forth what Mentz labels a wet ontology where knowledge is tentative and flowing in nature (4).

This epistemic instability is strengthened by Narmada role in the life of the characters. Both characters come to the river in search of resolution which could either be spiritual cleansing, artistic satisfaction, redemption or escape and instead in finding and discovering a pedagogy of uncertainty. Here the idea of hydro-epistemology presented by Melody Jue comes in handy. Jue suggests that water requires corporeal, embodied modes of knowledge that refute the illusion of the detached observer in any way or another (Jue 23). The knowledge in *A River Sutra* is not produced through explanation or doctrine but rather through experiences of the river and other related experiences that are made through the river. The narrator neither interprets nor judges the tales he hears; he simply registers them and lets the epistemology of the river flow through the circulation of this narrative. The monk's narrative describes the confines of transcendence without being relational. His discipline as an ascetic which is based on a denying of the body and denying the worldly outreaches fail in the end due to the pressure of desire and disappointment. As Blue Humanities considers it, this failure is a denial of derivation. Water narratives according to Mentz deny the purity and separation fantasies, but demand entanglement and exposure (Ocean 19). The effort of the monk to escape symbolizes life, which is opposed to the insistence of the river to flow, be interconnected and continue. His downfall indicates that ethical and spiritual wisdom could not be obtained based on detachment but should come out through relational vulnerability.

Sound and devotion are the forms of water knowledge that the musician anticipates in advance in his story. Having been inspired by the river goddess, his music is improvisational, meaning that it cannot stand still, that it cannot stick to the word. The role of sound in this case is that of riverine media -temporal, embodied, and transiently complicit with the insistence of Jue who argues in favor of aquatic epistemologies, preferring experience to abstraction. Another aspect which underlines the equivocity of water is the fact that the musician lost his beloved, the river is the birthplace of creativity and devotion, and this river also sees death and flux. This duality echoes what Mentz has explained as the moral dilemma of watery thinking- the recognition that water is what supports life and careless as to the suffering of human beings (17). The daughter of the courtesans provides an important point of departure or examiner point of the feminist and post human Blue Humanities analysis. Socially, she is marginalized, vulnerable, not surviving on the desires, skills or tactics but adapting to changed conditions, being attentive and created awareness of her surroundings. Even her connection with the Narmada is economic and material, not ritual: she is bathing in it, sitting by it and watching it. The theory of trans-corporeality created by Stacy Alaimo sheds light on this dynamic and highlights the permeability of bodies and the constant flow of bodies with the environment (2). Body of the character is molded into riverine rhythms and the idea of human identity being materially incorporated with watershed is emphasized.

The story of the tribal girl is the one that puts the Narmada into the context of the postcolonial Blue Humanities the most explicitly. Her story in a direction leads to the history of

displacement and violence and marginalization that the indigenous communities living by the river went through. This concept of water as a postcolonial archive by Elizabeth DeLoughrey is especially applicable in that context. According to DeLoughrey, the rivers and oceans contain the sediments of imperial conquest, the compelled migration, and the ecological trauma (Allegories 41). In spite of the fact that, Mehta does not often mention the dam projects and the role of the state in development, as the river voices suffering silently, it comes to be an alternative archive in that it would resist destruction of narratives by technocrats and nationalists. Through these varied stories, Narmada is a uniting factor that connects the lives of the different people together as there are similarity concerning exposure to vulnerability and change. This binding is not one that is ideological but a hydro-relational binding. The claim which Astrida Neimanis makes about human bodies being bodies of water can be used as a perspective in interpreting this relationship in a useful way (98). The relationships in *A River Sutra* are not connected by caste, classes or faith but rather their material and moral tangle with the river. A sleek relationality based on dependence and uncertainty is created by the Narmada as a collective, albeit a weak one.

The episodic form of the novel reflects, formally speaking, riverine temporality. Plots form, intersect and disappear to no end, mirroring, according to Mentz, the non-teleological logic of the aquatic narratives that does not provide a resolution (22). Such opposition against narrative closure attacks knowledge and growth models that have progress. It is with this that the form of the novel is thus its epistemology: knowledge flows, moves, scatters, instead of being real truth. Most importantly, the book provides an effective balance between the materiality and mythical imagination of science in ways that are notably sustainable in *A River Sutra*. The Narmada is an ecological system and a personified sacred presence manifested in the form of the goddess known as Reva. Using the concept of sacred ecology, Diana L. Eck highlights the fact that Indian rivers are perceived as life forms and not as metaphors (Eck 217). Mehta in her novel does not want to subjugate myth to scientific rationality and vice versa but argues that myth constitutes ecological ethics and relations knowledge. This epistemic balance would be directly correlated with the fact that Blue Humanities ignore contemporary dualisms of nature and culture, science and belief. Applying a Blue Humanities perspective, *A River Sutra* is a critical commentary about anthropocentric and extractivist epistemologies. It opposes the idea of the river as a resource, symbol or narrative device, but claims that the river is a pedagogical agent itself, which gathers up histories and teaches ethical relationships. In her inclusion of the Narmada as an epistemic act, Mehta is able to take Blue Humanities beyond its current oceanic focus and she illustrates how exalted rivers in the Global South provide essential models on ways of re-visiting ecological, literary, and environmental justice.

Conclusion

The water crisis in the world is essentially a crisis of knowledge. The paradigms that we already know terrestrial, extractive, and anthropocentric have been ineffective in understanding, much less remediating, the fluid systems that support life. This paper has posited that a dual intervention is needed to attempt to solve this failure, a theoretical overhaul by the means of the Blue Humanities, and a narrative approach that is demonstrated in *A River Sutra* by Gita Mehta. The combination of them constitutes an important toolkit of reading rivers in the Anthropocene. We have seen that the river Narmada is a palimpsest, on which

the ancient symbolism of sacred geography is being brutally inscribed by the new symbolism of hydrological engineering. The Blue Humanities, in the perspective of Steve Mentz, wet ontology, Stacy Alaimo, trans-corporeality and Isabel Hofmeyr, hydro-colonialism, offer the terminology that the conflict between irreconcilable modes of knowing water: as sovereign, agential subject and as inert, quantifiable object.

A River Sutra is not a mediator in this collision but a paradigm of a story. The novel enacts the epistemological synthesis, so desirable but so rare, which theory requires, and theory seldom has, through its hydro-narrative structure, the sutra form which weaves together the detachment of the bureaucrat, the faith of the ascetic, the passion of the artist, and the spectrality of the colonial extraction. It does not accept a question of myth or fact, and instead presents them as coeval, intersecting things of the riverine world. The Narmada in the imagination of Mehta is trans-corporeal space in which hydrological information and devotional hymn are no less real, in which there is a tense relationship between the shadow of a dam and the power of a banalinga. Therefore, the novel suggests that in order to really know a river such as the Narmada- and therefore all other endangered bodies of water- we should learn to read it like a sutra. It is knowing it as one coherent, ongoing filament, which holds together diverse, sometimes opposing, truths in one convincing wisdom: the hydrologist, the displaced farmer, the pilgrim, the protest of the activist, the story of the novelist. This wisdom is multifaceted, uneasy, non-binary; a wisdom of balance, rather than determination. The last, most desperate, lesson of the Blue Humanities, which has been worked out through the literary experiment of Mehta, is, that to rescue a river, it would take more than revised engineering or economic policy. It demands a radical narration rehabilitation. It requires us to re-spin our tales concerning water, re-stitching the rags on which we have hitherto woven our connection with its flow, its health with our physical wholeness and its fate with our own. *A River Sutra* is a demonstration of the immensely fluid listening that must come before one. It provides us, in instructing us in attending to the many voices of a river, with a sort of hope that is flowing, patient, persistent, like the river.

References

1. Alaimo, Stacy. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Indiana UP, 2010.
2. Bite, Madhuri. "An Exploration of Narrative Technique in Gita Mehta's *A River Sutra*." *The Criterion: An International Journal in English*, vol. 2, no. 2, 2011, pp. 1–8.
3. DeLoughrey, Elizabeth. *Routes and Roots: Navigating Caribbean and Pacific Island Literatures*. U of Hawai'i P, 2007.
4. Dinç, Derya Biderci. "Culture, Religion, and Nature in *A River Sutra* by Gita Mehta." *BŞEÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, vol. 6, no. 2, 2021, pp. 377–390, <https://doi.org/10.33905/bseusbed.930029>.
5. Eck, Diana L. *India: A Sacred Geography*. Harmony Books, 2012.
6. Hofmeyr, Isabel. *Dockside Reading: Hydrocolonialism and the Custom House*. Duke UP, 2022.
7. Jue, Melody. *Wild Blue Media: Thinking Through Seawater*. Duke UP, 2020.
8. Mahuvakar, Harish. "An Environmental Sutra in Gita Mehta's *A River Sutra*." *International Journal of Research and Analytical Reviews*, vol. 2, no. 2, 2015, pp. 41–45.

9. Mambrol, Nasrullah. "Introduction to Blue Humanities." *Literariness*, 15 Feb. 2025, <https://literariness.org/2025/02/15/introduction-to-blue-humanities/>
10. Mehta, Gita. *A River Sutra*. Vintage, 1994.
11. Mentz, Steve. Oceanic New York. Punctum Books, 2015.
12. ----. *Shipwreck Modernity: Ecologies of Globalization, 1550-1719*. U of Minnesota P, 2015.
13. Neimanis, Astrida. *Bodies of Water: Posthuman Feminist Phenomenology*. Bloomsbury Academic, 2017.
14. Pallavi, and A. Lourdasamy. "Exploration of Gyno-Ecological Harmony: An Ecofeminist Reading of Gita Mehta's Novel *A River Sutra*." *International Journal of Creative Research Thoughts*, vol. 12, no. 1, 2024, pp. 756–759.
15. Sharma, Ramesh Chandra. *Narmada: A Cultural Heritage*. B. R. Publishing, 2009.

Campus Spaak : Une Analyse Transculturelle de la Traduction de L'argot dans les Environnements Académiques Multilingues

Shantanu Rajan

Dans le monde d'aujourd'hui, en pleine mondialisation, les campus universitaires sont devenus des carrefours linguistiques et culturels extraordinaires, créant des opportunités sans précédent pour la communication transculturelle. Ces espaces académiques se sont transformés, passant de centres d'apprentissage traditionnels à des écosystèmes dynamiques et multiculturels où le langage ne sert pas seulement d'outil pour le discours académique, mais aussi d'entité vivante qui façonne les expériences et les relations des étudiants. Marcher dans n'importe quel couloir d'université internationale révèle un mélange complexe d'anglais, de français, d'hindi, de mandarin et d'innombrables autres langues se tissant ensemble dans une symphonie harmonieuse de connexion humaine.

Le campus universitaire moderne représente un phénomène linguistique unique qui s'étend au-delà de l'enseignement en classe. Dans les amphithéâtres, les bibliothèques, les cafétérias et les salles communes, les étudiants s'engagent dans une danse constante d'échanges linguistiques qui transcendent les barrières linguistiques traditionnelles. Ces interactions couvrent tout le spectre de la communication humaine, des débats savants aux blagues décontractées, des célébrations culturelles aux conversations de tous les jours. Les étudiants passent sans effort des termes techniques anglais aux expressions familières de leurs langues maternelles, développant des formes de communication hybrides qui mélangent des éléments de plusieurs traditions linguistiques.

La vitalité de la vie sur le campus est particulièrement évidente dans les espaces informels où les étudiants se rassemblent. Ici, la langue devient un outil puissant d'expression culturelle et de construction de communauté. Les étudiants internationaux apportent non seulement leurs langues maternelles, mais aussi leurs perspectives culturelles uniques, leurs expressions idiomatiques et leurs façons de s'exprimer. Ce riche environnement linguistique crée des opportunités d'apprentissage spontané et d'échange culturel qui transcendent les cours de langue formels. Les étudiants absorbent les contextes culturels, les normes sociales et les nuances subtiles qui rendent chaque langue unique à travers des conversations occasionnelles sur les défis académiques, les activités sociales et les expériences partagées. Ces interactions linguistiques représentent un microcosme de notre monde interconnecté, où chaque conversation contribue à la tapisserie plus large de la communication mondiale dans l'enseignement supérieur moderne. La capacité à naviguer dans ce paysage linguistique complexe est devenue essentielle pour les étudiants du 21^e siècle, les préparant à un avenir dans une société de plus en plus interconnectée.

Alors que les universités attirent des populations internationales plus diverses, ces creusets linguistiques deviennent cruciaux pour favoriser la compréhension et la coopération mondiales. Grâce aux interactions quotidiennes, les étudiants développent non seulement des compétences linguistiques, mais aussi la compétence culturelle, l'empathie et la capacité

à combler les fossés culturels par une communication efficace. La nature multilingue de la vie sur le campus moderne reflète des changements plus larges dans la création et le partage de connaissances dans notre société mondiale. Les étudiants n'apprennent plus les langues de manière isolée ; au lieu de cela, ils participent à un processus dynamique d'échange linguistique et culturel qui façonne leur croissance académique et personnelle. Ce riche environnement linguistique remet en question les notions traditionnelles d'apprentissage des langues et d'adaptation culturelle, créant de nouvelles possibilités de comprendre comment les langues évoluent et interagissent dans des espaces multiculturels. En continuant d'étudier et d'analyser ces modèles de communication, nous obtenons des informations précieuses sur la manière dont les générations futures pourraient mieux naviguer dans notre monde de plus en plus interconnecté, où la capacité à communiquer efficacement à travers les frontières culturelles est devenue plus importante que jamais.

Le langage de la vie sur le campus

Les espaces universitaires modernes sont plus que de simples centres d'apprentissage académique ; ce sont des environnements sociaux dynamiques où des étudiants de divers horizons se réunissent. Tandis que le langage académique formel suit des modèles bien établis, c'est dans le domaine de la communication informelle – en particulier l'argot du campus – que les choses deviennent intéressantes. Les étudiants ne se contentent pas de passer d'une langue à l'autre ; ils créent des formes d'expression hybrides uniques qui reflètent leurs expériences multiculturelles. Considérez une scène typique dans une cafétéria universitaire : un groupe d'étudiants indiens pourrait mélanger sans problème des termes techniques anglais avec de l'argot hindi, tandis qu'à proximité, des étudiants français en échange mélangent leurs expressions natives avec des phrases anglaises nouvellement apprises. Cette fusion linguistique n'est pas aléatoire – c'est une forme sophistiquée de communication qui véhicule des nuances culturelles et des significations sociales.

Révolution numérique et communication sur le campus

L'ère numérique a considérablement transformé la façon dont les étudiants communiquent. Les plateformes de médias sociaux, les applications de messagerie et les forums en ligne sont devenus des terrains fertiles pour de nouvelles formes d'expression. Les étudiants ne se contentent pas de traduire d'une langue à l'autre ; ils créent des façons de communiquer entièrement nouvelles qui combinent des éléments de multiples traditions linguistiques. Un phénomène particulièrement intéressant est l'évolution de l'« argot numérique » – des formes abrégées, des combinaisons d'emoji et des expressions hybrides qui transcendent les barrières linguistiques traditionnelles. Par exemple, l'abréviation anglaise populaire « TBH » (to be honest) a trouvé son chemin dans les conversations d'étudiants français et indiens, souvent modifiée pour s'adapter aux modèles linguistiques locaux.

Contexte culturel et défis de traduction

L'un des aspects les plus fascinants de l'argot du campus est la façon dont il reflète les contextes culturels. Des phrases simples peuvent porter des significations culturelles complexes qui ne sont pas facilement traduisibles. Prenez, par exemple, l'expression d'étudiant indien « jugaad » – bien que vaguement traduite par un « hack » ou une « solution

de contournement », elle porte des connotations culturelles d'ingéniosité et d'innovation qui ne se traduisent pas entièrement en anglais ou en français. De même, l'utilisation par les étudiants français du verlan (une forme d'argot qui inverse les syllabes) présente des défis de traduction uniques. Ces énigmes linguistiques ne sont pas de simples curiosités académiques – elles ont un impact direct sur la façon dont les étudiants interagissent, nouent des amitiés et naviguent dans leurs environnements académiques.

Le rôle des outils numériques

Les étudiants modernes s'appuient de plus en plus sur des outils de traduction numériques, mais ces outils sont souvent insuffisants en ce qui concerne l'argot et les expressions informelles. Alors que Google Translate pourrait bien gérer la terminologie académique, il a du mal avec la nature créative et dépendante du contexte de l'argot du campus. Les étudiants développent souvent leurs propres stratégies, combinant des outils numériques avec la vérification par les pairs et la consultation culturelle.

Impact sur la vie étudiante

Ce paysage linguistique complexe a des effets profonds sur les expériences des étudiants. Les étudiants internationaux doivent naviguer non seulement dans le langage académique formel, mais aussi dans le monde complexe de l'argot du campus pour s'intégrer pleinement dans la vie universitaire. Ceux qui réussissent à maîtriser ces modèles de communication informelle trouvent souvent plus facile de construire des réseaux sociaux et de participer à la culture du campus.

Succès et défis

Certaines universités ont reconnu l'importance du langage informel dans l'intégration des étudiants. Par exemple, les programmes de mentorat par les pairs qui associent des étudiants internationaux à des étudiants locaux aident les nouveaux arrivants à apprendre non seulement le langage formel, mais aussi les expressions familières qui sont cruciales pour l'intégration sociale. Cependant, des défis subsistent, notamment pour s'assurer que la traduction de l'argot ne mène pas à des malentendus ou à des faux pas culturels.

Plateformes numériques et évolution du langage

La transformation du langage du campus à travers les plateformes numériques représente l'un des phénomènes les plus fascinants des environnements académiques modernes. Les plateformes de médias sociaux sont devenues des laboratoires virtuels où l'innovation linguistique se produit de manière organique et continue, créant ce que les experts linguistiques reconnaissent maintenant comme des « dialectes numériques » distincts. Ces nouvelles formes de communication ont fondamentalement modifié la façon dont les étudiants s'expriment, apprennent les uns des autres et naviguent dans leurs environnements académiques multiculturels.

L'impact des médias sociaux sur la création de langage a été particulièrement profond dans les milieux universitaires. Des plateformes comme Instagram, Twitter et TikTok ne

se contentent pas de faciliter la communication ; elles façonnent activement la façon dont le langage évolue et se propage à travers les communautés du campus. Ce qui rend cette évolution particulièrement intéressante, c'est sa nature rapide et organique. Par exemple, lorsque les étudiants inventent de nouvelles expressions sur ces plateformes, les termes peuvent se propager à travers une communauté entière de campus en quelques jours, voire en quelques heures, transcendant les frontières linguistiques et culturelles traditionnelles. Le terme « ghosting », qui a vu le jour dans les contextes de rencontres numériques, a évolué pour décrire diverses formes de retrait soudain de la communication dans des contextes académiques, des sessions de groupe d'étude manquées aux communications de projet sans réponse.

Différentes plateformes de médias sociaux contribuent de manière unique à cette évolution linguistique. Les groupes WhatsApp, qui servent souvent de principaux canaux de communication pour les communautés étudiantes, sont devenus des incubateurs de nouvelles formes de langage. Ces groupes créent des micro-communautés où les étudiants expérimentent librement le langage, combinant des éléments de plusieurs cultures et créant de nouvelles expressions qui reflètent leurs identités hybrides. Par exemple, les groupes d'étudiants internationaux développent souvent leur propre mélange unique d'expressions, combinant leurs expressions idiomatiques natives avec l'argot local du campus, créant des formes de communication entièrement nouvelles qui reflètent leur expérience multiculturelle.

L'influence d'Instagram sur le langage du campus s'étend au-delà du simple texte, incorporant des éléments visuels qui sont devenus partie intégrante de la communication moderne. Les étudiants développent des façons sophistiquées de s'exprimer à travers une combinaison d'images, de légendes et d'histoires, créant de nouvelles formes d'expression visuo-verbale qui transcendent les barrières linguistiques traditionnelles. Cette plateforme a particulièrement influencé la façon dont les étudiants expriment les émotions et les expériences, certains filtres, effets et styles de légendes devenant une partie du langage partagé de la vie sur le campus.

TikTok est apparu comme une force puissante dans le façonnement du langage du campus, en particulier grâce à son accent sur le contenu court et engageant. La nature axée sur les tendances de la plateforme signifie que de nouvelles expressions peuvent rapidement devenir une partie du vocabulaire du campus, souvent accompagnées de gestes ou d'actions spécifiques qui ajoutent des couches de signification à la communication. Les étudiants internationaux trouvent souvent cette plateforme particulièrement utile pour apprendre et partager des expressions culturelles, car la nature visuelle du contenu aide à combler les lacunes linguistiques.

Ces plateformes numériques servent d'espaces d'apprentissage informels mais très efficaces où les étudiants peuvent observer et pratiquer la langue dans des contextes authentiques. Contrairement aux environnements d'apprentissage des langues traditionnels, les médias sociaux fournissent des exemples immédiats et réels de la façon dont les expressions sont utilisées, avec un contexte culturel et des nuances sociales. Les étudiants peuvent observer les locuteurs natifs utilisant l'argot naturellement, comprendre les contextes appropriés pour différentes expressions et recevoir un retour immédiat de leurs pairs lorsqu'ils tentent d'utiliser de nouveaux termes.

Les communautés numériques spécifiques au campus jouent un rôle crucial dans cette évolution. Les groupes de médias sociaux universitaires deviennent des espaces où des expressions spécifiques à l'institution se développent et se propagent, créant des identités linguistiques uniques qui reflètent le caractère particulier de chaque campus. Les organisations culturelles utilisent ces plateformes pour faciliter l'échange linguistique transculturel, aidant à préserver les expressions traditionnelles tout en les adaptant à de nouveaux contextes. Les groupes d'étude développent leur propre vocabulaire spécialisé, créant des moyens efficaces de discuter de concepts académiques complexes à travers les barrières linguistiques.

L'avenir de l'évolution du langage du campus à travers les plateformes numériques semble de plus en plus sophistiqué. À mesure que l'intelligence artificielle et les technologies d'apprentissage automatique progressent, nous sommes susceptibles de voir des outils de traduction plus intégrés qui peuvent mieux gérer les nuances de l'argot du campus. Les éléments de communication visuelle, y compris les emojis et les GIF, continuent d'évoluer vers des systèmes d'expression plus sophistiqués, créant ce que certains chercheurs décrivent comme une nouvelle forme de langage visuel mondial.

Cependant, cette évolution numérique du langage du campus n'est pas sans défis. Des malentendus peuvent survenir lorsque les expressions sont sorties de leur contexte original, et le rythme rapide de l'évolution du langage signifie que les termes peuvent devenir obsolètes presque aussi rapidement qu'ils émergent. De plus, la fracture numérique peut créer des barrières pour les étudiants ayant un accès limité à certaines plateformes ou technologies. Malgré ces défis, le rôle des plateformes numériques dans le façonnement du langage du campus continue de croître, créant de riches opportunités pour l'innovation linguistique et l'échange culturel dans les environnements académiques.

Regarder vers l'avenir

Alors que les universités continuent d'évoluer vers des espaces de plus en plus internationaux, l'importance de comprendre et de faciliter la traduction du langage informel est devenue plus cruciale que jamais. L'avenir de la communication multilingue sur le campus présente à la fois des opportunités passionnantes et des défis importants que les universités commencent à relever par des approches innovantes. Les grandes institutions du monde entier reconnaissent que les programmes de soutien linguistique traditionnels, bien que précieux, doivent être complétés par des méthodes plus dynamiques et contemporaines qui reconnaissent le rôle vital de la communication informelle dans la vie étudiante.

Les universités avant-gardistes développent des programmes d'orientation culturelle complets qui vont au-delà de l'enseignement linguistique académique traditionnel. Ces programmes incluent désormais des sections dédiées à l'argot du campus, aux expressions familières et aux expressions informelles qui sont essentielles pour la vie étudiante quotidienne. Par exemple, certaines universités ont créé des ateliers interactifs où les nouveaux étudiants internationaux apprennent des expressions courantes du campus à travers des jeux de rôle et des situations réelles. Ces sessions aident les étudiants à comprendre non seulement le sens des expressions informelles, mais aussi les contextes culturels et les situations sociales où elles sont appropriées.

La révolution numérique a incité les universités à développer des plateformes en ligne sophistiquées spécifiquement conçues pour l'apprentissage du langage informel. Ces

plateformes proposent souvent du contenu généré par les utilisateurs où les étudiants peuvent partager et apprendre de nouvelles expressions en temps réel. Certaines universités ont créé des applications mobiles qui fonctionnent comme des dictionnaires vivants de l'argot du campus, avec des prononciations audios, des exemples d'utilisation et des explications de contexte culturel. Ces outils numériques sont particulièrement efficaces car ils peuvent être mis à jour régulièrement pour refléter la nature en constante évolution du langage du campus.

Les programmes d'échange linguistique par les pairs sont apparus comme un autre outil puissant pour faciliter les compétences de communication informelle. Contrairement aux partenariats linguistiques traditionnels qui se concentrent sur le langage académique, ces programmes mettent spécifiquement l'accent sur la conversation décontractée et l'interaction sociale. Les universités créent des opportunités structurées pour que les étudiants se rencontrent régulièrement dans des cadres détendus où ils peuvent pratiquer le langage informel naturellement. Certaines institutions ont établi des « cafés linguistiques » ou des espaces sociaux spécifiquement conçus pour encourager ces échanges informels, avec des amorces de conversation et des activités culturelles qui stimulent un dialogue naturel.

L'une des approches les plus innovantes a peut-être été le développement de groupes de médias sociaux dédiés et de communautés numériques axées sur le partage et l'explication de l'argot du campus. Ces groupes servent d'espaces dynamiques dirigés par des étudiants où les apprenants peuvent poser des questions sur les expressions informelles qu'ils rencontrent, partager un nouvel argot de leurs propres cultures et discuter des nuances de la communication décontractée. Certaines universités ont nommé des modérateurs étudiants qui aident à guider ces discussions et à s'assurer que les explications sont culturellement sensibles et précises.

Ces initiatives avant-gardistes reflètent une compréhension croissante du fait que la maîtrise du langage informel est cruciale pour une véritable intégration dans la vie du campus. Les universités reconnaissent de plus en plus que les étudiants qui peuvent naviguer dans des contextes linguistiques formels et informels sont plus susceptibles de réussir sur le plan académique et social. À mesure que les populations d'étudiants internationaux continuent de croître, ces approches innovantes de l'apprentissage du langage informel deviendront probablement encore plus sophistiquées et intégrées dans l'expérience universitaire plus large. L'avenir de la communication sur le campus pointe vers un environnement encore plus interconnecté et multilingue où la capacité à passer des registres formels aux registres informels à travers plusieurs langues devient de plus en plus précieuse. Les universités qui mettent en œuvre avec succès ces approches innovantes de l'apprentissage du langage informel seront mieux placées pour créer des communautés d'apprentissage internationales véritablement inclusives où les étudiants peuvent s'épanouir à la fois sur le plan académique et social.

L'élément humain

Malgré l'avancement rapide des technologies de traduction et des outils de communication basés sur l'IA, l'aspect humain irremplaçable de l'apprentissage des langues et de l'échange culturel continue d'être la pierre angulaire d'une traduction efficace de l'argot du campus. Les étudiants trouvent systématiquement que leurs expériences d'apprentissage les plus précieuses proviennent de connexions humaines authentiques et d'amitiés. Ces relations personnelles créent des espaces sûrs où les apprenants peuvent expérimenter de nouvelles

expressions, faire des erreurs sans crainte de jugement, et recevoir un retour immédiat et contextuel qu'aucun système automatisé ne peut fournir.

Par exemple, lorsque les étudiants internationaux nouent des amitiés proches avec des pairs locaux, ils accèdent non seulement aux mots eux-mêmes, mais aussi aux nuances subtiles de ton, de contexte et d'utilisation appropriée. Un étudiant français pourrait apprendre que l'expression indienne «jugaad» ne consiste pas seulement à trouver une solution, mais qu'elle porte des sous-entendus de créativité et d'ingéniosité qui ne peuvent être pleinement compris que par des interactions réelles. De même, les étudiants indiens qui apprennent l'argot du campus français découvrent que certaines expressions ne sont appropriées que dans des contextes sociaux spécifiques – une connaissance qui vient principalement de l'expérience personnelle et de conseils amicaux.

Le pouvoir de la connexion humaine dans l'apprentissage des langues s'étend au-delà de la simple traduction. Grâce aux amitiés et aux réseaux sociaux, les étudiants absorbent les références culturelles, comprennent l'humour et apprennent les règles non écrites de quand et comment utiliser certaines expressions. Ces connexions personnelles créent un environnement d'immersion naturel où l'apprentissage des langues devient un processus organique et agréable plutôt qu'un exercice académique formel.

Recommandations pour les universités

Les universités jouent un rôle crucial dans la facilitation d'un échange linguistique informel efficace. Une approche globale pour soutenir la communication multilingue devrait inclure plusieurs éléments clés :

- **Premièrement**, l'intégration de composantes de langage informel dans les programmes de soutien linguistique nécessite une restructuration réfléchie des cours de langue traditionnels. Cela pourrait impliquer la création de modules dédiés qui se concentrent sur l'argot contemporain du campus, les références culturelles populaires et les modèles de communication informelle. Ces modules doivent être dynamiques et mis à jour régulièrement pour refléter la nature évolutive du langage du campus.
- **Deuxièmement**, la création d'espaces d'échange culturel et linguistique va au-delà des laboratoires de langues ou des salles de classe traditionnels. Les universités devraient envisager d'établir des zones de rencontre informelles spécifiquement conçues pour l'interaction transculturelle. Celles-ci pourraient inclure des cafés de conversation, des centres d'échange culturel ou des clubs de langues dirigés par des étudiants où les apprenants peuvent pratiquer le langage informel dans un environnement détendu et de soutien. Certaines universités ont mis en œuvre avec succès des programmes de «parrains linguistiques» qui associent des étudiants internationaux à des pairs locaux pour des interactions sociales régulières.
- **Troisièmement**, le développement de ressources complètes pour comprendre et utiliser l'argot du campus de manière appropriée nécessite une collaboration continue entre les experts linguistiques, les étudiants et les conseillers culturels. Les universités devraient envisager de créer des référentiels numériques régulièrement mis à jour des expressions du campus, avec des exemples d'utilisation, le contexte

culturel et les pièges potentiels à éviter. Ces ressources doivent être facilement accessibles et inclure des éléments multimédias tels que des vidéos démontrant l'utilisation appropriée dans diverses situations sociales.

- **Quatrièmement**, la formation du personnel pour qu'il soit conscient des modèles de langage informel et de leur importance implique plus qu'une simple formation de base à la sensibilité culturelle. Les membres du personnel, en particulier ceux qui travaillent en étroite collaboration avec les étudiants internationaux, devraient recevoir une formation continue sur l'évolution des tendances du langage du campus, des références culturelles et des modèles de communication. Cette formation devrait souligner l'importance du langage informel dans l'intégration des étudiants et leur réussite scolaire.

Applications pratiques

Pour les étudiants qui naviguent dans des environnements de campus multilingues, plusieurs stratégies éprouvées peuvent améliorer considérablement leur capacité à comprendre et à utiliser efficacement le langage informel :

- S'engager dans des activités sociales où le langage informel est utilisé naturellement représente l'une des approches les plus efficaces pour apprendre l'argot du campus. Cela pourrait impliquer de rejoindre des clubs d'étudiants, de participer à des équipes sportives ou d'assister à des événements sociaux sur le campus. Ces activités fournissent des contextes authentiques pour l'apprentissage et la pratique des expressions informelles tout en construisant des relations significatives. Par exemple, un étudiant rejoignant une équipe de cricket du campus pourrait apprendre l'argot spécifique au sport tout en absorbant également des expressions culturelles plus larges à travers les interactions de l'équipe.
- La participation à des programmes d'échange linguistique offre des opportunités structurées d'échange linguistique et culturel. Ces programmes peuvent prendre diverses formes, des partenariats d'apprentissage en tandem formels aux groupes de conversation décontractés. La clé est l'interaction régulière avec des locuteurs natifs dans un cadre où les deux parties s'engagent à apprendre et à enseigner. De nombreux programmes réussis incorporent des activités sociales, garantissant que l'apprentissage des langues se déroule dans des contextes naturels et pertinents.
- L'utilisation des médias sociaux pour observer et pratiquer les expressions informelles est devenue de plus en plus importante à l'ère numérique. Les étudiants peuvent rejoindre des groupes de médias sociaux spécifiques à l'université, suivre des influenceurs étudiants locaux et participer à des discussions en ligne pour apprendre l'argot actuel et les modèles d'utilisation. Cette immersion numérique offre une exposition précieuse à l'utilisation du langage contemporain et aide les étudiants à rester à jour avec l'évolution des expressions et des tendances.
- La construction de réseaux d'amitié diversifiés représente peut-être la stratégie à long terme la plus précieuse pour maîtriser le langage informel. En développant des amitiés avec des étudiants d'horizons linguistiques et culturels divers, les apprenants créent de multiples opportunités de pratique linguistique et d'échange

culturel. Ces relations mènent souvent à des situations d'apprentissage des langues naturelles, où l'argot et les expressions informelles sont acquis par le biais d'une interaction sociale authentique plutôt que d'une étude formelle.

Références

1. *Baker, M. (2018). In Other Words: A Coursebook on Translation. Routledge.*
2. *Crystal, D. (2021). Language and the Internet: Digital Communication in Global Context. Cambridge University Press.*
3. *Kumar, R. (2022). Informal Communication Patterns in International Universities. Higher Education Research Quarterly.*
4. *Martinez, A. (2023). Cross-Cultural Student Integration: The Role of Informal Language. International Journal of Educational Research.*
5. *Wei, L. (2024). Multilingualism in the Digital Age: New Perspectives on Language and Communication. Palgrave Macmillan.*

Identité Culturelle et Diasporique Dans L'œuvre de Shenaz Patel

Siddharth Tiwari

Introduction générale

La question de l'identité culturelle occupe une place centrale dans les études littéraires contemporaines, notamment dans les champs postcolonial et diasporique. Dans un monde marqué par les migrations, les héritages coloniaux et les fractures sociales, l'identité apparaît moins comme une essence stable que comme un processus dynamique, traversé par la mémoire, le langage et le rapport à l'altérité. Stuart Hall l'a souligné : l'identité n'est pas une donnée fixe mais une « production », toujours en devenir, toujours inscrite dans l'histoire et dans les rapports de pouvoir. De la même manière, Homi Bhabha insiste sur l'hybridité, c'est-à-dire sur les formes nouvelles d'identité qui émergent dans les interstices culturels, entre les langues, les traditions et les expériences multiples de la modernité.

Dans ce cadre, la littérature joue un rôle décisif. Elle devient un espace privilégié où les tensions identitaires peuvent se dire, se figurer et parfois se résoudre symboliquement. Les écrivains issus de sociétés postcoloniales utilisent le roman, la poésie ou le témoignage pour donner voix à des expériences souvent marginalisées : celles de l'exil, de l'oppression, de la créolisation ou de la dépossession. La littérature diasporique, en particulier, interroge la condition d'appartenir « à plusieurs mondes » à la fois, et de porter en soi la mémoire d'une dispersion, d'un déplacement ou d'une perte.

C'est dans ce champ que s'inscrit l'œuvre de Shenaz Patel. Née à l'île Maurice en 1966, écrivaine d'expression française et créole, journaliste et traductrice, elle est l'une des voix majeures de la littérature mauricienne contemporaine. Ses romans – *Le Portrait Chamarel* (2002), *Sensitive* (2003), *Le Silence des Chagos* (2005) et *Paradis bleu* (2014) – explorent les multiples dimensions de l'identité culturelle dans un espace insulaire marqué par la diversité ethnique, les héritages de l'esclavage et de l'engagisme, ainsi que par les tensions liées à la mondialisation.

Chez Patel, l'identité n'est jamais univoque : elle est faite de strates mémorielles, de fractures sociales et de désirs d'émancipation. Elle s'exprime à travers le plurilinguisme – l'alternance du français et du créole –, à travers la mémoire des lieux et des communautés, mais aussi à travers des voix féminines qui contestent leur invisibilisation. Loin de l'image idyllique d'un « paradis tropical » souvent associée à Maurice, ses textes révèlent les silences de l'histoire, les blessures de l'exil, les contradictions d'une société multiculturelle et les défis d'un monde globalisé.

L'objectif de cet article est d'analyser la manière dont Shenaz Patel construit une poétique de l'identité culturelle et diasporique. Pour ce faire, nous croiserons deux axes complémentaires. D'une part, nous examinerons la dimension diasporique de son œuvre : mémoire traumatique des Chagos, exils géographiques et intérieurs, dépossession sociale et patrimoniale. D'autre

part, nous insisterons sur les stratégies formelles et thématiques par lesquelles Patel interroge l'identité : hybridité linguistique, polyphonie narrative, écriture féminine et critique de la mondialisation.

Notre hypothèse est que Patel propose une vision de l'identité comme lutte et comme création : lutte contre l'oubli, contre l'injustice et contre la domination symbolique ; création de nouveaux espaces de parole, de mémoire et de subjectivité. Son écriture, à la fois ancrée dans l'histoire mauricienne et ouverte à l'universel, illustre la force de la littérature diasporique à penser l'appartenance, l'altérité et la résilience.

Ainsi, à travers l'étude de ses quatre romans majeurs et à la lumière des théories postcoloniales et féministes, nous chercherons à montrer que Patel fait de l'écriture un lieu où se négocie l'identité culturelle dans toute sa complexité.

Contexte mauricien et cadre théorique

L'île Maurice est un espace multiculturel et postcolonial afin que cette île mauricienne occupe une place singulière dans l'imaginaire postcolonial. Ancienne colonie française puis britannique, devenue indépendante en 1968, elle est souvent présentée comme un laboratoire du multiculturalisme. Sa population est composée de descendants d'Africains réduits en esclavage, d'Indiens venus comme engagés après l'abolition de l'esclavage, de Chinois commerçants, ainsi que d'Européens, notamment franco-mauriciens. Cette diversité a produit une société plurilingue, où le créole mauricien, le français et l'anglais cohabitent avec des langues d'origine indienne comme le bhojpuri ou le hindi.

Cependant, cette richesse culturelle s'accompagne de tensions sociales et historiques profondes. Les hiérarchies issues de la colonisation, les clivages entre communautés, la marginalisation de certaines voix – notamment celles des créoles et des Chagossiens – demeurent des réalités persistantes. Derrière l'image de « paradis touristique » se cachent des fractures liées aux inégalités de classe, aux discriminations raciales et aux luttes pour la reconnaissance identitaire.

C'est dans ce contexte que s'inscrit l'écriture de Shenaz Patel. En choisissant de raconter les mémoires occultées (comme l'exil des Chagossiens), en valorisant la langue créole et en donnant voix à des figures féminines, elle participe à une réécriture critique de l'histoire mauricienne et à une redéfinition de l'identité culturelle de l'île.

Selon les repères théoriques les études diasporiques fournissent un cadre essentiel pour comprendre l'œuvre de Patel. Stuart Hall définit la diaspora non comme une simple dispersion géographique mais comme une condition culturelle et politique marquée par l'hybridité, la mobilité et la mémoire. L'identité diasporique n'est pas homogène : elle se construit dans la tension entre la mémoire d'un lieu d'origine, souvent idéalisé ou perdu, et l'expérience vécue dans un espace d'accueil.

Paul Gilroy, avec son concept de Black Atlantic, a montré que la diaspora africaine ne se réduit pas à un enracinement territorial mais constitue un réseau transnational de circulations, de mémoires et de résistances. Dans la même veine, Avtar Brah propose de penser la diaspora comme un « espace de dislocation et de relocalisation », où les individus reconfigurent leur appartenance par des pratiques symboliques, culturelles et narratives. Ces approches

éclairer des textes comme *Le Silence des Chagos*, où l'exil imposé engendre une identité fondée sur la perte et la mémoire, mais aussi sur la capacité de reconstruire un « chez-soi » symbolique à travers le récit. La diaspora chez Patel n'est donc pas seulement géographique : elle peut être psychique (le sentiment d'être étranger dans son propre espace social) ou intime (l'exil intérieur vécu par les personnages de *Sensitive*).

Pour les théories postcoloniales Homi Bhabha, dans *The Location of Culture*, a introduit la notion d'« hybridité » pour désigner les identités qui émergent dans les « tiers espaces », c'est-à-dire dans les interstices où se rencontrent et se transforment des cultures différentes. Loin d'une identité figée, il s'agit d'une identité en devenir, négociée dans la traduction, la métissage et l'entre-deux. L'œuvre de Patel illustre cette dynamique. Son écriture mobilise à la fois le français, langue de l'élite et de l'administration, et le créole, langue du quotidien, de l'intimité et de la résistance. Ce choix n'est pas seulement esthétique : il traduit une revendication politique d'hybridité et une contestation de la hiérarchie linguistique héritée du colonialisme. En ce sens, Patel rejoint aussi les réflexions d'Édouard Glissant sur la créolisation, entendue comme un processus de relation et de transformation mutuelle des cultures.

Par ailleurs selon Patel la question de l'identité culturelle sur le féminisme postcolonial et identité genrée ne peut être dissociée du genre. Ses protagonistes féminins, souvent en lutte contre le patriarcat et la domination symbolique, incarnent une dimension essentielle de sa poétique. Les théoriciennes postcoloniales comme Chandra Talpade Mohanty et Gayatri Chakravorty Spivak ont montré que les femmes du Sud global sont souvent réduites au silence ou représentées comme des victimes passives. Patel, au contraire, leur donne une voix singulière, parfois rageuse, toujours résistante.

Dans *Sensitive*, la narratrice Fi écrit des lettres à Dieu pour échapper à la violence domestique et à l'isolement. Son écriture intime devient une stratégie de survie et une affirmation identitaire. Dans *Paradis Blues*, Mylène tente de s'émanciper des contraintes sociales liées au mariage et à la maternité. Ces figures féminines révèlent que l'identité culturelle est aussi une lutte quotidienne contre l'invisibilisation et l'oppression de genre.

Enfin, l'identité culturelle, chez Patel, est une négociation permanente : entre mémoire et oubli, entre ici et ailleurs, entre appartenance et exclusion, entre résistance et adaptation. La littérature devient le lieu de cette négociation, un espace où se dire autrement, où inventer de nouvelles manières d'être au monde.

Mémoire et diaspora dans l'œuvre de Shenaz Patel

Parmi les romans de Shenaz Patel, *Le Silence des Chagos* (2005) occupe une place particulière, tant par son ancrage historique que par sa portée symbolique. L'ouvrage retrace le drame des habitants de l'archipel des Chagos, expulsés de leurs îles natales par les autorités britanniques entre les années 1960 et 1970 afin de permettre l'installation d'une base militaire américaine à Diego Garcia. Arrachés à leur terre, les Chagossiens furent relégués à Maurice et aux Seychelles dans des conditions de grande précarité, marquées par la misère, l'exclusion et l'invisibilisation.

Patel s'appuie sur des témoignages réels, recueillis auprès des exilés, pour construire son récit. À travers la voix de Charlesia Alexis, figure inspirée d'une militante chagossienne,

elle fait entendre la mémoire douloureuse d'un peuple déraciné. Le roman se déploie ainsi comme une archive vivante, une tentative de sauver de l'oubli une histoire volontairement effacée par les puissances coloniales.

Le silence qui donne son titre à l'ouvrage est double : silence imposé par les autorités, qui ont tenté de minimiser et de dissimuler l'exil forcé ; silence intérieur des victimes, confrontées à l'indicible du trauma et au désespoir. Pourtant, en transformant ce silence en récit, Patel accomplit un geste de résistance. Elle redonne une voix à ceux qu'on avait réduits au mutisme, et inscrit leur mémoire dans le champ littéraire francophone.

Dans une perspective diasporique, *Le Silence des Chagos* met en lumière la manière dont l'identité culturelle peut se reconfigurer dans la perte. L'appartenance ne réside plus dans la possession d'un territoire concret, mais dans la mémoire collective, les récits transmis et la revendication symbolique d'un lieu d'origine. Cette dynamique rejoint la définition de Stuart Hall : l'identité n'est pas une essence immuable mais une construction, toujours marquée par l'histoire et par l'expérience de la diaspora.

En ce sens, Patel montre que la diaspora chagossienne ne se limite pas à une dispersion géographique. Elle est aussi psychique et culturelle : même installés à Maurice, les Chagossiens vivent « ailleurs », dans un espace intérieur habité par la mémoire de l'archipel perdu. Le roman illustre ainsi ce qu'Avtar Brah appelle un « espace de relocalisation symbolique », où l'identité se reconstruit non pas par l'ancrage territorial, mais par la persistance de la mémoire et du désir.

Au deuxième, Publié en 2003, *Sensitive* se distingue de *Le Silence des Chagos* par son caractère plus intimiste et psychologique. Le roman raconte l'histoire de Fi, une jeune femme mauricienne, qui écrit des lettres à Dieu pour échapper à la violence domestique, à l'oppression sociale et à la solitude. Son écriture fragmentée, poétique et parfois désespérée, reflète un exil intérieur : elle ne quitte pas l'île physiquement, mais elle se retire dans un espace mental où elle peut inventer un autre mode d'existence.

Ici, la diaspora prend une forme métaphorique. Fi incarne une conscience diasporique au sens large : celle d'un être en décalage, étranger dans sa propre communauté, en quête d'un ailleurs symbolique. L'exil n'est pas seulement une condition géographique, mais une expérience existentielle.

Cette conception élargie de la diaspora rejoint les analyses de Hall et de Gilroy : être diasporique, ce n'est pas seulement vivre en dehors de son pays d'origine, c'est aussi porter en soi un sentiment de déracinement, d'incomplétude, de fragmentation. L'écriture devient alors un outil de survie et de résistance. En écrivant, Fi recrée un espace où elle peut exister autrement, affirmer sa subjectivité et dépasser l'invisibilisation imposée par son entourage.

D'un point de vue identitaire, *Sensitive* met en lumière la tension entre appartenance et émancipation. La narratrice oscille entre son inscription dans une société marquée par les normes patriarcales et son désir d'autonomie. Son rapport au langage traduit également cette tension : le français, langue de son écriture, coexiste avec le créole, langue de son environnement quotidien. Ce bilinguisme suggère une identité en négociation permanente, tiraillée entre l'intime et le collectif.

Maintenant en rapprochant *Le Silence des Chagos* et *Sensitive*, on observe une dialectique essentielle dans l'œuvre de Patel : celle qui articule mémoire collective et subjectivité intime.

Dans le premier cas, la diaspora est historique, marquée par l'exil forcé et la dépossession territoriale ; dans le second, elle est psychique, vécue comme un sentiment d'étrangeté intérieure. Mais dans les deux cas, la littérature apparaît comme le lieu où se reconstruit l'identité.

La mémoire, qu'elle soit collective ou individuelle, fonctionne comme un outil de résistance. Charlesia, dans *Le Silence des Chagos*, refuse l'effacement imposé en racontant son histoire. Fi, dans *Sensitive*, refuse le silence en écrivant ses lettres. L'une et l'autre utilisent le récit pour transformer l'exil en expérience signifiante, pour reconstituer un « chez-soi » symbolique dans l'écriture.

Ces deux romans montrent donc que la diaspora, chez Patel, n'est pas une catégorie figée mais une expérience plurielle. Elle peut être imposée par des puissances coloniales ou intériorisée dans un contexte social oppressif. Elle peut être vécue comme perte ou comme possibilité de création. Dans tous les cas, elle constitue une matrice essentielle de l'identité culturelle, qui se recompose dans l'espace narratif.

Langue, créolité et polyphonie identitaire

L'un des aspects les plus marquants de l'œuvre de Shenaz Patel est son rapport à la langue. Écrivant principalement en français, mais intégrant régulièrement le créole mauricien, elle revendique une double appartenance linguistique. Ce choix reflète la réalité sociolinguistique de l'île Maurice, où le créole est la langue maternelle de la majorité de la population, tandis que le français et l'anglais occupent des fonctions plus institutionnelles et symboliques.

Ce bilinguisme n'est pas anodin. Il révèle la tension identitaire propre à la société mauricienne : d'un côté, l'héritage colonial qui a hiérarchisé les langues ; de l'autre, la volonté de réhabiliter la langue du quotidien comme outil littéraire légitime. Patel, en donnant au créole une place dans ses récits, contribue à renverser cette hiérarchie et à affirmer que l'identité mauricienne est inséparable de sa pluralité linguistique.

Ainsi, la langue devient chez elle un miroir de l'identité : oscillante, hybride, en négociation constante entre registres. Le français incarne l'universalité littéraire et l'accès à une sphère de diffusion internationale ; le créole, quant à lui, incarne l'ancrage local, l'intimité et la mémoire collective. Ensemble, ils produisent une écriture polyphonique, fidèle à la complexité de l'expérience diasporique.

D'après Patel, la créolité comme espace de résistance donc elle s'inscrit dans une démarche proche de celle de la créolité, telle qu'elle a été théorisée par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant dans *Éloge de la créolité* (1989). Pour ces auteurs, la créolité n'est pas une simple coexistence de cultures, mais un processus dynamique de mise en relation, de réinvention et de transformation. Elle refuse l'uniformisation, tout comme elle refuse les essentialismes identitaires.

Dans les romans de Patel, le créole n'apparaît pas seulement comme un ornement stylistique ou une trace d'oralité : il est une arme symbolique. Son utilisation traduit une résistance aux normes linguistiques dominantes, une réappropriation de la parole par ceux qui en sont souvent exclus. Par exemple, dans *Paradis Blues*, le recours au créole dans les dialogues permet de restituer la voix populaire, de donner à entendre l'émotion brute, la révolte ou la tendresse des personnages.

Cette mise en valeur du créole rejoint également une volonté politique : celle de déconstruire l'image d'une identité mauricienne homogène et d'affirmer, au contraire, une identité plurielle, mouvante, toujours en devenir. Loin de figer l'appartenance, Patel la met en scène comme un espace de tensions mais aussi de création.

En tout cas, l'usage du bilinguisme et de la polyphonie permet enfin à Patel de lier intimement la question de la langue à celle de la mémoire. Le créole, langue du quotidien, devient le vecteur de la mémoire affective et des souvenirs d'enfance. Le français, langue de l'écriture et de la diffusion, devient l'outil de la mise en récit, de la transmission et de la visibilité internationale.

Cette articulation fait de la langue un espace identitaire à part entière. Elle incarne les tensions entre local et global, entre mémoire et modernité, entre domination et résistance. En ce sens, les romans de Patel ne se contentent pas de représenter des identités diasporiques : ils les produisent, dans et par la langue.

Genre et identité : une lecture féministe de Patel

Dans l'œuvre de Shenaz Patel, l'identité culturelle ne peut être dissociée de la question du genre. Ses protagonistes féminins, souvent confrontés à la marginalisation sociale et aux normes patriarcales, incarnent une dimension cruciale de sa poétique identitaire. Les figures féminines qu'elle met en scène sont rarement des héroïnes triomphantes ; elles sont plutôt des femmes ordinaires, confrontées à des violences quotidiennes, à des silences imposés et à des luttes invisibles. Pourtant, ces personnages révèlent une force de résistance et une capacité de réinvention.

Cette approche s'inscrit dans une perspective féministe postcoloniale. Des théoriciennes comme Chandra Talpade Mohanty ont montré que les femmes du Sud global sont souvent réduites, dans les discours occidentaux, à des figures de victimisation passive. Gayatri Spivak, dans son célèbre texte *Can the Subaltern Speak?*, rappelle que la voix des subalternes féminines est fréquemment effacée ou médiatisée par des discours dominants. Patel, au contraire, choisit de donner la parole directement à ces femmes, de leur offrir un espace narratif où elles peuvent exprimer leur subjectivité.

Dans *Sensitive*, la protagoniste Fi illustre de manière poignante cette dimension genrée de l'identité. Jeune femme mauricienne en proie à la violence domestique et au désespoir, elle écrit des lettres à Dieu pour survivre. Son écriture fragmentée, poétique, souvent douloureuse, traduit à la fois son isolement et sa résistance.

Fi vit un double exil : un exil social, puisqu'elle est marginalisée dans une société patriarcale, et un exil intérieur, puisqu'elle doit se réfugier dans l'écriture pour exister. Ce double exil incarne ce que l'on pourrait appeler une « diaspora intime » : être étrangère dans son propre foyer, dans sa propre communauté.

L'acte d'écrire devient alors un geste de survie. En mettant ses souffrances en mots, Fi refuse le silence auquel elle est condamnée. Elle transforme la douleur en langage, le trauma en récit. Ce processus rejoint la conception de l'écriture féminine comme espace de libération, développée par Hélène Cixous dans son appel à « écrire le corps ». Patel, par la voix de Fi, donne à entendre une parole féminine qui rompt avec l'invisibilisation et qui revendique une identité propre.

Dans *Paradis Blues*, Patel poursuit cette exploration du féminin à travers le personnage de Mylène, une jeune femme confrontée aux attentes sociales liées au mariage, à la maternité et à la respectabilité. Le voile qu'elle porte lors de son mariage devient un symbole particulièrement fort : il ne couvre pas seulement son visage, il agit comme un « bâillon », un signe de silences. Mylène incarne la lutte contre des normes patriarcales profondément enracinées dans la société mauricienne. Elle tente de se frayer un chemin entre les injonctions communautaires et son désir de liberté. Le roman met ainsi en lumière la manière dont l'identité culturelle des femmes est façonnée, mais aussi contrainte, par des rapports de genre.

Cette représentation rejoint les analyses féministes postcoloniales qui insistent sur l'importance de penser l'identité en croisant les dimensions de genre, de classe et de race. Mylène, en tant que femme créolophone, subit une double marginalisation : celle imposée par la hiérarchie linguistique et celle imposée par le patriarcat.

Exil, mondialisation et fractures contemporaines

Premier roman de Shenaz Patel, *Le Portrait Chamarel* (2002) aborde la question de l'identité à travers la mémoire des lieux. Le récit met en scène une jeune femme qui découvre un portrait mystérieux dans une maison coloniale située à Chamarel, village connu pour ses paysages emblématiques de l'île Maurice.

Ce roman illustre une autre forme d'exil : non pas un déplacement géographique, mais une dépossession patrimoniale et mémorielle. Les maisons, les objets, les paysages deviennent des vecteurs d'identité. Pourtant, cette mémoire matérielle est ambivalente : elle porte en elle à la fois la beauté des héritages et la violence des hiérarchies coloniales. Le portrait retrouvé agit comme un symbole : celui d'un passé enfoui qui resurgit pour hanter le présent.

Dans une perspective diasporique, *Le Portrait Chamarel* rappelle que l'identité mauricienne n'est pas homogène, mais stratifiée. Elle est faite de couches de mémoires, parfois douloureuses, que les individus doivent apprendre à intégrer. Ce roman invite donc à réfléchir à la manière dont les sociétés postcoloniales négocient leur rapport au patrimoine.

Avec *Paradis bleu* (2014), Patel déplace sa réflexion vers la mondialisation contemporaine et ses effets sur la société mauricienne. Le roman met en scène les contradictions d'un « paradis » vendu aux touristes étrangers, alors que les habitants locaux en subissent les conséquences sociales et économiques.

La privatisation des plages, la spéculation immobilière et la marchandisation des paysages apparaissent comme de nouvelles formes de dépossession. Les Mauriciens, pourtant habitants légitimes de l'île, se retrouvent exclus des espaces littoraux, réduits à des rôles subalternes dans l'industrie touristique. Ici, l'exil n'est plus géographique, comme pour les Chagossiens, mais social : devenir étranger dans son propre pays, perdre l'accès à ses propres espaces.

Ce phénomène illustre ce que l'on pourrait appeler une diaspora interne : être déplacé à l'intérieur même de son territoire, se sentir marginalisé par des logiques économiques globales qui privilégient les investisseurs étrangers au détriment des populations locales.

Enfin, les romans de Patel, pris ensemble, dessinent une cartographie des différentes formes d'exil :

- (i) exil géographique et forcé (*Le Silence des Chagos*) ;
- (ii) exil psychique et intérieur (*Sensitive*) ;
- (iii) exil patrimonial (*Le Portrait Chamarel*) ;
- (iv) exil social et néolibéral (*Paradis bleu*).

Ces exils, bien que différents, ont en commun de redéfinir le rapport à l'identité. Être en exil, c'est être placé dans une position d'altérité, se sentir étranger à soi-même, à son espace ou à son histoire. Mais c'est aussi, paradoxalement, une occasion de création : de nouvelles formes d'appartenance émergent, de nouvelles voix s'affirment, de nouvelles mémoires se transmettent.

En ce sens, Patel construit une vision de l'identité culturelle comme un champ de tensions, traversé par la dépossession mais aussi par la résilience. L'exil, loin d'être seulement une perte, devient le moteur d'une recomposition identitaire.

L'écriture comme espace identitaire

Chez Shenaz Patel, l'écriture n'est pas seulement un outil de narration, elle constitue un véritable espace identitaire. Elle devient le lieu où les personnages peuvent exprimer ce qui est tu dans la société, ce qui est refoulé dans la mémoire collective, ou ce qui reste indicible dans l'expérience intime.

Dans *Sensitive*, Fi écrit des lettres à Dieu. Ces lettres sont des prières, des confidences, mais surtout des tentatives désespérées de se maintenir en vie. L'acte d'écrire la sauve d'un effacement symbolique : dans une société patriarcale qui voudrait la réduire au silence, son écriture est une affirmation d'existence. C'est dans l'espace de la page qu'elle parvient à être sujet de son récit, à construire une identité qui échappe à la violence.

Dans *Le Silence des Chagos*, l'écriture joue une fonction différente mais complémentaire. Elle devient le vecteur de la mémoire collective. Charlesia raconte son histoire à une journaliste, qui la retranscrit. Cette médiation entre oralité et écriture souligne l'importance du récit comme outil de résistance. En passant de la mémoire vécue à la mémoire écrite, les souffrances des Chagossiens accèdent à une reconnaissance symbolique et historique.

Actuellement, l'écriture est ici un acte politique. Elle s'oppose à l'effacement institutionnel et colonial. Elle permet de dire l'indicible, de transformer le silence imposé en voix audible. Dans ce geste, Patel rappelle le rôle de la littérature comme lieu de justice symbolique : un espace où les oubliés de l'histoire peuvent enfin être entendus.

Pour la polyphonie et la création identitaire, Patel ne se limite pas à une écriture linéaire. Elle expérimente avec les formes : alternance de prose et de poésie, insertion de chansons ou de fragments créoles, récits polyphoniques. Cette pluralité formelle reflète la complexité des identités qu'elle met en scène.

La polyphonie, telle que Mikhaïl Bakhtine l'a définie, consiste à donner une place à plusieurs voix, sans les subordonner à une seule perspective dominante. Dans les romans de Patel, cette polyphonie traduit l'identité diasporique elle-même : multiple, fragmentée, toujours en dialogue. Ainsi, l'écriture n'est pas seulement une reproduction de l'identité, elle est son laboratoire, le lieu où elle se construit et se réinvente.

Conclusion générale

À travers ses quatre romans majeurs – *Le Portrait Chamarel*, *Sensitive*, *Le Silence des Chagos* et *Paradis bleu* – Shenaz Patel propose une réflexion d’une grande richesse sur l’identité culturelle et diasporique. Son œuvre articule plusieurs dimensions complémentaires : mémoire historique, hybridité linguistique, subjectivité féminine et critique de la mondialisation.

Nous avons montré que l’identité, chez Patel, se construit dans et par l’exil, qu’il soit géographique, intérieur, patrimonial ou social. Loin de représenter une simple perte, cet exil devient le moteur d’une recomposition identitaire. La diaspora n’est pas une essence figée mais une condition existentielle, marquée par la tension entre mémoire et oubli, appartenance et altérité.

Nous avons également souligné le rôle central de la langue. En alternant le français et le créole, Patel crée une esthétique de l’hybridité qui reflète la réalité mauricienne et la complexité de l’expérience diasporique. Ce bilinguisme est une stratégie de résistance, un moyen de donner voix à ceux qui sont souvent exclus du discours dominant.

La dimension féministe de son œuvre constitue un autre apport majeur. Ses protagonistes féminins – Fi dans *Sensitive*, Mylène dans *Paradis Blues* ou Charlesia dans *Le Silence des Chagos* – incarnent des formes diverses de résistance. Par l’écriture, par la mémoire, par la parole, elles luttent contre les silences imposés par le patriarcat et par l’histoire coloniale.

Enfin, Patel inscrit ses récits dans une critique des fractures contemporaines liées à la mondialisation. *Paradis bleu* révèle que la dépossession ne relève pas seulement du passé colonial, mais qu’elle se poursuit sous les formes néolibérales du tourisme et de la spéculation. Son œuvre met ainsi en lumière la continuité entre colonialisme et mondialisation, et la fragilité persistante des identités dans un monde globalisé.

En somme, Shenaz Patel propose une poétique de l’identité diasporique où la littérature devient un espace de lutte, de mémoire et de création. Ses textes montrent que l’identité n’est pas une essence mais un processus, toujours en mouvement, toujours en négociation. Son écriture, ancrée dans l’histoire mauricienne mais ouverte à l’universel, illustre la puissance de la littérature postcoloniale à penser les enjeux d’appartenance, de résistance et de résilience.

Ainsi, l’œuvre de Patel s’impose comme une contribution essentielle non seulement à la littérature mauricienne et francophone, mais aussi aux études postcoloniales et diasporiques dans leur ensemble. Elle nous invite à concevoir l’identité culturelle non pas comme un héritage figé, mais comme une quête, une lutte et une poésie.

Bibliographie

1. Patel, Shenaz. *Le Portrait Chamarel*. Paris : Éditions de l’Olivier, 2002.
2. Patel. *Sensitive*. Paris : Éditions de l’Olivier, 2003 ; Port-Louis : Éditions Vizavi, 2008.
3. Patel. *Le Silence des Chagos*. Paris : Éditions de l’Olivier, 2005.
4. Patel. *Paradis Bleu*. Paris : Éditions de l’Olivier, 2014.
5. Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994.

6. Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. London : Routledge, 1996.
7. Gilroy, Paul. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London : Verso, 1993.
8. Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris : Gallimard, 1990.
9. Hall, Stuart. « Cultural Identity and Diaspora ». In *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, 222–237. London : Lawrence & Wishart, 1990.
10. Cixous, Hélène. *Le Rire de la Méduse*. Paris : Galilée, 1975.
11. Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham : Duke University Press, 2003.
12. Spivak, Gayatri Chakravorty. « Can the Subaltern Speak? » In *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, edited by Patrick Williams and Laura Chrisman, 66–111. New York : Columbia University Press, 1994.
13. Assmann, Aleida. *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge : Cambridge University Press, 2011.
14. Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture After the Holocaust*. New York : Columbia University Press, 2012.
15. Waters, J. « Belonging Nowhere: Shenaz Patel's *Le Silence des Chagos* ». *International Journal of Francophone Studies*, 2010.
16. Devi, Ananda. *L'Ambiguïté des identités dans la littérature mauricienne*. Paris : L'Harmattan, 2010.

Tangibility of A Domestic Art: A Study Through “Alponas” of Bengal

Soumili Mondal

Abstract

Art and culture have a significant impact on the socio-economic and cultural development of mankind. The scriptures and rituals have references to the cultural aspects as symbolic markers of folklore besides reverence as deities. In Bengal, ‘tangible arts’ like *alponas* have shaped the culture, religious practices and encouraged the bond with nature along with the collectiveness of memory demonstrating the power for manipulating destiny.

The ‘vratas’ which are vows or promises observed by Hindu men and women empowering the performer – focuses on the wellbeing of the family and children. Mostly, married women and mothers perform these vows on specific dates and initiate celebrations for begetting children and raising healthy offsprings. The ‘vratakathas’ associated with these vratas are oral and literary texts which reflects the procedure of following the vow along with narratives portraying the views, ideas, psychological orientations and prolonged beliefs as they supplement and complement each other.

This paper will attempt to co-ordinate between the alponas which are markers in ritual practices and help in understanding the framework of the society alongside agreeing and contrasting the various norms set by the religion, mainly Hinduism and its culture keeping aside the various orthodoxies and jingoism imbibed in it.

Keywords: vratas, alponas, culture, rituals, practices.

“The most potent of the life-transforming rituals are vrats. Vrats, as understood today, are closely allied to bhakti devotional practices and constitute a crucial element of many devotional practices”.

– Susan S. Wadley

In her *Essays on North Indian Folk Traditions*, the noted anthropologist quoted the above lines and agreed that in Hindu theology, vratas hold a salient place as it alters the past actions of misfortune and the performance encourage community and shared activity between women at different phases of life. Vratas, are mostly of two types – shastric vratas and folk vratas. The shastric vratas are Brahminical vratas having its origin in the Puranas, Vedas, Dharmasastras and Upanishads but the folk vratas are derived from the regional and cultural life of people. Vratas are usually ancillary rituals, performed for special blessings from the Hindu God or Goddess in general and/or local deities in particular. The earlier Vedic and dharmashastra texts elucidating vratas had a greater priestly focus, and the later Puranas had a marginal focus on priests and Brahminical ritual. However, we could say that the interaction here between the “great and little traditions” goes both ways: the classical literature shows less priestly focus over time. While the folk vrata rituals primarily transmitted through oral tradition, later start to emphasize gifts to Brahmins.

Vrata means “the taking of a vow” and it involves undergoing certain practice in order to achieve a desired aim. It usually involves fasting, following the moral and ritual lessons of a story (katha), creating artistic diagrams (‘alpona’), and reciting special verses of mantras. There are a wide range of vratas, and today in this era of print and digital culture, there exist many collections of vratas in the form of printed books and internet-based websites published in West Bengal, Asom, Tripura etc. Vratas can be performed at morning, evening or night, every day for a month, or on particular days of the year, or for several years in succession. Locale may vary widely: they can be performed on river banks, under trees, outside in courtyards, or inside one’s house. They tend to be household rather than temple-oriented, though occasionally some women go to temple priests. Performers usually abstain from food, sexuality, alcohol and gambling – pleasure of any sort. Some vratas forbid only certain types of food or drink.

There is a noteworthy difference between vratas of mainstream Hinduism and the non-shastric or vratas of folk Hinduism. In the first ones, the vrata techniques are usually not original – they have already been learned and performed and are simply being retold and passed down to a new audience. For the non-shastric or folk vrata stories, the vratas are usually new revelations, coming directly from the deity involved, to help a person in trouble or to punish a wicked person.

Now, coming to the epicenter of the paper, ‘alpona’. The term ‘alpona’ or ‘alpona’ comes from a Sanskrit word (alimpana), whose root ‘lip’ here means ‘to plaster (with the fingers)’. In other parts of India, they are called rangoli, kolam and other terms. Alpona motifs are used for prominent ritual linked celebrations like marriage, the sacred thread ceremony, the child’s first rice eating and certain offerings to the ancestors. The art of ‘alpona’, remains a domestic art. It is not taught in any in formal institute of learning like vocational centres or as a part of art and craft course of a school syllabus – the mother teaches it to her daughter in the home, and the daughter passes it on to the grand-daughter; and thus, the art has lived and grown from one age to another. It is essentially a feminine art; men have not contributed anything to it.

It is pragmatically found throughout the whole of India but it is primal along the coastal belt of Bengal and I would like to focus on the ‘alponas’ of Bengal as it has attained its highest development here. It holds a crucial position in the socio-religious life of the Hindus in Bengal. It is used in this province on all events of religious and social ceremonies excluding death rites.

It is conventionally in the case that married women act as instructors, teaching girls from the age of five years onward about the vrata rituals. At that age, the girl is taught to pluck flowers, dig pits for those vratas that require them, draw ‘alpona’ pictures on the floor, or entrance to the house, model small statues, and learn mantras. ‘alpona’ diagrams give ritual protection from danger and/or fertility, and may be accompanied by pictures that represent the desired goal or object.

At each popular or family festival of a sacred nature the women set themselves joyfully to decorate with figures and different patterns the floor of the room where the offerings of flowers and fruits will be placed. There is always great rivalry among the women and the girls of the house as to who shall excel in the art. All these designs had their birth in

women's imagination: there have never been any serious study or models or implements to help in tracing or painting them. A handful of rice ground up and mixed with water and some vegetable dye are the only materials required, and for a brush simply the dainty tip of a little finger; and it is this manner that quite naturally and very easily little girls of five years old draw these 'alpona'. With one twist of the hand, they will draw creepers, flowers and varied patterns and will even add to them what their whimsical imagination suggest.

Women paint the human heart in the small space of a little decorative picture, and in the action of a drama and in a few songs and hymns, and these contribute to the celebration of the vrata. But we do not find their approximate or detailed description in any text. These cults live in the secret depth of a women's soul and from it they emanate in rhythmic forms ever increasing in beauty. No moral teaching is intended to be conveyed in the celebration of the vrata; it is only meant to give vein to the aspirations of the heart towards beauty and to express them afterwards by 'alpona'.

Perhaps the imperative of drawing 'alpona' with a solution of ground rice first arose when it was intended to be drawn on walls and pillars. The use of any other color but white is hardly to be seen in the 'alpona' drawings of Bengal. From time immemorial, the women populace of Bengal have been using these stratagems for religious and ceremonial purposes. The most pivotal constituent in 'alpona' is ornamentation, and this is why the subject-matters of 'alpona' have been assimilated and transformed. Tangibility of representation is minimal but we have all the compensatory qualities of a traditional pattern. The system of drawing 'alpona' is thus abstract and ubiquitous. Forms and motifs and their combinations in 'alpona', which have to be drawn repeatedly, 'have become conventionalized to a certain extent for the convenience of successive generations of painters. This accustomed feature discounts variety and originality. Thus we find a certain mechanical monotony, a stereotyped symmetry in the designs of 'alpona, yet the inherent vitality of the motifs of these designs is such that it invariably asserts itself through its fashionable fetters.

On the other hand the repetition and uniformity of the motifs in these designs give a stable character to the 'alpona' and because of this sturdiness, the spectator or worshipper feels confidence in placing the seat of the gods on it and using it as a holy car pet. So 'alpona' has its utilitarian aspect. In the time of worshipping a deity, especially in the Laksmi-puja, circular 'alpona' is used as a holy pedestal. It keeps balance with the circular form of the measure-bowl (Kunke) filled with paddy which is a symbolical representation of the Goddess Laksmi. Thus in 'alpona', there are hardly any quadrangular or instrumental drawings. Circular designs are the life-blood of 'alpona'. Circular 'alpona' is complete in itself as it grows round its own centre which happens to be its natural prime axis. The design then spreads in its own evolutionary process. But the shape and form of creepers and other designs in 'alpona' have no stoppage or accent, they proceed according to the sweet will of the artist.

Unlike other arts pursued by women; in 'alpona' a real power of artistic creation can be discovered: for example, in the different interpretations of the lotus flower and in the many different patterns of the flowers and the designs. One feels the strong desire of the artist to idealize the subjects chosen for decoration and to introduce into them what is not strictly necessary to a faithful representation. The lotuses are not the real lotuses we see with the everyday eye – and each one appears different from the others – for it in the secret depth of the artist's heart that these lotuses of the vision have had their birth, and it is there that

they bloom ever fresh. These vratas, although they are being celebrated from ancient ages onwards, come down to us only in fragments. We do not find them in the authoritative scriptures, but only see them being performed by young ladies and girls in villages and towns. They naturally differ in minor detail in the various districts of Bengal, but the main theme always remains the same.

Although there is no standard layout for making the paintings and women differ in artistic abilities, certain objects are commonly depicted somewhere in each painting. The image of the deity is drawn in the centre of the painting; surrounding it are objects and figures associated with the story of the festival – the sun-moon (top corners), Ganga-Yamuna, svastik, tulsi plant, flowers and birds. Household items, such as mortar and pestle, bucket, child's toy, and comb, are depicted in order to elicit the deity's blessings on those items, which symbolize food, water, children and matrimony. The making of folk art is also viewed as an act of pilgrimage. The preparation of materials and the process of painting and sculpting symbolize the journey to the place of pilgrimage. Worshipping and offering food to the painting or sculpture are acts of darsan (auspicious sight) by which a devotee experiences the presence and power of the deity. At the conclusion of the worship, the offerings, supposedly blessed by the deity, are distributed as prasad (that which is given out of divine favour).

It should be mentioned that the 'alpona' of the 'vrata' stories is of an entirely different kind. It consists of fragmentary pictures serving to illustrate the 'vrata' stories. There is no limitation in the subject-matter; it is supplied by the 'vrata' stories and. The 'alpona' of Tara vrata is important as it is celebrated in the months of winter. It represents the sun with the rays at the top flanked by Siva-Durga motifs, the moon at the bottom and in between the sun and the moon the universe is placed with sixteen stars. Below the moon, the earth is represented as the seat of the devotee. Generally this Tara vrata -- 'alpona' is to be practised every day in the month of Magh, and in the last day of that month all the motifs drawn before are to be shown simultaneously. They add Sat- Satin (co-wives), conjugal birds, trees, fish, bride and bridegroom in the palanquin, and various objects to vivify the life of the village folk; there is hardly anything left out of their 'alpona' drawings on that particular day. It is inquisitorial to note that only in the 'alpona' of Maghmandal vrata, which is another popular 'vrata' of the countryside girls, the use of various colored powders are to be seen. In this 'alpona', the five circles with the sun at the top and the moon at the bottom are to be drawn by lines incised on earth. Drawings usually filled up with powdered bael leaves (green), the second one with pounded turmeric (yellow), the third one with burnt husk powder (black), the fourth one with powdered rice (white), the fifth one with powdered brick (red). And the sun is fully covered with powdered brick and the moon with powdered rice.

In the 'alpona' of the 'vrata', the scope of the representation thus increases according to the theme of the story, but the character of the designs remains unaltered owing to countless repetitions which have evidently been carried on for centuries together without any perceptible changes. We find, in the various kinds of 'alpona' as mentioned above, certain forms and motifs which are more akin to hieroglyph than to 'alpona'. Traces of these forms and motifs are frequently noticeable in the sketches and pictographic marks of ancient times. It is thus evident from the study of different kinds of 'alpona' that the repetition and uniformity in their motifs are the most fundamental factors. This symmetrical character of 'alpona' has definitely helped to preserve the old quality in some of the motifs, both figurative and decorative. Especially the two figures of Tata vrata, commonly known as

Siva-Durga, bearers of palanquin, Sat- Satin (co-wives), conjugal birds and some vegetable motifs are similar to those abstract forms discovered in the Neolithic period. Besides these, the treatment of numerous other motifs of ‘alpona’, though allied to new forms, is essentially primitive in character.

Now, I would like to elaborate some ‘alponas’ of frequently followed vratas. The first one is Yampukur vrata, Young maidens and married women follow this vrata every morning in the month of Kartik (approximately mid-October to mid-November) for four consecutive years. It is believed that this vrata is observed to prevent the sufferings of hell after death. This vrata is dedicated to Yama, the lord of death, and originated in the folk culture of Bengal, as it is not mentioned in the Puranas.

In this vrata, the maiden digs a small pond in the courtyard – a small square of one foot long and wide small square beside a pond. Usually, women measure it with the length of the arm. Four ghats are built on four sides of the pond and saplings of vegetables like arum, sushni, kalmi, turmeric, and helencha are planted inside the pond. Small clay figures of Yamraj, Yamrani and Yama’s aunt are placed on the southern side, clay figures of the washerman and his wife are placed on the eastern side, clay figures of fisherman and his wife on the northern side and clay models of crows, crocodiles, turtles, sharks, hawks, and egrets are placed on the western side. Four kadis (cowrie shells), turmeric, and betel nuts are placed on the four corners of the ghats. The vratinis pour water on the pond while chanting the hymns facing the east side and in the fourth year when the vrata is completed, the women give kadis to brothers.



In this vrata, the ‘alpona’ portraying saplings of plants and animals form an immensely important part of the ritual. The helencha is effective medicines against skin disease, the sushni prevents bacterial infection, allergies, kochu is anti-inflammatory and diuretic, sometimes used in snakebites, the kalmi (water spinach) used in treating piles, high blood pressure, jaundice, and turmeric plants placed is an anti-oxidant in osteoarthritis and depression. In the ritual, the four ghats denote the four sides – North, South, East, and West and cowrie shells are placed on each corner. The hierarchy involved in the positioning of the gods, washer-man, and animals provides an interesting insight. The gods Yama and his

family are seated on the most inauspicious side, that is, the southern side, as he is the hunter of departed souls, whereas fisherman couple is placed on the opposite direction, that is, the northern side, the auspicious side belonging to Kubera, the god of wealth. There is a stark contrast to the societal position and placing of the washer-man and his wife – as they belong to the lowermost strata of the caste system of Bengal, that is, the Sudras, though in this vrata they receive immense respect. The washer-man and his wife are placed on the eastern side, considered the most auspicious site of the Hindus believed to belong to Indra, the lord of gods. The Hindus offer all religious performances facing east, whereas the animals and birds are placed on the western side belonging to Lord Varuna. Coincidentally the animals' mostly live-in water and the birds are dependent. Some of these animals are incarnations of gods and worshipped signifying their importance in maintaining the ecosystem. The fisherman and his wife belong to the Sudras, but as are an indispensable part of our life.

The other 'vrata' alpona I would mention is Manasa vrata, which is followed principally in Bengal by married, unmarried women, widows and males too. This vrata is performed during the rainy season when snakes become active and deaths caused by snake bites are more frequent. It falls on the Panchami (fifth day) of the bright half of Shravana, the fifth month of the Hindu year. It is also known as Nag Panchami. Also, this vrata is observed on Tuesday or Saturday in the months of Bhadra and Shravana. The vratini should fast for a day, bathing at dawn. She should worship a picture or clay statue of a cobra, and a tree branch placed in a pitcher. Saucers of milk are placed by snake holes as offerings, and there is no digging or ploughing of the earth on that day. The vratini should also abstain from cutting and grinding food. In some areas of West Bengal, cooking itself is forbidden and the oven is painted with rice powder.



This alpona is drawn on the occasion of Manasa puja. This image consist of asta-nagas (eight snakes), as Manasa is the presiding deity of the snakes. Besides it, there is an incorrectly executed lotus and objects like ear-ornament, ear-pendant, comb, armlet, foot ornament etc.

Finally, it can be said that many older women expressed their concern about modern-educated daughters-in-law who do not observe these fasts as scrupulously as they did when they were young daughters-in-law. The daughters-in-law, on the other hand, feel that some of

these cultural changes of recent years are bound to take place with change in social-cultural practices.

The folk traditions of women's ritual storytelling and painting are becoming less and less popular among women of the younger generation, as the effects of modernization spread. The development of technology in cities has created many new jobs, which has lured many young couples away from joint family households. In the absence of in-laws, there is less division of labour: the young wife has to do almost everything herself. Observance of fasts and rituals seems less essential without her mother-in-law and other older women around to criticize and warn her of the dangers of non-observance. Even if a woman has the energy and inclination to observe certain fasts and festivals, she may have no female neighbours from her own geographic area to participate in the storytelling and rituals. Thus, joint family system or Hindu Undivided Family (HUF) has played an important part in the effective transmission of the storytelling and art traditions.

Works Cited

1. Chatterjee, Tapanmohan. *Alpona: Ritual Decoration in Bengal*. Orient Longman, 1948.
2. Maity, Pradyot Kumar. *Folk Rituals of Eastern India*. Abhinav Publication, 1988.
3. Mazumdar, Shudha. *Memoirs of an Indian Woman*. Manohar, 1977.
4. McDaniel, June. *Making Virtuous Daughters and Wives: An Introduction to Women's Brata Rituals in Bengali Folk Religion*. State University of New York Press, 2003.
5. McGee, Mary. *Feasting and fasting: The vrata tradition and its significance for Hindu women*. Harvard Thesis, 1987.
6. Sengupta, Sankar. *Folklore of Bengal: A Projected Study*. Indian Publications, 1976.
7. Tewari, Laxmi G.A *Splendor of Worship: Women's Fasts, Rituals, Stories and Art*. Manohar Publications, 1991.

In the Name of the Mother: Obedience and Oppression as Metaphors in Elfriede Jelinek's *The Piano Teacher* (*Die Klavierspielerin*)

Subair P. M.

Abstract

Elfriede Jelinek's *Die Klavierspielerin* (1983; trans. *The Piano Teacher*, 2001) employs obedience and oppression as central metaphors that reveal the internalization and perpetuation of patriarchal authority within the bourgeois family. Building on Erika Swales' concept of "pathography as metaphor" (2000), this article posits that the novel's intense portrayal of maternal domination – where the mother simultaneously acts as oppressor and as a figure shaped by her own oppression – serves as a metaphorical critique of patriarchal structures intertwined with late capitalist dynamics. Through close textual analysis of the mother-daughter relationship, Erika Kohut's repressed desires, and the symbolic functions of music and the body, the discussion integrates feminist perspectives (Kecht, 1989; Pusse, 2010; Chao, 2025) with Deleuzian frameworks (Gizewski, 2019). It elucidates how obedience functions as a metaphor for psychic immobilization and paralysis, while oppression figures as a systemic disfigurement of the subject. The novel's aesthetic features – marked by stridency, inherent contradictions, and a resolute refusal of narrative resolution – demand reflective reader engagement, thereby framing the family as a condensed microcosm of wider sociopolitical power imbalances.

Keywords: Elfriede Jelinek; *Die Klavierspielerin*; *The Piano Teacher*; pathography as metaphor; obedience; oppression; repressed desire; sadomasochism; feminist critique; Deleuzian reading.

Introduction

Elfriede Jelinek's *Die Klavierspielerin* (1983; translated as *The Piano Teacher*, 2001) constitutes one of the most incisive and uncompromising examinations of gendered oppression in postwar German-language literature. The narrative centres on Erika Kohut, a piano teacher in her late thirties who remains subject to the unrelenting authority of her widowed mother, Mrs. Kohut. This maternal control encompasses every dimension of Erika's existence – financial resources, personal appearance, social interactions, and even the content of her thoughts – rendering the domestic sphere a site of profound subjugation. Far from constituting mere familial dysfunction, this relationship functions as a potent metaphorical structure through which Jelinek interrogates the mechanisms by which patriarchal power is internalized, reproduced, and sustained within the bourgeois household.

Erika Swales has astutely observed that Jelinek's prose is frequently characterised by its stridency, yet this very intensity generates a dialectical complexity that resists reduction to univocal outrage:

Whatever kind of reputation Elfriede Jelinek may have, it is not that of a subtle, thoughtful author. Indeed, for many readers and critics, the stridency of her writing is the most defining characteristic... Yet even stridency can generate its own dialectically complex echo. (Swales, 2000, p. 437)

Swales further characterises the novel as a “fierce pathography” – an unrelenting depiction of psychological and somatic pathology – that operates metaphorically to expose the disfiguring effects of late capitalist society upon the individual subject (Swales, 2000, p. 437).

The present article extends Swales’ insight by foregrounding obedience and oppression as the novel’s principal metaphorical constructs. Obedience is figured as a form of psychic immobilisation or paralysis, while oppression manifests as the corporeal and subjective disorganisation effected under sustained patriarchal surveillance. These metaphorical operations are illuminated through feminist theoretical perspectives and Deleuzo-Guattarian concepts, particularly the notion of the “body without organs.”

The following quotations, drawn from the primary text underscore the visceral intensity of the mother-daughter dynamic and the mechanisms of domination it enacts.

The piano teacher, Erika Kohut, bursts like a whirlwind into the apartment she shares with her mother. Mama likes calling Erika her little whirlwind, for the child can be an absolute speed demon. She is trying to escape her mother. (Jelinek, 2001, pp. 3–4)

But her mother looms before her, confronts her. She puts Erika against the wall, under interrogation – inquisitor and executioner in one, unanimously recognized as Mother by the State and by the Family. (Jelinek, 2001, p. 4)

There is no lock on Erika’s door. A child has no secrets from her mother. (Jelinek, 2001, p. 5)

These passages vividly illustrate the infantilising logic of maternal authority: Erika is persistently addressed and treated as a dependent child, subjected to panoptic oversight that precludes any sphere of privacy or autonomous interiority.

The metaphor of psychic paralysis finds particularly resonant expression in Luce Irigaray’s formulation, cited by Maria-Regina Kecht:

With your milk, Mother, I swallowed ice. And here I am now, my insides frozen... You flowed into me, and that hot liquid became poison, paralyzing me. My blood no longer circulates... It is immobilized, thickened by the cold. (Irigaray, quoted in Kecht, 1989, p. 357)

This imagery encapsulates Erika’s psychic condition: obedience has congealed her capacity for desire and agency. Kecht situates this dynamic within feminist critiques of patriarchal reproduction, arguing that mothers, constrained by systemic disempowerment, frequently transmit the same mechanisms of control to their daughters, thereby perpetuating the patriarchal order (Kecht, 1989).

Chung-Jen Chao further elucidates how repression in the novel generates violent impulses – directed both inward and outward – as a distorted response to maternal domination (Chao, 2025). Tina-Karen Pusse interprets Erika’s clandestine practices (self-harm, voyeurism, pornography) as displaced addresses to the mother, who emerges simultaneously as object of hatred, desire, and complicity (Pusse, 2010). Erin

Gizewski, employing a Deleuzian lens, conceptualises Erika's body as a "body without organs," a site of resistance against normative organisation that nonetheless remains ensnared within the rigid disciplinary structure imposed by the mother (Gizewski, 2019).

Collectively, these perspectives position Jelinek's text as a sustained metaphorical interrogation of power: the mother, operating "in the name of obedience, reason, and fear" (Kecht, 1989), enforces the Law of the Father, rendering genuine autonomy unattainable. The bourgeois family thus emerges as a microcosmic reflection of broader sociopolitical asymmetries. The novel's aesthetic severity – its refusal of consolation or facile resolution – compels sustained critical reflection on the operations of domination within intimate and institutional spheres alike.

Pathography as Metaphor: Jelinek's Aesthetic of Stridency and Contradiction

Erika Swales begins her reading by acknowledging a common perception of Elfriede Jelinek: she is rarely seen as "a subtle, thoughtful author," but rather as strident – a style that has "been variously applauded or condemned" (Swales, 2000, p. 437). Yet Swales insists that this very stridency is not a flaw but a productive force. It creates what she calls a "dialectically complex echo," where the sharp, often abrasive tone opens up layers of meaning rather than closing them down (Swales, 2000, p. 437). This tension is particularly evident in the way Jelinek's work interacts with the literary marketplace. Published in Rowohlt's affordable rororo paperback series, the novel finds itself interrupted by stock-exchange advertisements – capitalist messages literally cutting into the text. As Swales notes, this ironic placement undercuts Jelinek's "streng genommen marxistischer Ansatz" (strictly Marxist approach), exposing the contradiction between her critique of capitalism and the commercial mechanisms that circulate her work (Swales, 2000, p. 438). The novel thus becomes a site of complicity and resistance at once, a text that openly reveals its own embeddedness in the system it condemns.

At the heart of Swales' argument is the idea that the novel's pathographic intensity – its unflinching focus on psychic and physical illness – serves as a metaphor rather than mere documentation. She describes the work as a "fierce pathography," whose "all-pervasive" quality generates "tensions that invite the reader to be not reductive but reflective" (Swales, 2000, p. 437). Erika's symptoms – self-harm, voyeurism, sadomasochistic fantasies – are never presented as isolated personal failures. Instead, they function symbolically, pointing to broader forms of societal oppression. The mother-daughter relationship, in particular, emerges as the central pathographic figure: Mrs. Kohut, herself a product of patriarchal constraints, becomes the agent of domination, turning the oppressed woman into an oppressor. This reversal is not accidental; it illustrates how patriarchal structures reproduce themselves through those they have already damaged.

Swales' reading aligns closely with other scholars who have examined the novel's gendered dynamics. Maria-Regina Kecht, for instance, places the mother-daughter bond within a feminist critique of patriarchal transmission, drawing on Luce Irigaray to describe how maternal influence can paralyse the daughter: "With your milk, Mother, I swallowed ice... You flowed into me, and that hot liquid became poison, paralyzing me. My blood no longer circulates... It is immobilized, thickened by the cold" (Irigaray, quoted in Kecht, 1989, p. 357). This image of frozen interiority resonates with Swales' pathographic metaphor,

showing obedience as a form of psychic immobilisation that keeps the daughter trapped in perpetual dependency.

More recent work extends these insights. Chung-Jen Chao highlights how repression in *Die Klavierspielerin* fuels violent desire – both self-directed and outward – as a response to suffocating maternal control, leading to a “tension between suppressed inner desires and external constraints” (Chao, 2025, p. 1). Tina-Karen Pusse, meanwhile, interprets Erika’s secret acts (peep shows, self-harm, sadistic games with students) as displaced expressions directed at the mother, who is “simultaneously her penetrator, her object of hate and desire, and her accomplice” (Pusse, 2010, p. 2). Erin Gizewski’s Deleuzian approach complements this by framing Erika’s body as a “body without organs,” a site of resistance against the rigid organisation imposed by the mother, yet one still caught within that structure (Gizewski, 2019).

Through this metaphorical layering, Swales argues, Jelinek achieves “a relative degree of autonomy” within capitalist culture – not by escaping it, but by openly acknowledging her dependency on it (Swales, 2000, p. 438). The novel’s refusal to offer easy resolutions or sentimental relief forces readers into a sustained, uncomfortable reflection on power, gender, and commodification. In this way, the pathographic aesthetic becomes not just a style but a critical strategy, one that exposes the contradictions of late capitalist patriarchy while refusing to resolve them neatly.

Obedience as Metaphor: Infantilization and Psychic Immobilization

In *Die Klavierspielerin*, obedience is not simply a matter of compliance; it is metaphorized as a state of enforced perpetual childhood, sustained through relentless surveillance, emotional manipulation, and the constant threat of withdrawal of maternal approval. Mrs. Kohut does not merely raise Erika – she possesses her. As Chung-Jen Chao observes, Erika exists in “a dysfunctional, master-servant relationship,” treated as “her mother’s possession” (Chao, 2025, p. 173, citing Becker, 2021). The mother’s rules are designed to foreclose any possibility of independent adult life: Erika must “avoid makeup and decorative clothing, and refrain from intimacy with men, ‘so that ultimately fewer and fewer people wish to see Erika, or even speak to her’” (Jelinek, 1999, p. 6; Chao, 2025, p. 2). This deliberate isolation reduces Erika to an extension of her mother’s ambitions, a figure whose existence is defined by the piano and the home rather than by her own desires or relationships.

Maria-Regina Kecht places this dynamic squarely within feminist theory, arguing that mothers, constrained by their own powerlessness under patriarchy, often reproduce the Law of the Father through “inauthentic” maternal thought (Kecht, 1989, p. 357). The daughter’s obedience becomes a form of psychic immobilization, a state Luce Irigaray describes with haunting clarity:

With your milk, Mother, I swallowed ice... You flowed into me, and that hot liquid became poison, paralyzing me. My blood no longer circulates... It is immobilized, thickened by the cold. (Irigaray, quoted in Kecht, 1989, p. 357)

This image of frozen interiority captures Erika’s condition exactly: her capacity for desire and movement is arrested, her inner life congealed under the weight of maternal demand. The mother’s fear of Erika’s independent thought is explicit in the text:

Mother is afraid that Erika is thinking now... A person who doesn't speak could easily be thinking. Mother demands that Erika reveal her thoughts, rather than let them eat into her. (Jelinek, 2001, p. 4)

Silence, in this regime, is not rest but threat; it hints at a private self that escapes maternal control. Obedience, then, is metaphorized as the abolition of interiority – thought itself must be externalized and policed.

The physical space of the home reinforces this metaphorical entrapment. There is no boundary to protect Erika's autonomy:

There is no lock on Erika's door. A child has no secrets from her mother. (Jelinek, 2001, p. 5)

When Erika secretly buys a dress – an act of fleeting self-expression – the mother's response is immediate and devastating. She tears open the briefcase and accuses her daughter:

You've squandered your future! We could have had a new apartment someday, but you couldn't wait. All you've got now is a rag, and it'll soon be out of fashion. (Jelinek, 2001, p. 5)

Here, obedience is framed as deferred gratification: the mother promises a "brand-new, state-of-the-art condominium" where each will have "her own realm," yet insists that they "belong together" (Jelinek, 2001, p. 5). The future is perpetually postponed, while the present is claimed entirely by the mother. As the novel puts it:

Mother wants everything 'someday.' She wants nothing right now – except the child. (Jelinek, 2001, p. 5)

This logic of postponement traps Erika in maternal time, where her own life is held in indefinite suspension. The promise of separation is always conditional on perfect obedience, ensuring that autonomy remains illusory.

Chao's analysis adds another layer, noting that this suffocating control distorts Erika's psychological state, producing violent desires as a response to the "tension between suppressed inner desires and external constraints" (Chao, 2025, p. 1). The infantilization is not benign; it is deeply damaging, channeling repression into self-harm and aggression toward others. Together, these elements show obedience as more than behavioral submission – it is a metaphorical freezing of the self, a paralysis enforced through the intimate violence of the family. The novel refuses to sentimentalize this bond, instead exposing it as a site where patriarchal power is most effectively reproduced.

Oppression as Metaphor: The Body Disfigured and the Return to the Womb

In *Die Klavierspielerin*, oppression is not merely a condition Erika endures; it is metaphorized through the disfigurement of her body and a regressive, almost incestuous pull back toward the mother. Tina-Karen Pusse offers one of the most striking readings of this dynamic. She argues that Erika's sadism and masochism are never truly directed outward or inward in isolation; they are, in fact, "addressed to her mother, who is simultaneously her penetrator, her object of hate and desire, and her accomplice" (Pusse, 2010, p. 2). The fleeting escapes Erika seeks – visits to peep shows, consumption of pornography, episodes of self-cutting – are described as "little secrets" that, paradoxically, only reaffirm the mother's omnipotence. Pusse interprets these acts as a form of "return to the womb," in which sexual or violent

behavior reenacts rather than escapes the original maternal penetration (Pusse, 2010, p. 1). The novel's title

phrase, "I am coming!", is therefore not an assertion of orgasmic freedom but a signal of regressive collapse – an ecstatic surrender that loops back to the maternal origin.

Chung-Jen Chao complements this view by focusing on the destructive consequences of repression. She notes that Erika displays a "violent desire to self-harm, to harm others, and to be harmed," a pattern that vividly illustrates "the tension between suppressed inner desires and external constraints" (Chao, 2025, p. 1). In Chao's analysis, Mrs. Kohut emerges as a "domestic abuser who reflects women's contradictions under patriarchy" (Chao, 2025, p. 2) – a woman who has internalized oppression so thoroughly that she reproduces it on her daughter. Erika's position is painfully complex:

Erika is not only... a victim but also as a perpetrator and bystander in violent acts (Chao, 2025, p. 166)

This triple role – victim, perpetrator, and passive witness – underscores the tragic entanglement of agency and subjection. Violence becomes a distorted language through which Erika tries to speak her entrapment, yet it remains trapped within the same patriarchal circuit it seeks to disrupt.

Erin Gizewski's Deleuzian reading brings yet another metaphorical layer to the fore. She conceptualizes Erika's body as a "body without organs" – a surface of intensities that resists being captured and organized into normative, patriarchal subjectivity (Gizewski, 2019). The piano, imposed by the mother as the central instrument of discipline, functions simultaneously as a "postsignifying regime" that exceeds linguistic capture and as a "physical orientation" toward control (Gizewski, 2019, pp. 11, 16). Erika's hours of practice disfigure her body: it is trained into mechanical obedience, yet it resists through fragmentation, breakdown, and refusal to cohere into a docile whole. Gizewski goes further, suggesting that the novel's text itself becomes "music" – its rhythmical stridency and jagged repetitions mirror the disorganization of Erika's body, turning the prose into a formal enactment of corporeal and psychic resistance (Gizewski, 2019, p. 35).

Taken together, these interpretations reveal oppression as a deeply metaphorical force in Jelinek's novel. The body is disfigured not only by external violence but by the compulsive return to the maternal origin; the womb becomes both shelter and prison, both source of life and site of suffocation. Erika's self-destructive and aggressive acts do not liberate her – they reenact the original trauma of subjection. The novel refuses any clean break or utopian escape, instead forcing the reader to confront the ways in which patriarchal oppression is most effective when it is most intimate, most bodily, and most deeply internalized. Through this pathographic and regressive imagery, Jelinek exposes the family as the primary theater where domination is lived, felt, and endlessly reproduced.

The Metaphorical Cycle: Patriarchy Reproduced

One of the most uncompromising features of *Die Klavierspielerin* is its refusal to grant any genuine escape. Erika's attempts at rebellion – most visibly her affair with the young piano student Walter Klemmer – do not lead to emancipation. Instead, they quickly collapse into

a sadomasochistic relationship that mirrors and even intensifies the dynamics of control she has known all her life. The supposed break from the mother ends in a return to dependence: the violence Erika both inflicts and invites from Klemmer reenacts the same economy of domination and submission that structures her relationship with Mrs. Kohut. Rebellion, in other words, does not shatter the cycle; it turns back into it.

This circular movement is precisely what makes the novel's central metaphor so powerful. Patriarchy is not merely imposed from outside; it is reproduced from within, most effectively through those who have themselves been its victims. The Nobel Prize commentary on Jelinek captures this mechanism with stark clarity:

Women who have been oppressed, in their turn, oppress their own children (Nobel Prize commentary, 2005)

Mrs. Kohut embodies this intergenerational transmission. Subjugated by an absent patriarchal order – symbolized by the husband and father who has long been institutionalized and thus removed from the family – she becomes its most immediate and relentless enforcer. Her own humiliation and powerlessness are not overcome; they are redirected downward. The daughter becomes the object onto which the mother can finally exercise absolute authority. In this way the oppressed woman is transformed into the oppressor, and the family household is revealed as the primary site where patriarchal structures are not only endured but actively renewed.

Obedience and oppression therefore form a closed metaphorical loop. Erika is trained into obedience through infantilization, surveillance, and the promise of a forever-deferred autonomy (“someday”); that obedience, once internalized, prepares her to become the next link in the chain. The violence she later directs toward her students, toward Klemmer, and toward her own body is never truly revolutionary – it remains trapped within the same grammar of power that her mother first inscribed upon her. The family replicates the larger societal order not despite its intimacy but because of it.

Scholars have repeatedly emphasized this reproductive logic. Maria-Regina Kecht already pointed to the way mothers, structurally disempowered under patriarchy, become transmitters of the same Law of the Father they suffer from (Kecht, 1989, pp. 357–358). Chung-Jen Chao develops the argument further, showing how the mother's domestic tyranny reflects “women's contradictions under patriarchy” and how Erika's subsequent violent acts – whether self-directed or inflicted on others – arise directly from this inherited repression (Chao, 2025, pp. 1–2). Even in her most transgressive moments, Erika remains caught in the circuit that began with her mother.

Jelinek's refusal to offer any redemptive break is therefore not nihilistic but diagnostic. By closing the loop – by showing rebellion folding back into dependence – she forces the reader to confront the depth and tenacity of patriarchal reproduction. The bourgeois family is not a refuge from social power; it is one of its most efficient training grounds. Obedience, once established as psychic paralysis, prepares the ground for the next generation to become both victim and perpetrator. The cycle continues, quiet, intimate, and seemingly unbreakable. The novel ends not with liberation but with the sobering recognition that domination is most durable when it is handed down in the name of love, care, and “the future.”

Conclusion

Elfriede Jelinek's *Die Klavierspielerin* does not merely narrate a story of domination; it transforms obedience and oppression into densely layered metaphors that expose the internalization and relentless reproduction of patriarchal power. The novel achieves this through several interlocking aesthetic and conceptual strategies.

Erika Swales' reading of the text as "fierce pathography" remains foundational: the unrelenting depiction of psychic and physical breakdown is never merely clinical but functions metaphorically to lay bare the disfiguring effects of late capitalist and patriarchal society (Swales, 2000, pp. 437–438). Maria-Regina Kecht and the Irigarayan imagery she invokes offer a second crucial lens: obedience is figured as psychic paralysis, an ingestion of "ice" that freezes the daughter's blood and immobilizes her capacity for desire and movement (Kecht, 1989, p. 357). Chung-Jen Chao extends the analysis into the realm of violent displacement, showing how repression generates a destructive interplay of desires – to self-harm, to harm others, to be harmed – that arises directly from the collision between suppressed interiority and suffocating external control (Chao, 2025, pp. 1–2). Tina-Karen Pusse radicalizes the metaphorical field still further, interpreting Erika's sadomasochistic and voyeuristic acts as a compulsive "return to the womb," in which the mother remains simultaneously penetrator, desired object, hated figure, and complicit partner (Pusse, 2010, pp. 1–2). Finally, Erin Gizewski's Deleuzian perspective recasts the body itself as a "body without organs" – a site of intensive resistance against patriarchal organization that is nonetheless still ensnared within the disciplinary regime imposed by the mother (Gizewski, 2019).

Through these converging readings, the family emerges unmistakably as a primary site of domination. The bourgeois household is not a haven from social power but one of its most intimate and effective training grounds. The mother, herself shaped by an absent patriarchal order (the long-institutionalized father), becomes its most immediate enforcer. In this way Jelinek reveals how oppression is most durable when it is passed down through the closest human bond – when it is exercised "in the name of the mother."

The novel's distinctive aesthetic intensifies this critique. Its stridency, its internal contradictions, its refusal to provide consolation or narrative closure – these are not stylistic defects but deliberate formal choices that compel sustained reflection rather than easy consumption. The text resists reduction to sentiment or straightforward political message; it leaves the reader in discomfort, forced to confront the circularity of domination and the near-impossibility of breaking free from its intergenerational logic.

Ultimately, *Die Klavierspielerin* offers no utopian exit. Instead, it holds up a mirror to the mechanisms through which power perpetuates itself most effectively: not through overt violence alone, but through love that demands obedience, through care that enforces surveillance, through futures that are forever deferred. By making obedience and oppression the very substance of its metaphorical language, Jelinek forces us to recognize that the family – far from being outside history – is one of the places where patriarchal structures are most tenaciously lived, felt, and handed on. The novel ends not with resolution but with a demand for continued critical attention to these intimate cycles of subjection. In doing so, it remains one of the most unflinching literary interrogations of gendered power in contemporary writing.

References

1. Chao, C.-J. (2025). The Interplay of Female Repression and Violent Desire in Elfriede Jelinek's *The Piano Teacher*. *Conflict, Justice, Decolonization*.
2. Gizewski, E. (2019). *Cognitive Relations of a Physical Kind: Body without Organs in Elfriede Jelinek's Die Klavierspielerin*. MA Thesis, University of Illinois at Chicago.
3. Jelinek, E. (2001). *The Piano Teacher* (J. Neugroschel, Trans.). Serpent's Tail.
4. Kecht, M.-R. (1989). "In the Name of Obedience, Reason, and Fear": Mother-Daughter Relations in W. A. Mitgutsch and E. Jelinek. *The German Quarterly*, 62(3), 357–372.
5. Pusse, T.-K. (2010). "I am coming!" Returning to the Womb in Elfriede Jelinek's *Die Klavierspielerin* and Michael Haneke's Film *La Pianiste*. German Studies Association of Ireland.
6. Swales, E. (2000). Pathography as Metaphor: Elfriede Jelinek's *Die Klavierspielerin*. *The Modern Language Review*, 95(2), 437–449.
7. Nobel Prize Committee. (2005). Elfriede Jelinek: Provocation as the Breath of Life. <https://www.nobelprize.org/prizes/literature/2004/jelinek/article>
8. Fiddler, Allyson. (1994/2005). *Rewriting Reality: An Introduction to Elfriede Jelinek*. Berg.
9. Bastian, Andrea. (2003). Musically Trained Torture: Violence and Pleasure in Elfriede Jelinek's *Die Klavierspielerin*. *Rupkatha Journal*.

Déplacement Culturel et Identité Dans le Film

« *Anatomie D'une Chute* » : Une Analyse

Tessie Nazareth

Résumé

Anatomie d'une chute est un film qui a été largement apprécié par les critiques et a reçu la Palme d'or de 2023. Ce film de Justine Triet explore les thèmes de la diaspora, les dynamiques interculturelles et les complexités des relations familiales dans le contexte d'un meurtre. Le film se déroule autour de Sandra Voyter, une romancière allemande immigrée dans les régions des Alpes afin de rejoindre son mari avec son fils Daniel de dix ans et leur chien Snoop. Ce film est un témoignage des questions sociétales les plus cruciales concernant l'identité et l'appartenance culturelle. Ce film présente des dialogues bilingues et ses représentations réalistes lors d'un processus judiciaire mettant en lumière les défis rencontrés par les individus forcés de vivre dans une société étrangère à leur identité. Cet article vise à explorer la notion de justice et de genre et les rôles associés avec le genre pour un individu placé hors de son pays natal, dans une culture étrangère. Ce film nous présente une tapisserie complexe de l'identité, de la culture et des rôles de genre, invitant les spectateurs à réfléchir aux complexités de la vie moderne.

Mots-clés : identité, diaspora, genre, perception interculturelle, préjugé établi sur la culture.

L'Anatomie d'une chute est un film français acclamé par les critiques et a remporté la palme d'or de 2023. Étant la réalisatrice de ce film, Justine Triet est devenue la troisième femme à remporter la prestigieuse Palme d'or dans l'histoire du Festival de Cannes. Ce film aborde de façon nuancée les sujets de la diaspora, des interactions interculturelles et des complexités des liens familiaux, le tout dans le cadre d'un procès juridique lié au décès d'un personnage principal. Ce long-métrage se concentre sur Sandra Voyter, une écrivaine immigrée, dont la vie se désintègre suite à l'accusation du meurtre de son époux Samuel Maleski. Cette narration illustre simultanément les tensions internes dans la famille de Sandra, et met en lumière les enjeux sociétaux plus larges associés à l'identité, au sentiment d'appartenance, et à l'intersection du patrimoine culturel dans le contexte contemporain. Ce film est notable pour son dialogue bilingue et sa représentation fidèle des procédures judiciaires qui mettent l'accent sur les défis rencontrés par les individus naviguant dans les communautés multiculturelles.

Le film met en évidence la manière dont les obstacles linguistiques et les incompréhensions culturelles qui façonnent les personnages et affectent leur destin, surtout la situation migrante de Sandra rend sa quête de justice davantage complexe. Le cadre du tribunal et la justice reflètent la fondation sociétale appuyée sur le genre, les dynamiques de pouvoir et l'attente sociétale concernant le rôle des femmes dans les contextes familiaux et judiciaires. Ce film a suscité des critiques élogieuses et a déclenché des débats parmi des critiques. Ce film se déroule autour du tissage complexe de l'identité et de la culture, le rôle des genres suscitant les spectateurs à méditer sur les enjeux de la vie moderne.

L'intrigue du film

L'Anatomie d'une chute est un film bilingue décrivant l'histoire de Sandra Voyter et son mari, Samuel Maleski, qui vivent en France, dans les Alpes avec leur fils Daniel, un garçon qui devenait malvoyant après un accident et leur chien, Snoop. Au début de son film, on voit que Sandra est une romancière anglo-allemande de succès et une étudiante de l'université de Grenoble lui rend visite afin de faire une interview de Sandra. Mais, Maleski, en jouant du tambour vigoureusement, crée de la perturbation et Sandra laisse l'étudiante partir en promettant qu'elles peuvent continuer l'entretien à Grenoble. Au milieu de tous ces incidents, Daniel va se promener avec son chien Snoop. En rentrant de leur promenade, Snoop et Daniel voient le corps de Samuel sur la neige, tombé du grenier de leur chalet. Le décès de Samuel rend Sandra la première suspecte du meurtre de son mari.

Le film explore le procès judiciaire dans un pays étranger pour une femme qui devient extrêmement complexe en raison de la barrière culturelle. La relation amère que le couple partageait est explorée à travers le prisme du procès juridique, illustrant comment la nature d'une relation devient une véritable autopsie du couple selon la perception sociétale. Pendant le procès au tribunal, comme évidence, un enregistrement des arguments que le couple avait pendant plusieurs fois (enregistré en même temps avec et l'autre fois sans la permission de Sandra) est présenté. Cette évidence questionne l'intégrité de Sandra, sa fidélité, la dynamique du genre et le succès au sein de leur carrière. Samuel aussi rêve de devenir écrivain, mais il projette son échec sur sa responsabilité comme père d'un garçon partiellement aveugle. D'après les conversations enregistrées, il se sent étouffé dans son travail comme professeur, et il veut tout quitter afin de devenir écrivain. On ne voit pas un mari joyeux du succès de sa femme, mais plutôt un homme jaloux. Les conversations enregistrées de ce couple mènent à projeter une image négative de Sandra. Par instance, le procureur utilise les stéréotypes culturels comme « froid et intellectuel Allemand » face au « chaleureux et chaotique mari français ». Même si on peut bien comprendre que ce sont des clichés culturels, ces caricatures ont un impact sur le jury.

Daniel, leur fils, qui devient un spectateur du procès judiciaire, aussi devient tiraillé. Il ignore l'exact : douter de sa mère ou pas. Vers la fin du film, Daniel réalise une expérience en donnant trop d'aspirine à son chien, Snoop, pour observer le résultat. S'appuyant sur cette expérience et sur le souvenir d'une conversation avec son père, Daniel exprime ses pensées sur la mort de ce dernier au jury le lendemain. Grâce à la parole de ce petit garçon, Sandra est acquittée de toutes les allégations du meurtre de son mari. Ce drame émotionnel est en même temps capable de monter la tension ancrée autour d'une performance exceptionnelle de la protagoniste Sandra Voyter, jouée par Sandra Hüller. Sandra, étant une écrivaine accomplie allemande, est vue avec un prisme de doute le contexte du meurtre de son mari, Samuel, un écrivain moins accompli. Justine Triet ici explore les frontières du genre judiciaire basé sur le préjugé de succès à la carrière, et à l'appartenance culturelle, alors que les détails personnels de la vie déroutante du couple sont examinés, scrutés, et recadrés. Quand les médias et le système judiciaire essayent de faire l'autopsie de la relation que le couple partageait, c'est leur fils malvoyant, Daniel, qui nous pousse à penser qu'il n'est pas toujours possible de nous dépendre de nos sens afin d'avoir une vision objective du monde. Or, il est préférable de chercher les vérités émotionnelles.

Les aspects interculturels et la diaspora face à la justice

Ce film réalisé dans le cadre d'un procès juridique explore la relation et le rôle du genre d'un couple par le prisme de la société. C'est aussi une exploration du thème du diaspora minutieusement tissé dans l'histoire à travers le personnage de Sandra Voyter, une immigrante allemande. Le film examine les subtilités de son identité tout en jonglant avec les intersections des ancrages culturels, des barrières linguistiques et des perceptions sociétales des expatriés dans un cadre légal étranger. Les difficultés de Sandra à exprimer ses pensées avec des mots exacts français lors du procès judiciaire mettent en évidence le risque d'incompréhension interculturelle, surtout lorsque des mots et les expressions se perdent dans la traduction, générant les défis majeurs pour sa défense.

Ce film, en mettant en lumière comment le statut immigré d'une personne mène aux préjugés, devient un témoignage véritable des difficultés rencontrées par ceux qui se trouvent dans des situations similaires. Dans ce film, la différence culturelle n'est pas un aspect en arrière-plan, mais un outil de puissance, capable de changer le destin d'une personne. Chaque choix linguistique, rituel judiciaire ou pratique domestique est examiné pour déterminer à quel point il peut être interprété de diverses manières. Sandra, même si elle est capable de s'exprimer jusqu'à un tel point en français, elle tend à témoigner parfois en allemand ou en anglais. Pendant le procès judiciaire, Sandra perd un mot et utilise « accident » au lieu de « chute », et le procureur interprète cette erreur comme un lapsus freudien. Quand la parole de Sandra est interprétée en français au sein d'un tribunal, elle perd les nuances, laissant Sandra vulnérable. La situation de Daniel est encore précaire. Au sein de sa famille, il est demandé d'utiliser l'anglais, comme cela n'est ni la langue maternelle de son père ni de sa mère. Cela établit une zone neutre dans la famille. Toutefois, quand il interagissait avec son père, leur langue de communication était le français et avec sa mère, l'allemand ou l'anglais restaient le mode de communication. On peut voir un enfant tiré de plusieurs grammaires morales. Lors de son témoignage, on voit un garçon qui passe en une seule phrase du français avec le juge à l'allemand avec sa mère. Le conflit linguistique est une vérité unique des immigrants.

Le procès judiciaire en France et ses nuances culturelles

Le procès judiciaire en France est inquisitoire. D'abord, le juge interroge l'accusé et la réponse de l'accusé est analysée, établie sur les mots et les émotions, minutieusement. Ici, Sandra est une romancière de succès. Sa carrière et sa culture anglo-allemande présentent le trait explicatif. Cette habitude de Sandra de s'exprimer longuement et avec émotion est généralement perçue avec méfiance et interprétée comme évasive dans la culture française. Le procureur n'hésite pas à utiliser les embellissements culturels comme l'homme français chaleureux, chaotique pour présenter Samuel. Au même temps, Sandra est décrite comme l'Allemande austère, trop intellectuelle et têtue. Étant dans un tribunal français, ces stéréotypes culturels jouent un rôle négatif, en créant le préjugé contre Sandra.

L'enregistrement des conversations de ce couple, retrouvé sur une clé USB de Samuel, est présenté comme une preuve dans le tribunal. Samuel, pour donner un sens de réalité à son projet d'écrire un roman, a commencé à enregistrer ses conversations avec Sandra, qui sont ensuite utilisées comme preuve contre elle. Ces conversations sont utilisées comme une preuve contre Sandra, comme une évidence du conflit entre le couple. En vérité, ce

qu'on peut remarquer ici, dans les conversations, est le conflit culturel. Samuel désire rénover le chalet lui-même. Dans le chalet, le bureau de Samuel est encombré des manuels de bricolage – un véritable exemple de la pensée typiquement française. Pour les Français, le travail manuel est le travail de valeur morale. Pendant un argument, Samuel dit : « faire comme il faut », dans le contexte de la rénovation du chalet. Finalement, Sandra le trouve irrationnel. Sandra, une femme de pragmatisme expatriée, a une contradiction à propos de la rénovation. Elle exclame : « On peut embaucher quelqu'un. » La dispute est en deux langues : le français et l'allemand. On y entend les insultes en français, et le sarcasme en allemand. Finalement, l'enregistrement soumis au tribunal ne transcrit qu'en français, rendant le ton et la langue vagues et obscurs.

Le système judiciaire représenté dans le film est une réflexion des attitudes sociétales envers le mariage interculturel et le genre. Tandis que la vie personnelle de Sandra est examinée au tribunal, le film interroge l'évolution du système de mariage : aujourd'hui, on est témoin des mariages éloignés des racines traditionnelles et religieuses, à mesure que la société transforme et accepte diverses configurations familiales. Toutefois, ce film dévoile les complexités des relations modernes, remet en question l'équité au sein des attentes de genre rigides, associées aux connexions humaines dynamiques et fréquemment chaotiques. Ce film est une invitation aux spectateurs à réfléchir aux subtilités de l'affection, de la fidélité et de la sincérité au milieu des partenaires conjugaux. Tout au long de ce film, Sandra lutte contre les jugements externes concernant son intégrité, intensifiés par la démarche légale suite à la mort de son mari. C'est un commentaire sur la réflexion sur la misogynie persistante dans les sociétés modernes.

L'expérience de Sandra en tant qu'immigrante confrontée aux procédures judiciaires devant une cour de justice est significative

L'expérience de Sandra en tant qu'écrivaine allemande vivant en France influence profondément sa perception de la justice dans le film. Elle n'arrive pas à faire confiance à un système légal qui lui présente un sentiment d'altérité et de vulnérabilité. Elle est consciente que son identité linguistiquement étrangère a des effets culturels et sociaux et elle serait jugée selon des préjugés et des normes qui ne sont pas les siens. Sandra s'aperçoit que le tribunal français ne se limite pas à la vérité, mais englobe la performance et la perception. Sa maîtrise partielle du français et son statut d'immigrante la mettent sous le microscope des interprétations d'autres, teintées de suspicion ou par des stéréotypes de genre et culturels préexistants. Tout au long du procès, Sandra est constamment rappelée par son avocat et le processus judiciaire que le tribunal ne cherche pas une vérité objective, mais plutôt un récit convaincant. Elle est consciente de la faille du système de la justice et de sa tendance à suspecter et vilipender l'accusé de statut étranger, accentuée par le statut indépendant et réussi. Elle trouve que le processus légal n'est pas une recherche de la vérité mais plutôt une bataille où son identité et sa crédibilité sont perpétuellement menacées. Sandra comprend qu'il n'y a aucune justice qui est universelle. Cependant, c'est un concept contingent susceptible aux préjugés, inévitablement entrelacé avec des questions du genre, des différences culturelles et les biais tant des fonctionnaires du système judiciaire que du grand public.

Conclusion

Le parcours diasporique de Sandra, marqué par le sentiment de déplacement et d'altérité, l'amène donc à aborder la justice comme un processus intrinsèquement défectueux, façonné par la narration et les préconceptions. Elle reconnaît que la justice est inégale pour ce qui existe en marge de la culture dominante. Quand le film se termine, on ne parvient pas à résoudre l'énigme du décès de Samuel. Mais, ce film met en évidence les perspectives culturelles (française-anglo-allemande), juridique, parentale, et sur le genre, générant une réalité distincte. La diaspora dans ce film n'est pas le manque et la nostalgie d'un pays natal, mais une condition constante d'être mal traduit.

Références

1. <https://www.cineaste.com/spring2024/anatomy-of-a-fall>
2. <https://www.highonfilms.com/how-anatomy-of-a-fall-captures-the-difficulty-of-representing-reality/>
3. <https://www.newyorker.com/magazine/the-current-cinema/10/16/anatomy-of-a-fall-movie-review>
4. <https://cultmtl.com/2023/11/justine-triet-on-her-film-anatomy-of-a-fall-a-courtroom-drama-thriller-treatise-on-marriage/>
5. <https://www.wamc.org/arts-culture/2024-06-11/anatomy-of-a-fall-takes-a-new-narrative-approach-to-the-movie-murder-mystery-genre>
6. <https://newsletter.oscars.org/news/post/justine-triet-anatomy-of-a-fall-interview>