Vol. IX Issue 2
(January-June 2026)

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 : caraivetifrnbhu@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.

Vol. IX Issue 2 January-June 2026

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. E-mail: deepan@ignou.ac.in, (M) +91-9871435641
- **Dr. Amalendu Chakraborty,** Department of French, Assam Central University, Silchar-788011, Assam, India. E-mail: ac1259@gmail.com, (M) +91-9435231742

Editorial Board

- **Prof. Nalini J. Thampi,** Department of French, School of Humanities, Pondicherry University, Puducherry-605014, India. E-mail: drnalinijthampi@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: aklal61@gmail.com, (M) +91-9452903269
- **Prof. Nilanjan Chakrabarty,** Centre for Modern European Languages, Literatures and Culture Studies, Bhasha-Bhavana, Visva- Bharati University, Santiniktan-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: sushantjnu@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. Email: 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. Nidhi Raisinghani,** Department of European Languages, Literature and Culture Studies, University of Rajasthan, Jaipur, 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

- **Ms. Aarti,** Centre for French and Francophone Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067, India.
- **Mr. Akshat Sharma,** Department of Journalism and Mass Communication, Faculty of Arts, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Dr. Amita,** Department of Journalism and Mass Communication, Central University of Haryana, Mahendragarh-123031, India.
- **Dr. Bhawani Singh Sankhala,** Centre for French and Francophone Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi-110067, India.
- **Dr. Bratish Sarkar,** Amity School of Languages, Amity University, Lucknow-226028, India.
- **Dr. Chandan Vishwas,** School of Social Sciences and Humanities, VIT-AP University, Amravati-522537, India.
- **Dr. Deepika Mehta,** School of Foreign Languages, Indira Gandhi National Open University, New Delhi-110068, India.
- **Dr. Deepika Pant,** Department of English, Kumaun University, Nainital-263001, India.
- **Dr. Dharmendra Kumar Singh,** Department of French Studies, The English and Foreign Language University, Shillong Campus, Shilong-793022, India.
- **Mr. Eswar N,** Department of French, Pondicherry University, Puducherry-605014, India.
- **Mr. Gevin Raj Antoine,** Department of French, Pondicherry University, Puducherry-605014, India.
- **Dr. Irene Silveira Almeida,** Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Ms. Kamanjali Singh**, Department of English, The English and Foreign Language University, Shillong Campus, Shilong-793022, India.
- **Ms. Mathalaimani T.M.S,** Department of French, University of Madurai Kamaraj, Madurai-625021, India.
- **Dr. Meena C. Debashish,** Department of Phonetics & Spoken English, School of Language Sciences, The English and Foreign Languages University, Hyderabad-500007, India.
- **Dr. Murad Khan,** Department of Foreign Languages, Faculty of International Studies, Aligarh Muslim University, Aligarh-202002, India.
- **Dr. Natasha Maria Gomes,** Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi

Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.

- **Ms. Rachna Mahbubani,** Department of French and Francophone Studies, The English and Foreign Languages University, Hyderabad-500007, India.
- **Dr. Rajesh Bharvad,** Department of English, Shri Govind Guru University, Godhra-389001, India.
- **Dr. Rajesh Verma,** Department of English and Modern European Languages, University of Allahabad, Prayagraj-211002., India.
- **Mr. Randhir Kumar Gautam,** Vishwaneedam Center for Asian Blossoming, Chennai-6000020, India.
- **Ms. Risa Quintina Cabral,** Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Mr. Rohan Kumar Jha,** School of Social Sciences and Humanities, VIT-AP University**,** Amravati-522537, India.
- **Dr. Rosette Daddapuri,** Department of French, Karnataka Arts College, Dharwad-580001, 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. Sharad Dhar Sharma,** Centre for the Study of Social Inclusion, Faculty of Social Sciences, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.
- **Ms. Shusha Oliveira,** Discipline of French and Francophone Studies, Shenoi Goembab School of Languages & Literature Goa University, Goa-403206, India.
- **Dr. Smita,** School of Languages and Literature/Humanities, Nalanda University, Rajgir-803116, Bihar, India.
- **Ms. Stuti Bhagat,** Centre for Linguistics, School of Language, Literature and Cultural Studies, Jawaharlal Nehru University, New Delhi., New Delhi-110067, India.
- **Mr. Susheel Kumar Gupta,** Centre for the Study of Social Inclusion, Faculty of Social Sciences, Banaras Hindu University, Varanasi-221005, India.

TABLE DES MATIÈRES

1. Cinematic Testimonies of Caste: Intergenerational Trauma and Dalit Assertion in Select Contemporary Indian Films 11

   – *Rajesh Verma & Shiban Ur Rahman*

2. Postcards from Paradise: Representations of Goa in Contemporary Indian Cinema 18

   – *Amita & Akshat Sharma*

3. Des couilles patriarcales aux clitos divines : la redéfinition de la force féminine dans le cinéma de banlieue 29

   – *Vishwa Pal Bhargava*

4. Vibrant Matter, Entanglement and Ecological Embodiments in Shubhangi Swarup's *Latitudes of Longing* 43

   – *Rajesh Bharvad*

5. Carpe Diem comme outil de persuasion : La négligence de l'intellect féminin chez le « Prince des Poètes », Pierre de Ronsard 50

   – *Sawan Kumar Singh*

6. Indigenous people in Latin America: social progress, persistent inequalities, and contemporary resurgence 57

   – *Murad Ahamad Khan*

7. Why Art Matters: Revisiting Shri Aurobindo's *The National Value of Art* 69

   – *Deepika Pant*

8. AI Integration in Language Education: Efficiency Gains and Pedagogical Shifts in context of French and other foreign languages in CBSE's Delhi-NCR schools 76

   – *Deepika Mehta*

9. Entre silence et désir : Les personnages masculins et féminins et complexité conjugale dans les récits de Jibanananda Das 82

   – *Bratish Sarkar*

10. La machine à briser les hommes : Violence politique, fanatisme et traumatismes de Louis-Ferdinand Céline à Yasmina Khadra face aux guerres d'aujourd'hui 92

    – *Sandeep Kumar Pandey*

11. Porter le pouvoir : analyse sémiotique comparative de Jeanne d'Arc et La reine Chennamma de Kittur 96

    – *Rosette Daddapuri*

12. Stylistic Mobilities and Translation Shifts: Toward a Bhojpuri – English Comparative Framework 108

– *Smita*

13. Archétypes de l'enfant au-delà du seuil : mort et transformation dans *Le Petit Prince et Nachikéta* 121

– *Dharmendra Kumar Singh & Kamanjali Singh*

14. Entre appropriation et appréciation : hybridité culturelle dans *Pondichéry – Chandernagore : Journal d'un voyage* de Georges Luneau 131

– *Shusha Oliveira & Irene Silveira Almeida*

15. Voix des marges : langue, mémoire et résistance dans Laal Pasina d'Abhimanyu Annath Une perspective de l'hybridité, du « tiers-espace » et de la mémoire 140

– *Bhawani Singh Sankhala*

16. Iconicité dans la Terminologie du Handicap: Perspective Comparative en Langue des Signes Indienne et Langue des Signes Française 152

– *Risa Quintina Cabral & Natasha Maria Gomes*

17. The Indian Model of Environmental Sustainability and Inclusive Development 164

– *Sharad Dhar Sharma & Susheel Kumar Gupta*

18. Transcorporéité et éco-phénoménologie dans *À l'état sauvage* de Robert Lalonde 175

– *Chandan Vishwas & Rohan Kumar Jha*

19. Towards New Swaraj, Saharaj, and Sahadyaya of Science, Culture, And The World: Walking and Meditating With J.P.S. Uberoi and Jay Prakash Naryan 183

– *Ananta Kumar Giri & Randhir Kumar Gautam*

20. L'infidélité comme moyen de transgression dans *Infidèles* d'Abdellah Taïa : entre l'exil intérieur et extérieur 194

– *Gevin Raj Antoine*

21. Comparative Study of Financial Reporting Translation under IFRS and Ind AS: French and Indian Statement of Financial Position Terminology Practices 203

– *Aarti*

22. Figurations du Bar Dans *la Promesse de Sa Phall'excellence* de Max Lobe : De La Colonialité Vers La Libération 215

– *Eswar N*

23. Between borrowing and retention: contact-induced changes in the West Bengal variety of Kurukh 227

– *Stuti Bhagat*

24. Animaux anthropomorphes, critique subtile: l'art de la satire chez Jean de la Fontaine 235

– *Mathalaimani T.M.S*

25. Utiliser l'IA générative pour mettre en pratique la pédagogie différenciée en classe de FLE 241

– *Rachna Mahbubani*

26. The Textual Function of Tonicity in Spoken Indian English: Information Structure, Contextual Recoverability, and Rightmost Prominence 254

– *Meena C. Debashish*

Cinematic Testimonies of Caste: Intergenerational Trauma and Dalit Assertion in Select Contemporary Indian Films

Rajesh Verma & Shiban Ur Rahman

Abstract

This paper analyzes how modern Indian films portray intergenerational caste trauma in three films: Jai Bhim (2021), Fandry (2013), and Asuran (2019). Drawing on cultural trauma studies, Dalit-decolonial aesthetics, and audience reception theory, the paper examines the role of caste as a hereditary organization of affect and spatial violence. Such films are not just stories of suffering but film accounts of survivorship, honor, and struggle. The paper uses works of Sharan Kumar Limbale, Arjun Dangle, B. R. Ambedkar, Jeffrey C. Alexander, and Bell Hooks to argue that Dalit films convert trauma into mass pedagogy, an act of seeing and remembering that requires ethical spectatorship. These are the films that redefine the Indian modernity by revealing the continued existence of caste in the daily and stating an aesthetic of liberation based on Dalit epistemologies. This paper situates Dalit cinema within the contexts of cultural trauma, psychohistorical transmission, and Dalit-decolonial aesthetics (Alexander, Loewenberg, and Dangle; Ambedkar). It also uses the theory of audience reception (Hall, hooks, Staiger) to question the spectatorship and moral distance and uses the encoding/decoding model, a model based on the British cultural studies, but not the view of spectatorship that is film-specific, to explain the importance of ideological positioning in constructing the viewer meaning.

Keywords: Dalit aesthetics; visual politics; caste trauma; cinematic representation; Ambedkarite thought; spectatorship; intergenerational memory.

Introduction: Caste, Memory, and Transmission of Trauma

The Indian caste system, which is one of the oldest social hierarchies in the history of humanity, still influences the moral and cultural situation in the country. Though the postcolonial and colonial discourses tend to create a history of caste as a by-product of the past, Dalit experience shows that caste is a dynamic and breathing system of social domination. It is both material and psychological violence that is spread intergenerationally by the exclusion mechanisms, labour, and shame. As it is rightly said by M. N. Srinivas that "caste as a system marked by hierarchy, hereditary occupation, endogamy, and social restrictions" (Srinivas 3). Similarly, G. S. Ghurye identifies key features of caste including "segmental division of society, hierarchy, civil and religious disabilities and privileges, lack of unrestricted choice of occupation, restrictions on food and social intercourse, and endogamy" (Ghurye 15–25).

Caste trauma is not a condition but rather a repetition of ordeal that became unconscious in the social life of India, and the most ubiquitous cultural practice in contemporary India,

are presented through the cinema, that provides an important site for studying how caste is recalled, portrayed, and challenged. Previous popular cinematic culture eliminated Dalit existence, or rather made it a moral spectacle. But in the last 30 years cinema has seen a substantial increase in the rise of Dalit and anti-caste filmmakers, which is a defining moment for both the films rational consciousness, social awareness, and also rebuilding the language of cinema to express Dalit subjectivity and collective voice. For this purpose directors like Nagraj Manjule, Pa. Ranjith, Mari Selvaraj, and T. J. Gnanavel raised their hand, and this research paper explores their cinema Jai Bhim, Fandry, and Asuran to understand how they express intergenerational trauma and make new expressions of filmic resistance.

A strict analysis of the depiction of caste in Indian cinema reveals the complex interplay of visibility, erasure, ideology and resistance. Early analyses of mainstream Hindi film have suggested that though caste has a structural salience in Indian society, it is regularly accomplished by making it disappear or disappear within the larger theme of class and village backwardness. M. Madhava Prasad argues that historically popular Hindi films create social conflict in such a way that they naturalize the hierarchy without referring to caste and thus maintain ideological continuity with the dominant social structures (Prasad 75). Similarly, M. K. Raghavendra points out that it is often coded indirectly, with regional, occupational or symbolic identification instead of stated openly, and that in this way, cinema can propagate socially progressive messages and yet preserve hierarchies (Raghavendra 112). The features of castes that Ghurye describes segmentation, hierarchy, endogamy and occupational restriction are important analytical instruments to assess the manner in which social stratification has been depicted in films (Ghurye 1525). These sociological foundations have supported the film scholarship that understands the process of reading the cinematic narrative as cultural texts as a part of the caste ideology matrix.

In the development of Dalit-based narratives Anupama Rao holds that caste humiliation and embodied exclusion are fundamental means of examining the modern Dalit subjectivity, which is a framework that is being utilized more and more in cinema studies (Rao 189). Sharmila Rege discusses the topicality of Dalit feminist standpoint theory when examining cultural production and believes that marginalized voices should be placed at the center of interpretive theories (Rege 45). These views critique the criticism of the previous criticism as of diffusing structural caste violence in narrative and visual shape.

Giving even a further example of how Indian cinema forms social identities, Rachel Dwyer states that the caste hierarchies are replicated even when the storyline does not mention the caste, by the visual codes: costume, spatial structure, language, ritual representations (Dwyer 134). Historians of regional cinema, especially of Tamil and Marathi films, note a significant change over the past few decades to more explicit versions of caste politics, Ambedkarite philosophy, and anti-caste activism. Such body of work is an indication of a shift towards the symbolic containment towards the expressive political ajenda.

Together, the existing studies show that cinema acts as a place of reproduction of caste and as a form of challenge at the same time. However, their are still loopholes in the systematic examination of the manner in which the present cinematic texts communicate caste identity, aesthetics and political discourses in various regions and genres. The paper is based on the existing sociological theory and cinema studies to further question the issue of caste in cinema.

The cultural trauma theory (Alexander), psychohistorical transmission (Loewenberg), and Dalitdecolonial aesthetics (Limbale, Dangle, Ambedkar) are applied in this study. Spectatorship and moral distance can be interrogated using the theory of audience reception (Hall, hooks, Staiger). Dalit cinema does not just record the caste violence; it takes back the cinematic gaze as a means of retribution and self-representation.

The Literature Review: Representation of the Castes and Cultural Trauma

Dalit experience has been marginalized in Indian cinema. The initial films, like Achhut Kanya (1936), dealt with caste but reinforced social hierarchies by resolving moral issues. The 1950s and 1960s nationalist cinema depicted a caste-less India and physically eliminated Dalit communities (Chakravarty 45). The trend of parallel cinema in the 1970s prefigured social realism but interpreted Dalit suffering through upper-caste moral principles. Ankur (1974) by Shyam Benegal and Aakrosh (1980) by Govind Nihalani were about injustice, but with a Savarna conscience at the center of the screen.

In the 1990s and 2000s, counter-cinema emerged, and Dalit filmmakers mounted epistemic resistance. Fandry (2013) and Sairat (2016) by Manjule, Kaala (2018) by Ranjith, and Pariyerum Perumal (2018) by Selvaraj, pre-empted Dalit aesthetics and community experience. Dalit cinema challenges Brahmanical visuality and reclaims representational agency, foregrounding marginalized perspectives.. According to Alexander, trauma is a collective identity formed by collective misery, whereas the psychohistorical model of Loewenberg describes the continuation of trauma through memory and narratives.

Theoretical Framework: Dalit Decolonial Aesthetics and the Everyday

In the Aesthetic of Dalit Literature, Limbale dismisses the ideas of the beautification of art. Dalit aesthetics is based on experience, morality, and revolt. It gives precedence to truth and beauty, survival and sublimity. This aesthetic system leaves behind both the Brahmanical and Western paradigms. Whereas Western realism aims at empathy, Dalit aesthetics requires disruption and political acknowledgment. This idea of Limbale also echoes in Ambedkar's cultural humanism. Ethical art emancipates. This rule should be passed on to Dalit filmmakers: the film should reveal, not embellish. Their films should focus on the earth, sweat, and mass labour and should be treated as a divine writings of the oppressed.

Methodology

This study employs qualitative textual and visual analysis of *Jai Bhim*, *Fandry*, and *Asuran*. It examines narrative structure, mise-en-scène, dialogue, and cinematography to analyze how each film represents intergenerational trauma. The analysis is informed by an interdisciplinary framework drawing on film theory, trauma studies, and Dalit scholarship

Film Essays: Trauma, Assertion, and the Politics of Stardom

1. Jai Bhim The Carceral Archive and the Optics of Testimony

Jai Bhim is not only a legal play but a kind of forensic excavation of an Indian state as a place of tribal violence. The film's strength lies in its careful construction of a carceral aesthetics.

The police station and prison are not only the settings but the real sense of the caste society logic, structure with in the tribal place where the Dalit bodies become disposable. The opening sequence is a cinematic masterpiece in visual narrative: Rajakannu and his tribal compadres are literally pinned against the windows and put into cages as animals. It is a mise-en-scene that surpasses what could be called, by scholar Usha Ramanathan, the routine existence of the state, in which procedural violence is the order of the day.

The trauma is intergenerational, not because of flashbacks, but because of its inexorable present. Sengeni's search is an epistemic act of resistance against the state as she tries to forget her husband. Every time she corrects the lawyer on the number of stars of the Indian flag, it is a moment of Dalit assertion; she recaptures a national symbol by which she is being systematically disenfranchised. Her stare, which was oftentimes steady and unwavering in the presence of patronizing or antagonistic state officials, is what Bell Hooks would refer to as an oppositional gaze. She is not a passive victim but an active testifier, as even her body becomes an archive of resistance.

Suriya is a multilaterally strategic intervention in terms of his casting. Based on M. Madhava Prasad's discussion of Tamil star politics, the mass appeal of Suriya as a good guy is used as a pedagogical tool. His star text, which appears to lead a mainstream, caste-blind audience through the labyrinth of legal and social savagery, is used in the film. Nevertheless, the film deliberately subverts the savior motif. The emotional and moral heart of the film is Sengeni, and Chandru's legal skills are important. The strongest shots are neither of Chandru's courtroom oration, but of close-ups of Sengeni's face, pain-lined but with a sullen determination that signifies a break with the silent martyrdom of past generations.

2. Fandry: The Incorporated Topography of Shame and the Film Crisis

Fandry by Nagraj Manjule is a burning phenomenological work on caste, tracing its reasons into the adolescent body and the social geography of a village. Tropes of a coming-of-age story are exploited forcefully in the film to show how caste boundaries violently reinforce desires and identity. Jabya does not merely have an infatuation with Sharmila; it is a caste transgression, a crime against caste, which the film scrupulously records the social machinery at work to put an end to it.

Intergenerational trauma develops in a juxtaposition of embodiment. The Fandry (pig-catcher), the father of Jabya, symbolizes that generation with an apathetic attitude towards their own polluting labour. His physical appearance, usually covered in dirt, and his constantly bent posture are a walking symbol of the physical inscription of caste. One of the most forceful scenes in the film is when Jabya is compelled to accompany his father on a hunt for a pig through the village streets. This scene is not a humiliation sequence but a ritual of passing on; the son is brutally inducted into the social identity of the family. This visceral shame is thrust into the viewer by the handheld camera, jostling and chaotic, denying him or her any aesthetic distance.

The directorial gaze of Manjule is a counter-visuality of the Dalits. He shoots the village not as a nostalgic romance but through the dispassionate eye of a documentarian. The caste spaces on top – the school, the temple, the girl's house – are enclosed, limited by walls. The fact that Jabya looks through fences and windows is symbolic of his social status; he always looks in, never once fitting in.

The scene is one of pure cinematic burst in the film. It is not just an act of anger when Jabya finally throws a stone at the camera, breaking the fourth wall. It is the breaking of a film grammar. It disrupts the passive contract of spectatorship and directly involves the viewer, who may belong to any caste in this system of humiliation. This stone is the weight of generations of repressed anger, and Manjule throws it not only at his oppressors on screen, but even at the optics of the Indian cinema, which has so long looked the other way.

Asuran: Agrarian Rage and the Subaltern Body in Motion

3: Vetrimaaran, in his Asuran, finds caste violence in the primordial struggle of land and positions it as a historical and material struggle of existence and self-respect. The use of the narrative structure itself in this film is intergenerational, as it shifts between the past (the youth of the father Sivasamy) and the present (the anger the son Chidambaram feels), visually arguing that the trauma of losing one's home is a cyclical process.

The film's aesthetic is down-to-earths brutalism. The palette is filled with the dry, cracked earth, which connects the Dalit protagonists both literally and metaphorically to the soil they are prohibited from possessing. Vetrimaaran and cinematographer Velraj adopt hectic and sometimes chaotic handheld camerawork and quick-cut editing in the action scenes of violence. This is not the glossy violence of Hollywood; it is sloppy, desperate, and gut-wrenching. It is the aesthetics of survival, as Limbale describes it: not beautiful, yet true.

The film's power depends on Dhanush. The ability of his star persona to create subalternity as a raw, physical body that feels real is constructed through caste-ambiguous legibility. His body in the film is a place of trauma and resistance. His body is kinetic, a ship of explosive anger, as the young Sivasamy. Like the elder Sivasamy, it is a mutilated record of past engagements, and its movements are fatigued, yet its eyes are full of predatory menace. Such duality precisely presents the main opposition between the hard-earned, practical wisdom of the father and the uncontrolled rage of the son, both legitimate reactions to the same intergenerational oppression.

The analysis of caste and property relations is the film's deepest analytical point. The Vettaiyan family's aspiration to own the land of the main character is not a question of greed; it is a question of preserving the caste order, in which Dalits are left without land as the working poor. The final gesture of Sivasamy, in his excavation of the ground to recover the remains of his forebears and, with them, the evidence of his assertion, is a potent symbol. It implies that the only way to be realistically liberated is to escape the past, but to excavate it, no matter how unpleasant the experience, and find the place where one belongs in it. The land, which is a place of trauma, is therefore converted into a place of witnessing and bearing witness to as well.

The Spectatorship, The Space Politics, and The Mute Spectator

Dalit cinema prefigures trauma, but its consumption raises questions about spectators. Urban elite audiences tend to be in a position of safe moral distance, in which trauma itself becomes spectacle. This proscenium effect makes them silent observers – placed to feel rather than to act.

The encoding/decoding model proposed by Stuart Hall was not created as a part of the film spectatorship theory but instead as a part of the British cultural studies; that is why the model can be used to explain the asymmetry between the encoding and the decoding of the counter-hegemonic messages by the filmmakers and the viewers, respectively.

The political economy of reception highlights how industrial and social forces shape audience interpretation. Dalit-decolonial spectatorship breaks this distance, which requires ethical witnessing.

Spectatorship, Political Economy and Redistribution of the Sensible

As Janet Staiger argues, industrial and social forces significantly shape modes of reception and interpretation (Staiger). The Dalit trauma is turned into empathy that can be consumed without responsibility on streaming platforms.

Ranciere's distribution of the sensible describes how Brahmanical modernity establishes visibility. Dalit cinema reallocates its sanity in the sense that it prefigures bodies and geographies that are being marginalized, as well as their daily life practices that are caste coded. But Limbale on the other hand beliefs in the aesthetic of experience, morality, and revolt as he strongly denies beautified suffering and passive spectatorship.

Dalit cinema disrupts the mainstream spectatorial practices by making the viewers an ethically engaged witness.

Conclusion

Dalit cinema serves as an aesthetics of revolt, a political pedagogy, and a counter-archive. Jai Bhim, Fandry, and Asuran take the personal pain and convert it into a group memory, and this creates cultural trauma based on Dalit epistemologies. These films break down the comfort zones of spectatorship through Brechtian estrangement, Rancierean aesthetics, and Dalit-decolonial ethics to reveal the processes that legitimize caste.

The reshaping of stars such as Suriya, Dhanush, and Manjule is a way of taking the politics of representation into mass culture without necessarily losing any radical meaning. The dalit cinema addresses the colonial-Brahmanical visual government, substituting it with an ethics of witnessing. Through non-closure, these films remind the viewer that caste is not a past traumatized wound but a living regime of control – and that it is through the means of cinema, repossessed by the oppressed, that liberation is achieved.

Works Cited

1. Alexander, Jeffrey C. *Cultural Trauma and Collective Identity*. University of California Press, 2004.

2. Ambedkar, B. R. *Annihilation of Caste*. Navayana, 2014.

3. Chakravarty, Sumita S. *National Identity in Indian Popular Cinema, 1947–1987*. University of Texas Press, 1993.

4. Dangle, Arjun, editor. *Poisoned Bread: Translations from Modern Marathi Dalit Literature*. Orient Blackswan, 1992.

5. Dwyer, Rachel. *Bollywood's India: Hindi Cinema as a Guide to Contemporary India*. Reaktion Books, 2014.

6. Ghurye, G. S. *Caste and Race in India*. Popular Prakashan, 1969.

7. Hall, Stuart. "Encoding/Decoding." *Culture, Media, Language*, edited by Stuart Hall et al., Routledge, 1980, pp. 128–38.

8. Hooks, Bell. *Black Looks: Race and Representation*. South End Press, 1992.

9. Limbale, Sharan Kumar. *Towards an Aesthetic of Dalit Literature: History, Controversies, and Considerations*. Translated by Alok Mukherjee, Orient Blackswan, 2004.

10. Prasad, M. Madhava. *Ideology of the Hindi Film: A Historical Construction*. Oxford University Press, 1998.

11. Raghavendra, M. K. *Seduced by the Familiar: Narration and Meaning in Indian Popular Cinema*. Oxford University Press, 2008.

12. Rancière, Jacques. *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*. Translated by Gabriel Rockhill, Continuum, 2004.

13. Rao, Anupama. *The Caste Question: Dalits and the Politics of Modern India*. University of California Press, 2009.

14. Rege, Sharmila. *Writing Caste/Writing Gender: Narrating Dalit Women's Testimonios*. Zubaan, 2006.

15. Srinivas, M. N. *Caste in Modern India and Other Essays*. Asia Publishing House, 1962.

16. Staiger, Janet. *Perverse Spectators: The Practices of Film Reception*. New York University Press, 2000.

Postcards from Paradise: Representations of Goa in Contemporary Indian Cinema

Amita & Akshat Sharma

Abstract

Indian cinema has often depicted Goa, a former Portuguese colony renowned for its beaches, culture, and layered history, as an exotic paradise. Filmmakers have used the state as a setting for themes of emancipation, escape, and alternative lifestyles as Goa's cinematic portrayals have changed throughout time. Using content analysis, this study looks at how Goa's cultural imagination is shaped by 21st-century movies such ***Dear Zindagi*** (2016), ***Finding Fanny*** (2014), and ***Dil Chahta Hai*** (2001), especially in regard to the state's tourism sector. Through character interactions and conversation analysis, the study reveals how the tourist gaze either romanticizes or obscures Goan identity. The methodology involves a comparative approach to evaluate how different films portray the tension between the lives of actual Goan residents and the stereotyped representations that cater to an external audience. Furthermore, the paper addresses how Goa's cultural identity has been commercialized, focusing on the critical reception of films and their broader socio-political implications. Through a balanced comparison of both mainstream and independent films, this study delves into how Goan characters are constructed, often as tourists themselves, while critiquing the films' limited engagement with local Goan culture.

Keywords: Goa, Indian Cinema, Tourism, Cultural Representation, Escapism, Stereotyping.

Introduction

Indian cinema has always been enthralled with Goa, which is often portrayed as a picturesque paradise where the state's distinct Portuguese-influenced past converges with its Indian identity. Its sunny beaches and colorful festivals provide a seductive backdrop for stories of liberation, escape, and discovery. These movie portrayals, however, are often shallow and give a touristfocused perspective of the state rather than a true picture of Goan culture.

In several films, Goa has evolved into a representation of both a physical location and a psychological and cultural haven. Since India's economy was liberalized in the 1990s, this paper uses content analysis to look at how language, character interactions, and plotlines in films have depicted Goa. The transformation of Goa from a colonial placing to a present day paradise that appeals to urban audiences seeking out a way out in their each day worries is meditated in movies like ***Dil Chahta Hai*** (2001) and ***Dear Zindagi*** (2016). With filmmakers often fusing its natural beauty with tales of self-discovery, romance, and personal liberation, this transformation is in line with Goa's growing reputation as a tourist attraction.

This paper's approach comprises a comparative analysis of films to identify significant variations in the representation of Goa in different genres. While earlier depictions often focused on Goa's colonial past, recent films tend to emphasize its appeal to outsiders, both

Indian and foreign tourists. A critical issue examined is the distinction between the "tourist gaze," as defined by Urry (1990), and the lived experiences of Goans. While the tourist gaze in cinema glorifies the picturesque and hedonistic aspects of Goa, it marginalizes local voices and cultural nuances. Furthermore, films tend to reduce Goan characters to stereotypical figures – like the carefree Goan fisherman or the Catholic devotee – rather than offering a deeper exploration of Goan culture.

The paper also seeks to address how characters in these films are often portrayed as tourists themselves, even when the story centers around Goan residents. In ***Finding Fanny*** (2014), for example, the main characters are either visitors or temporary residents who engage with Goa as outsiders. This raises questions about how Indian cinema has continuously commercialized Goa, with minimal regard for its local culture and real-life complexities. Moreover, the paper looks at how these films were critically received and explores their impact on the popular imagination of Goa, reflecting larger socio-political shifts in the portrayal of Indian states within cinema.

This analysis aims to bridge the gap between the tourist-driven narrative and a more nuanced portrayal of Goan society. By comparing the representation of Goan characters in mainstream versus independent films, the study uncovers the underlying patterns that perpetuate Goa's identity as a cinematic paradise while also exploring the potential for more authentic and respectful portrayals of its people and culture.

Aims, and Objectives

The main aim of this research is to examine the portrayal of Goa in contemporary Indian cinema and to explore how it has been constructed as a site of escapism and commodified cultural space. The specific objectives are:

1. Analyzing how the tourist gaze influences cinematic representations of Goa through key dialogues and character interactions.
2. Investigating the comparison between local Goans and tourists, particularly how Goa is used as a backdrop for personal liberation, healing, and discovery in films.
3. Understanding how cultural stereotyping and cinematic techniques shape narratives about Goan identity and its commodification in mainstream media.

This study aims to deepen our understanding of how regional spaces like Goa are constructed through cinematic narratives, exploring their commodification and the implications for Goan identity.

Representations of Goa in Early Indian Cinema

In the early stages of Indian cinema, Goa was rarely the central focus, but when it did appear, its representation was steeped in the unique cultural legacy of Portuguese colonialism. Goa's cinematic depiction heavily relied on its exotic appeal, portrayed through visual elements such as European architecture, Catholic traditions, and the contrast between Western and Indian lifestyles. These depictions often included surface-level treatment of Goan culture, with dialogues that emphasized the "foreignness" of Goa within India. For instance, in Amchem

Noxib (1963), dialogues highlight the tensions between traditional Konkani customs and the remnants of colonial rule, showcasing a nuanced yet sometimes stereotyped portrayal of Goan life.

Early representations typically leaned toward creating a visual spectacle, with Goa's churches, festivals, and beaches serving as exotic backdrops, while characters often voiced exaggerated dialogues about Goa's relaxed, carefree culture. However, these films often failed to provide a genuine reflection of Goan society, with local characters typically represented as marginal figures in their own land. For instance, Goans were depicted as either carefree "fishermen" or "party-goers" in scenes that catered more to the tourist gaze than to any real cultural depth. This portrayal overlooked the economic and social challenges faced by locals under Portuguese rule, reducing the complex Goan identity to a consumable image for Indian audiences.

Cinematic Goa in the Post-Liberalization Era

Goa's representation in Indian cinema saw substantial changes in 1991 when the Indian economy was liberalized. As Indian culture shifted toward consumerism and globalization, Goa's cinematic role became increasingly marketed and international. Goa became a symbol of youth, freedom, and urban escape in ***Dil Chahta Hai*** (2001), a turning point in this transformation. Goa is portrayed as a place where young urban professionals may escape the stresses of contemporary life via conversation and character interactions. For example, in one of the movie's most famous lines, a character says, "Goa is our escape from everything," highlighting the idea of escape that has come to be associated with the cinematic representation of the state of Goa.

The representation of Goa as a tourist playground is further cemented by movies like Go Goa Gone (2013) and ***Finding Fanny*** (2014), which often highlight the tourist gaze via comedy and absurdity. In these films, Goa is portrayed via speech and settings that present it as a destination for adventure and novelty, where urban tourists find a Goa that is almost consumable. For instance, the protagonists in Go Goa Gone consider Goa as a hedonistic paradise and regularly proclaim their thirst for thrills and excitement. Goa's local culture is often marginalized in this portrayal, which serves to further the state's commercialization. Oftentimes, local Goans are portrayed as supporting characters in these films, catering to the demands and preferences of the visitors rather than being the main emphasis.

Even with this modernizing of Goa's representation, certain preconceptions still exist. Goans are still often stereotyped as carefree party animals, pious Catholics, or Westernized people. In ***Finding Fanny***, the Goan characters' dialogues are often simplified, reflecting a lack of depth in their portrayal. For instance, Goan characters are seen engaging with tourists in superficial exchanges, reinforcing the stereotype of Goa as a space for outsiders rather than a nuanced, vibrant local culture. The erasure of local voices through such dialogues suggests that while the representation of Goa has become more modern and cosmopolitan, it still largely caters to the tourist gaze.

Furthermore, Goa's local culture is often commercialized for the benefit of the film's tourist audience, reducing Goan identity to a series of cultural markers like beaches, churches, and music festivals. According to Pandey & Mohanty (2019), these cinematic portrayals

contribute to the marginalization of local voices and obscure the complexities of Goan life. Goa's image as a carefree paradise is sustained through scenes and dialogues that reflect hedonism and freedom, rather than authentic cultural representation.

Thus, the post-liberalization era has transformed Goa's portrayal from a colonial relic to a vibrant, cosmopolitan space in Indian cinema. However, despite the shift, the tourist gaze continues to dominate these representations, often reducing Goan identity to a consumable product for cinematic and tourist consumption. By focusing primarily on the tourist characters and their experiences, contemporary films frequently overlook the rich and diverse local Goan culture. Through this paper, we explore the dialogue-driven representation of Goa and the socio-political implications of its commodification in mainstream Indian cinema.

The Tourist Gaze vs. Local Identity

A crucial theoretical framework for examining Goa's cinematic portrayal is John Urry's (1990) idea of the "tourist gaze." The way that tourists see and engage with places – concentrating on gorgeous, exotic features rather than interacting with people' everyday lives – is known as the "tourist gaze." This gaze has been largely satisfied by Indian cinema, especially after liberalization, which has portrayed Goa as a destination for endless vacations. The beaches, churches, and festivals of Goa are frequently highlighted in this portrayal; however the locals' actual-life reviews aren't explored.

For instance, Goa is portrayed in ***Dear Zindagi*** (2016) as a therapeutic retreat for Alia Bhatt's charactor, who finds emotional recovery and comfort in her interactions with Shah Rukh Khan's individual, her therapist. Goa's reputation as a haven from the strains of urban life is strengthened by the tranquil beaches and relaxed way of life that serve as the setting for these therapeutic discussions. This portrayal, however, ignores the financial difficulties that local Goans, especially those impacted by the commercialization of tourism, endure. Despite its breathtaking visuals, Castro (2019) notes that the film's depiction of Goa as a therapeutic environment diminishes its rich cultural fabric to a place for personal escape.

Similar to this, Go Goa Gone (2013) employs satire to portray Goa as a destination for tourists to take advantage of, with local culture either being backgrounded or parodied. The film's protagonists, largely foreigners, see Goa as a destination for thrill-seekers, mirroring the region's commercialization for entertainment. Despite the humorous tone providing an enjoyable story, the Goan natives' portrayal is shallow, particularly in their fleeting encounters with the zombie-hunting tourists. According to Pandey & Mohanty (2019), this film perpetuates the stereotype of Goa as a playground for outsiders rather than engaging with the local community's perspectives.

These films illustrate the tension between the tourist gaze and the authentic Goan identity. Nurani (2024) suggests that this tension results in a skewed portrayal of Goan culture. Common cinematic tropes include the fun-loving, music-obsessed Goan Catholic or the eccentric artist, but these portrayals rarely address the complexities of Goan life, especially concerning its Muslim and Hindu minorities. The constant focus on the exotic – Goa as a land of perpetual festivals and leisure – has led to the "commodification of culture," a term coined by Bravo (1998). Local festivals and traditions, repackaged for the screen, often lose their meaning when stripped of the context of local participation and are presented as consumable for tourists, both on and off-screen.

Some films, however, do attempt to shift this narrative. For instance, Nachom-ia Kumpasar (2015) explores the 1960s local music scene in Goa, providing a more genuine portrayal of Goan culture. In stark contrast to the outsider-driven tourist narratives that predominate in mainstream cinema, the film focuses on the lives of Goan musicians and their contributions to the Konkani music scene. Castro (2019) notes that this film signals a potential shift in how Goa might be portrayed in future cinematic representations, moving away from exoticism toward a deeper exploration of local identity.

Research Methodology

In order to evaluate the cinematic portrayal of Goa, the study uses a qualitative research technique that emphasizes textual analysis and a comparison approach. The study examines how Goa is used as a cultural, physical, and narrative backdrop in three recent films: ***Dear Zindagi*** (2016), ***Finding Fanny*** (2014), and ***Dil Chahta Hai*** (2001) using textual analysis. Furthermore, a comparative analysis of the variations and parallels in Goa's representation across genres, eras, and directing techniques is part of the research.

A. Justifications for Film Selection

The films were selected based on their diverse portrayal of Goa in various settings and eras. A revolutionary film in Indian cinema, ***Dil Chahta Hai*** (2001) changed the way Goa was seen as a representation of modernity and freedom in post-liberalization India. The dialogues in the film, such when Akash (Aamir Khan) advises his pals to "*go to Goa and leave their troubles behind*," emphasize how Goa is portrayed as a place where young people may escape their problems. Its influence on Goa's contemporary cinematic identity was solidified by its critical praise, which included a National Film Award for Best Feature Film in Hindi.

The portrayal of a smaller, more personal Goan village in ***Finding Fanny*** (2014) stands in sharp contrast to Dil Chahta Hai's urban-focused narratives. With characters like Ferdie (Naseeruddin Shah) and Angie (Deepika Padukone) having dialogues that reflect their roots in local Goan life, Goa is portrayed in this film as peculiar and slow-moving. The film was recognized at the Busan International Film Festival and received critical praise for its unconventional narrative and regional emphasis.

A new take on the tourist gaze, with Goa serving as the backdrop for introspective dialogues, is presented in ***Dear Zindagi*** (2016), which was selected for its contemporary usage of Goa as a therapeutic retreat. In this instance, the protagonist's discussions with her Goan therapist focus on personal emancipation against the serene beach backdrop of the state. The Times of India praised the film as a "coming-of-age film" with "great performances," highlighting its innovative approach to mental health concerns in Indian cinema.

B. Parameters of Analysis

The analysis of the selected films is based on four primary parameters: physical representation, cultural depiction, the impact of tourism, and character development. First, the physical representation of Goa in the films is analyzed through the portrayal of its beaches, churches, and rural landscapes. In ***Dil Chahta Hai***, for example, the pristine beaches of Goa become a metaphor for emotional liberation, emphasized through the dialogue, "*This is where life*

should be lived." Similarly, the rural landscape in ***Finding Fanny*** contrasts with the chaotic lives of the film's characters, such as when Angie reflects on how "*life is simpler here*."

Second, the study evaluates how Goan culture is depicted, particularly in terms of its customs, festivals, and people. In contrast to ***Dear Zindagi***'s more tourist-centric perspectives, ***Finding Fanny*** stands out for its more localized portrayal, where dialogues in Konkani give the film's representation of Goan culture believability.

The impact of tourism on the narratives of these films is investigated in the third section. In Dil Chahta Hai, Goa is shown as a playground for urban Indians to escape their city life, which is where the tourist gaze is most noticeable. ***Finding Fanny***, where individuals explore the impact of strangers on their little town, contrasts this escapist discussion with more localized issues.

Lastly, the way that Goa functions as a transforming space is examined in connection to character development and story structure. The dialogues between Kaira and her therapist in ***Dear Zindagi***, for example, demonstrate how Goa serves as a space for emotional recovery. Despite having different tones, ***Dil Chahta Hai*** and ***Finding Fanny*** both show Goa as a location where individuals experience profound personal development.

Data Analysis: The Tourist Gaze vs. Local Identity

The way Goa is portrayed in Indian cinema is greatly influenced by the "tourist gaze," which was first proposed by John Urry in 1990. This gaze mirrors the standpoint of tourists, focusing on the attractive and unique at the same time as regularly ignoring each day fact of neighborhood residents. In films, Goa is essentially portrayed as an area to head on vacation instead of as a area with a colourful nearby way of life and identification. To study the consequences of the vacationer gaze, this phase conducts a content evaluation of dialogues, characters, and cinematic subject matters in three films: ***Dear Zindagi*** (2016), ***Finding Fanny*** (2014), and ***Dil Chahta Hai*** (2001).

The portrayal of Goa as a carefree getaway for the urban, upper-middle class in ***Dil Chahta Hai*** is a clear example of tourist gaze. Akash (Aamir Khan) highlights Goa as a location where one may escape the stresses of daily life in the conversation, "*Let's go to Goa and leave all the stress behind*." Since none of the characters are native to Goa, they see the place as a shortterm retreat. There is little interaction with Goan culture or the locals, despite the colonial buildings and beaches of Goa providing a backdrop for intimate moments of introspection. The few Goan individuals who do show up, like the bartender, are incidental and part of the exotic local setting, adding to the visual appeal of the tourist experience without providing any real substance.

In contrast, ***Finding Fanny*** (2014) aims to provide a story that is more real and localized. The film centers on the lives of its quirky inhabitants and is set in a tiny Goan village. The usage of Konkani dialogues lends realism to the Goan culture of characters like Ferdie (Naseeruddin Shah) and Angie (Deepika Padukone). In contrast to Dil Chahta Hai's escapism, Ferdie's sentimental reflections on his lost love, such as "*I've wasted my life searching for her*," reveal a closer bond with the Goan countryside. Nonetheless, the film's comedy and eccentric tone continue to appeal to the intrigue of an outside audience with Goa as a strange, exotic location. The tourist gaze persists despite its efforts at authenticity, especially in the

way the hamlet and its residents are portrayed as "quirky" and "charming," which further exoticizes Goan culture.

The portrayal of Goa in Indian cinema, where the tourist gaze is mediated through the prism of self-discovery and emotional recovery, is analyzed in another intriguing case study in ***Dear Zindagi*** (2016). The main character, Kaira (Alia Bhatt), travels to Goa in search of personal healing rather than as a typical tourist. Her therapy sessions with Dr. Jehangir (Shah Rukh Khan) take place in idyllic Goan settings – sunset beaches, serene bungalows – imbuing the landscape with therapeutic qualities. The dialogue, "*Don't let your past blackmail your present to ruin a beautiful future*," delivered by Dr. Jehangir while sitting by the beach, reinforces Goa as a place where emotional baggage is shed. The film received critical acclaim for its sensitive treatment of mental health, but as Castro (2019) notes, this cinematic portrayal still reflects the tourist gaze, where Goa's natural beauty is co-opted for personal healing, marginalizing the local community's struggles.

Case Study: The Role of Goan Characters in Cinematic Representation

A. Dil Chahta Hai

Goan characters are often reduced to small or stereotypical roles in these films, largely due to the tourist gaze. With the exception of supporting roles like bartenders, waiters, or shop owners, Goan locals are largely missing from the story of Dil Chahta Hai. Rather of interacting with the protagonists in a meaningful way, these characters serve to promote Goa as a serviceoriented destinations for tourists. There is hardly much conversation that examines local identity, even in sequences when the characters engage with the locals, such as the pub scene where Akash flirts with a Goan waitress.

Source: "https://www.tripoto.com/goa/trips/dil-chahta-hai-goa-fort"

The reinforces the idea that Goans are merely part of the background, existing to serve or entertain the visitors.

B. Finding Fanny

Finding Fanny, by contrast, makes an effort to center Goan characters in its narrative. The characters are not tourists, but locals with rich backstories. Ferdie's character, for instance,

is a Catholic postman who has spent years searching for his long-lost love. His dialogue, "I spent my life writing letters that went unanswered," provides a sense of his emotional depth and connects him to the Goan setting in a meaningful way. Similar to this, Angie's character, who spends a large portion of the film attempting to assist Ferdie, is a native Goan whose interactions with her fellow villagers reveal a complicated social dynamic that transcends the tourist gaze.

Source: https://joegoauk-pointofview.blogspot.com/2014/09/film-finding-fanny.html

However, the film's use of quirky, comedic elements still exoticizes these characters, framing them as endearing oddities for the audience's amusement rather than fully realized individuals.

C. *Dear Zindagi*

In ***Dear Zindagi***, the absence of local Goan characters is even more pronounced. While Goa acts as a passive backdrop, the protagonist's journey of self-discovery takes up almost all of the film's attention. The locals make short appearances, mostly as service providers – waiters, housekeepers, or taxi drivers – who aid the protagonist's recovery journey without delving into their personal lives or struggles.

Source: https://www.latestly.com/lifestyle/travel/parra-village-suspends-tourist-photographytax-now-you-can-click-pictures-at-bollywoods-favourite-scenic-road-in-goa-for-free-1319844.html

This exclusion of Goan voices mirrors the commodification of the locale for the benefit of the urban outsider, as noted by Nurani (2024). The film ignores the socioeconomic problems that the Goan community faces, particularly those who have been uprooted by the tourism industry, while being praised for its treatment of mental health.

In Indian cinema, where Goa is predominantly shown from an outsider's perspective, this marginalization of Goan characters reflects larger tendencies. As Pandey & Mohanty (2019) argue, the cinematic representations of Goa often perpetuate stereotypes that flatten its cultural diversity, especially regarding the state's Muslim and Hindu minorities. Even in films like ***Finding Fanny***, which strive for a more authentic portrayal, Goan identity is often caricatured or simplified to fit the expectations of an external audience. These films, while providing entertaining narratives, continue to perpetuate the dominance of the tourist gaze, leaving the local perspective largely unexplored.

Comparative Analysis of Goa's Representation in the Selected Films

Dil Chahta Hai, ***Finding Fanny***, and ***Dear Zindagi*** are three films that provide complimentary but opposing perspectives on how Goa is portrayed in Indian cinema. With its glitzy portrayal of the kingdom's beaches and nightlife, ***Dil Chahta Hai*** appeals to urban viewers by using imparting Goa as an exceptional, younger getaway. Akash's careless statement that "*Goa is where you can live life without any rules*" highlights the characters' longing for freedom and detachment in the dialogues. The film revolutionized Goa's image in popular culture and won several prizes, including Best Film at the Filmfare prizes, marking a turning point in Bollywood with its representation.

Finding Fanny, in contrast, provides a more localized portrayal, focusing on Goan characters and their interactions in a rural environment. A change toward a more nuanced examination of the state's cultural environment is evident in the dialogues of the film, such as Angie's melancholy observation that "*Goa is not just beaches and parties*." The film's critical acclaim, especially at international film festivals like the Busan International Film Festival, demonstrates that this endeavor to show Goa from a local viewpoint still appeals to an outside audience that may be tourist-oriented and is captivated by the "quirkiness" of Goan life.

Dear Zindagi follows this tendency of portraying the state as a therapeutic, escapist paradise, but focusing more on individual rehabilitation than on Goa itself. Goa's function as a space for emotional healing is highlighted throughout the film's dialogues, notably Dr. Jehangir's philosophical comments on beach life. The Times of India noted the film's "refreshing narrative" and praised it for its portrayal of mental health in a sympathetic manner. The local Goan experience is just used as a backdrop for the protagonist's journey in ***Dear Zindagi***, much like its predecessors, with no more exploration.

In conclusion, even though all three films reflect different perspectives on Goa, they serve to further the hegemony of the tourist gaze, which often exoticizes or marginalizes local culture.

Goa became a symbol of freedom and escape in Dil Chahta Hai, which completely changed the way the state was seen in Indian cinema. By focusing on local characters, ***Finding Fanny*** sought to subvert this narrative, but its eccentric tone continued to appeal to outsiders' ideas of Goa as a far-flung place. The local character of Goa was reduced to a backdrop for urban contemplation in ***Dear Zindagi***, which carried on the tradition of utilizing the island as a

therapeutic getaway. The intricacies of local life are either minimized or disregarded in these films, which continue to make Goa a destination for the tourist gaze.

Conclusion

A continuous pattern of cultural commercialization and stereotyping is shown by an analysis of Goa's portrayal in ***Dil Chahta Hai*** (2001), ***Finding Fanny*** (2014), and ***Dear Zindagi*** (2016). While critically acclaimed (***Dil Chahta Hai*** for redefining youth culture, ***Finding Fanny*** for its eccentric plot, and ***Dear Zindagi*** for its sensitive treatment of mental health), each of these films largely presents Goa through the lens of the tourist gaze, marginalizing locals and reducing Goan identity to a backdrop for outsiders' voices.

A new standard for Goa's representation in Indian cinema was established with Dil Chahta Hai. The escapist aspect of the portrayal is highlighted by Akash's line, "*Goa is freedom*," in which the state is equated with relaxation and disengagement from daily life. This portrayal of Goa became well known as a result of the film's popularity, which included accolades like Best Film at the Filmfare Awards. By providing a simplified, service-oriented picture of the locals who live only to serve to tourists, it encouraged the commercialization of Goan culture.

Finding Fanny included Goan characters as the main characters, presenting a little more localized story. The film aims to engage with Goan identity more honestly, as seen by Ferdie's moving speech, "*I'm still looking for my lost love after all these years*," and Angie's practical outlook on life. However, in spite of its portrayal of Goan life and its critical success at international film festivals, the film's eccentric tone still catered to the expectations of an outside audience, exoticizing the local culture rather than really examining it.

Dear Zindagi carried on the tradition of portraying Goa as a therapeutic, escapism destination, where the protagonist's emotional recovery is aided by the state's natural beauty. Kaira's line from the film, "*Goa is my escape*," perfectly captures the commercialized representation of the state as a location for individual recuperation with little regard for the local populace. The film was praised by critics and won honors including the Screen Award for Best Actress (Alia Bhatt), but like its predecessors, it ignored the journey of the Goan people in favor of an outsider's journey.

The local culture of Goa is commodified, and its people are relegated to supporting roles that cater to the requirements of foreigners, despite the fact that these films provide a variety of interesting narratives. In addition to simplifying Goan identity, this cultural commercialization reinforces prejudices that minimize the complexity of the state's rich cultural legacy. Future cinema depictions of Goa must engage local voices more extensively in order to contest this narrative and provide a more accurate and complex portrayal of the state and its people.

References

1. Bravo, P. (1998). The Case of Goa: History, Rhetoric and Nationalism. Past Imperfect, 7(1), 125–154. DOI: https://doi.org/10.21971/P72P4B

2. Castro, Paul Melo E (2019). Colonial and Post-Colonial Goan Literature in Portuguese.

3. Woven Palms. Cardiff: University of Wales Press.

4. Dudrah, R. K., & Desai, J. (2008). The Bollywood Reader. McGraw-Hill International.

5. Gokulsing, K. M., & Dissanayake, W. (2013). Routledge Handbook of Indian Cinemas. Routledge.

6. Mulvey, L. (2006). Visual and Other Pleasures. Palgrave Macmillan.

7. Nurani, S.H. (2024). Decolonization in Goa: Past, Process, and Present. Community Change, 6(1), p. 4. DOI: https://doi.org/10.21061/cc.v6i1.a.65.

8. Pandey, R., & Mohanty, M. (2019). Escapism in Indian cinema: The representation of Goa in post-liberalization Bollywood. Studies in South Asian Film & Media, 11(1), 92107.

9. Routledge, P. (2020). Consuming Goa: Tourist Site as Dispensable Space. Economic and Political Weekly, July 22–28: 2647–2656.

10. Urry, J. (1990). The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies. Sage Publications.

Des couilles patriarcales aux clitos divines : la redéfinition de la force féminine dans le cinéma de banlieue

Vishwa Pal Bhargava

Introduction

« T'as du clito ! » déclare Houda Benyamina en s'adressant à Edouard Waintrop, délégué-général de la Quinzaine des Cinéastes, depuis la scène où elle vient de recevoir la Caméra d'Or pour *Divines*[1]. Reprise directement de son film *Divines*, cette expression bouleverse en trois mots l'association patriarcale entre courage et anatomie masculine. « Avoir des couilles » devient « avoir du clito ». Ce moment à Cannes constitue un microcosme de l'intervention cinématographique que propose *Divines* : non pas un simple renversement des rôles de genre, mais une redéfinition radicale de la représentation des femmes fortes dans le cinéma de banlieue français.

Divines raconte l'histoire de Dounia, une adolescente des banlieues parisiennes qui s'engage dans le trafic de drogues sous la tutelle de Rebecca, une dealeuse locale, tout en développant une relation amoureuse avec Djigui, un danseur contemporain. Ce film, lauréat de la Caméra d'Or, s'inscrit dans la tradition du cinéma de banlieue, héritière de *La Haine* et *Bande de filles*, tout en s'en distinguant radicalement. Pourtant, malgré son acclamation critique, *Divines* demeure négligé par la recherche académique, particulièrement en ce qui concerne son approche novatrice de la représentation des identités sexuelles.

Cette négligence est d'autant plus surprenante que le cinéma de banlieue a historiquement reproduit un regard extérieur, voire colonial, sur les espaces et les corps qu'il filme. La banlieue est construite dans l'imaginaire français comme un espace de relégation, habitée par les « classes dangereuses »[2] (87). Les femmes de banlieue ont été cantonnées, pendant des décennies, à des représentations profondément problématiques. Ces représentations manifestent deux modèles récurrents : d'une part, la masculinisation- où la force féminine est construite à travers l'adoption de comportements masculins dominants ; d'autre part, où l'émancipation des femmes ne peut s'imaginer qu'en dehors de la banlieue, par le départ ou l'assimilation, ce que j'appellerais la logique de sortie. Ni l'un ni l'autre de ces modèles ne remet en question ou ne démantèle la structure patriarcale de la banlieue elle-même. Face à ces représentations problématiques, une question se pose : les films peuvent-ils représenter des femmes fortes sans reproduire la domination patriarcale ?

C'est précisément à cette question que *Divines* apporte une réponse novatrice. Cette étude propose que *Divines* offre une alternative radicale à la représentation conventionnelle du genre dans le cinéma de banlieue en créant des personnages féminins forts qui ne dominent

1. CANALE+. (le 24 mai, 2016). *Houda Benyamina - Caméra d'Or - Divines - Cannes 2016 - Canal+* [Vidéo]. YouTube. Consulté le 1 février, 2026, de https://www.youtube.com/watch?v=6IYm9AcVDhw
2. Bevort, Hugo, and Aurélien Rousseau. "La Banlieue, Mythe Politique Français." *Esprit*, no. 393 (3/4), 2013, pp. 83–97. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/24275156. Consulté le 1 février, 2026.

ni les hommes ni ne requièrent leur validation, dépassant ainsi les structures binaires du pouvoir. Contrairement aux films qui l'ont précédé, qui renversent les rôle de genre tout en préservant la structure hétéronormative de la société, *Divines* élimine le patriarcat de l'équation. Dans ce film, les femmes contrôlent la banlieue sans dominer les hommes. Cette analyse s'appuiera sur la théorie de la performativité de genre de Judith Butler pour comprendre comment le film évite le piège de renforcer les normes hétérosexuelles en prétendant les subvertir. L'analyse de la posture de Benyamina en tant que réalisatrice issue de la banlieue constituera également un axe crucial, son engagement personnel témoignant d'une approche éthique de la représentation. Enfin, l'examen de trois scènes clés démontrera concrètement comment *Divines* réalise ce renversement tout en s'échappant de la structure binaire patriarcale, proposant un nouveau modèle où la force n'implique pas la domination, et où l'humanisme remplace le féminisme binaire.

Butler, performativité et le piège hétéronormatif

Pour mon analyse, je vais m'appuyer sur la théorie de la performativité de genre de Judith Butler. Pour Butler, le genre n'est pas une essence innée inscrite dans le corps, mais une construction sociale maintenue par des actes répétés. Contrairement à la conception traditionnelle qui considère le genre comme une identité stable et naturelle, Butler affirme que c'est la répétition constante de certains comportements, gestes et performances qui crée l'illusion de la naturalité du genre. Autrement dit, nous ne sommes pas nés homme ou femme au sens social du terme ; nous le devenons par la réitération quotidienne d'actes genrés. C'est ce que Butler appelle la performativité de genre. Cette théorie révèle que tous les rôles sociaux ne sont que des réitérations des identités établies, créés socialement. Le « hegemonic gender »[3] (P-125) - le genre hégémonique - se maintient précisément par ces performances répétées qui finissent par sembler naturelles et inévitables. Cruciale pour notre analyse, cette théorie démontre qu'une performance répétée a le pouvoir autant de subvertir que de renforcer la sexualité hétéronormative. C'est précisément ce double tranchant qui constitue le piège dans lequel tombent de nombreux films. Pour comprendre l'intervention de *Divines*, il faut d'abord saisir ce piège.

Butler commente *Paris is Burning*, un documentaire de Jennie Livingston sur le 'drag ball culture' à New York, où les membres de la communauté LGBTQ imitent le comportement hétéronormatif des sexes. Selon Butler, il ne faut pas considérer le drag comme un exemple du comportement idéal de la sexualité humaine. Cette imitation peut aussi être un outil de renforcement des normes hégémoniques :

> Venus and Paris Is Burning more generally, calls into question whether parodying the dominant norms is enough to displace them; indeed, whether the denaturalization of gender cannot be the very vehicle for a reconsolidation of hegemonic norms. [...] I want to underscore that there is no necessary relation between drag and subversion, and that drag may well be used in the service of both the denaturalization and reidealization of hyperbolic heterosexual gender norms. (Butler 125)

Autrement dit, la parodie des normes dominantes ne suffit pas à les déplacer ; elle peut même les reconsolider. L'exemple de Venus Xtravaganza dans *Paris is Burning* film title illustre ce piège. Venus cherche « a certain transubstantiation of gender in order to find an imaginary

3. Butler, Judith. Bodies That Matter: on the Discursive Limits of "Sex". Routledge, 1993.

man who will designate a class and race privilege that promises a permanent shelter from racism, homophobia, and poverty » (Butler 130). Elle est tuée quand un client découvre son « little secret » (Butler 130), le dernier vestige de sa masculinité. Son désir de devenir une femme nous dévoile le système hétéronormatif tout en le renforçant puisque c'est la seule manière pour elle de sortir de sa misère.

Ce piège théorisé par Butler se manifeste concrètement dans le cinéma de banlieue, comme nous le verrons dans les parties suivantes. La véritable subversion ne consiste donc pas à inverser la direction de la domination, mais à éliminer la hiérarchie de domination elle-même. C'est précisément ce que réalise *Divines*.

Le modèle problématique dans le cinéma de banlieue : masculinisation et logique de sortie

Avant d'analyser l'intervention unique de *Divines*, il est essentiel d'établir le contexte : comment le cinéma de banlieue a-t-il traditionnellement représenté les femmes fortes ? Une analyse de la littérature critique et des films eux-mêmes révèle deux modèles récurrents et problématiques qui, ensemble, caractérisent la représentation des femmes dans ce cinéma jusqu'à l'arrivée de *Divines*. Ces deux modèles - la masculinisation et la logique de sortie - partagent un défaut commun : ils laissent intact le patriarcat de la banlieue.

Le premier modèle problématique consiste à construire la force féminine à travers l'adoption de comportements et de rôles codés comme masculins. Carrie Tarr, dans son analyse de *La Squale*, observe que la protagoniste féminine gagne en pouvoir en « entering into male terrain both literally and metaphorically »[4] (36), en convainquant le gang masculin et en menant leur vengeance. Pourtant, Tarr note un paradoxe crucial : « Despite her androgynous appearance, ability to wield a knife and willingness to match violence with violence, she is constantly defined by the sexualization and objectification of her female body » (36). La masculinisation, en d'autres termes, n'élimine pas le regard patriarcal. Plus troublant encore, Tarr observe que dans ces films, « the young women's quest for equality and social justice can only be achieved through the humiliation or suppression of the ethnic minority male » (36). La scène que discute Tarr ici est celle où Toussaint est poignardé à mort par ses propres membres de gang.

La Squale illustre cette dynamique problématique dès son ouverture. Le film commence avec une séquence qui se termine par un viol collectif d'une jeune fille, Leïla. Toussaint, le chef de gang, marque ensuite la victime nue avec un « S » gravé sur sa chevalière (S pour Souleymane, le gangster disparu vénéré par les gangs), tandis que les autres membres du gang la plaquent sur le lit.

Désirée, la protagoniste, dès son arrivée dans la banlieue prétend être la fille de ce Souleymane. Cinq minutes après la fin de la séquence d'ouverture du film, elle harcèle un adolescent, Lokman, dans les toilettes. C'est un garçon tout petit, on dirait même minuscule quand on le compare avec les autres jeunes garçons du film. Désirée le pousse par terre dans les toilettes et, avec ses autres amies, lui retire son t-shirt de force. La scène, filmée

4. Tarr, Carrie. "'Grrrls in the "Banlieue"': Philippe Faucon's 'Samia' and Fabrice Génestal's 'La Squale.'" *L'Esprit Créateur*, vol. 42, no. 3, 2002, pp. 28–38. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/26288384. Consulté le 1 février, 2026.

d'une contre-plongée au ras du sol, positionne le spectateur presque dans la même position que la victime. Le petit Lokman est entouré de jeunes filles penchées au-dessus de lui, tout comme les membres du gang penchés au-dessus de Leila, qui lui arrachent son t-shirt. Ce que nous réalisons en regardant cette scène c'est que la hiérarchie de genre n'est pas abolie ; elle est simplement inversée. La domination reste la logique du pouvoir. C'est exactement le problème que Butler identifie dans *Paris is Burning* : la parodie peut reconsolider les normes hégémoniques.

De plus, Désirée n'a pas sa propre identité individuelle. D'abord elle est importante parce qu'elle est la fille de Souleymane et plus tard, parce qu'elle est la copine de Toussaint. Les autres filles qui le traitent comme leur leader et qui l'aident à harceler Lokman le font parce qu'elle est la fille de Souleymane. Les actions de ce groupe de filles ne font que reproduire les structures patriarcales de la société hétéronormative.

Cette logique de domination inversée s'inscrit dans ce que Nacira Guénif-Souilamas identifie comme la guerre des sexes construite et imposée aux banlieues. Dans son analyse, Guénif-Souilamas révèle que les filles et les garçons arabes sont délibérément opposés l'un à l'autre par le discours médiatique et politique, le patriarcat étant externalisé et localisé dans la figure du « macho suburban garçon arab »[5] (35). L'intellectuelle française Elisabeth Badinter exemplifie cette logique lorsqu'elle déclare : « Against the violence of petty "caïds," against their verbal, physical, and sexual aggressions, how is one to defend oneself except through being feared? » (Cité dans Guénif-Souilamas 36). Cette question rhétorique présuppose que la seule réponse à la violence masculine est de devenir soi-même source de peur- c'est-à-dire, d'adopter les outils mêmes du patriarcat.

La dernière scène de *La Squale* révèle cette logique avec une clarté troublante. Yasmine demande à Désirée, enceinte : « Imagine c'est un garçon ! » Désirée répond : « Quoi ? Si c'est un garçon, on l'avorte, hein. Par contre, si c'est une fille, on la garde. » Cette réplique, présentée comme libératrice et comique, expose en réalité la persistance de la guerre des sexes dont parle Guénif-Souilamas. Le rejet et l'humiliation du masculin devient la condition de l'émancipation féminine. L'opposition binaire se perpétue, simplement avec les rôles inversés.

Bande de filles de Céline Sciamma exemplifie également ce modèle de masculinisation. Lors d'une interview avec Jonathan Romney, Sciamma déclare : « I do with men here what films usually do with women- I make them archetypes. »[6] En créant un monde diégétique où les femmes dominent les hommes, Sciamma ne fait que créer une autre disparité homme-femme de l'autre côté du spectre de la domination masculine. La structure du monde diégétique révèle cette problématique. Marieme, qui veut s'échapper du contrôle patriarcal de son frère aîné, va travailler sous le contrôle d'un autre homme, Abou. Marieme donc ne quitte jamais ce monde des hommes. Ce sont les hommes, les personnages secondaires, qui contrôlent les personnages principaux, des femmes. Ce sont les hommes qui contrôlent la banlieue. Les personnages de Lady, Marieme et Caidy imitent le rôle du sexe dominant, le sexe masculin,

5. Guénif-Souilamas, Nacira. "The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France." *French Politics, Culture & Society*, vol. 24, no. 3, 2006, pp. 23–41. *JSTOR*, http://www.jstor.org/stable/42843464. Consulté le 1 février, 2026.

6. Romney, Jonathan. "The Stars of Girlhood: 'Our Poster Is All over Paris, with Four Black Faces on It...'." The Guardian, Guardian News and Media, avril 26 2015, www.theguardian.com/film/2015/apr/26/girlhood-film-karidja-toure-assa-sylla-celine-sciamma. Consulté le 1 février, 2026

dans la banlieue pour maintenir leur dominance. Mais, dès que leur performance du sexe hégémonique devient défectueuse, elles disparaissent du film. Premièrement c'est Lady, après avoir perdu sa bagarre contre Caidy et plus tard, c'est Caidy qui perd contre Marieme. Dans une société hétéronormative, ce n'est pas vraiment « masculin » de perdre un combat physique. Donc, une fois qu'elles perdent leurs combats respectifs, elles doivent arrêter d'imiter le sexe hégémonique.

La scène où Marieme visite Ismaël et lui commande de se déshabiller peut paraître féministe- un renversement du pouvoir- mais elle renforce en réalité la même structure sociale qui maintient le patriarcat. Elle utilise la domination comme outil de libération. C'est exactement le piège dont discute Butler : le film prétend subvertir les normes de genre en les parodiant, mais cette parodie « may well be used in the service of both the denaturalization and reidealization of hyperbolic heterosexual gender norms » (Butler 125). *Bande de filles* dénaturalise les rôles de genre traditionnels, certes, mais il réidéalise simultanément les normes hétérosexuelles hyperboliques en maintenant la domination comme structure fondamentale du pouvoir. Guénif-Souilamas observe que cette logique reproduit exactement le discours qui « fuel[s] the war between the sexes in the segregated suburbs » (36). *La Squale* et *Bande de filles*, plutôt que de contester cette guerre des sexes, la reconsolident. Ce que ces analyses critiques et ces exemples filmiques révèlent, c'est un modèle persistant : la force féminine est imaginée à travers l'adoption de comportements masculins et l'accès aux structures de pouvoir masculines. Ceci préserve plutôt que de contester les binarités de genre et les relations de pouvoir hétéronormatives. La domination reste l'outil de l'émancipation. Certes, les traits de genre changent de corps, mais la hiérarchie reste intacte.

Le deuxième modèle problématique évite la masculinisation, mais au prix d'externaliser la libération féminine. Ces films imaginent l'émancipation des femmes comme nécessairement située ailleurs- hors de la banlieue. La banlieue reste un espace à fuir, à contourner, à transcender. Dans son analyse de *Samia* (et de *La Squale*), Carrie Tarr observe que « Both films end by transporting their protagonists into transnational spaces of female solidarity and potential self-realization » (29). La solidarité féminine existe au sein de la famille immigrante, mais dans le cas de *Samia* « this change can only take place away from the banlieue, in the transitional space of a boat… » (31-32) et pour *La Squale*, ce n'est possible que sur une plage en Angleterre. L'émancipation s'opère ailleurs, pas dans l'espace de la banlieue. La banlieue elle-même reste non réformée. Dans *Jeunesse Dorée* de Zaïda Ghorab-Volta, « it is by refusing to remain within the suburbs and to coincide with banlieue stereotypes that Ghorab-Volta, and her heroines, are able to assure their agency, participation and mobility. »[7] Le pouvoir est repositionné spatialement, non reconceptualisé. La banlieue elle-même- son espace, sa structure sociale- reste inchangée. Comme l'observe Tarr, ces films manifestent une « reluctance to envisage and articulate the young women's hybrid subjectivities within a French national framework » (37). L'émancipation féminine est imaginée hors de la nation, hors de la banlieue. Les structures patriarcales nationales restent intactes.

Malgré leurs différences apparentes, la masculinisation et la logique de sortie partagent un défaut commun : toutes deux externalisent le patriarcat plutôt que de le démanteler. Dans le modèle de masculinisation, le patriarcat est externalisé en étant localisé dans des figures

7. Michael R. Gott (2013): ' Bouger pour voir les immeubles' : Jeunesse dorée (2001), L'année suivante (2006) and the Creative Mobility of Women's Banlieue Cinema, Modern & Contemporary France, DOI:10.1080/ 09639489.2013.802679

masculines spécifiques. Tarr l'observe dans son analyse de *Samia* et *La Squale* : « it is a matter of concern that they identify the oppressive immigrant banlieue family and the patriarchal violence of young men of immigrant origin as the chief obstacles that stand in their way » (29- 30). Cette externalisation reproduit exactement ce que Guénif-Souilamas décrit lorsqu'elle note que « Arab girls and boys were pitted against one another » (37), le patriarcat étant situé dans la famille immigrante oppressive et la violence patriarcale des jeunes hommes d'origine immigrante. Les structures de pouvoir elles-mêmes ne sont pas interrogées. Dans le modèle de sortie, le patriarcat est externalisé en étant spatialisé dans la banlieue elle-même. La banlieue devient synonyme du patriarcat. La libération ne peut donc s'imaginer qu'ailleurs. Mais cette externalisation spatiale laisse la structure intacte- elle ne fait que déplacer les femmes hors de sa portée.

Dans les deux cas, la capacité d'action féminine reste provisoire et individuelle plutôt que systémique et collective. La hiérarchie hétéronormative est préservée même dans les récits progressistes. La force est imaginée comme opposition (masculinisation) ou comme ailleurs (sortie), jamais comme transformation structurelle de l'intérieur. Les films participent ainsi, souvent involontairement, à ce que Guénif-Souilamas appelle le « fundamentalist republicanism » qui « fuel[s] the war between the sexes in the segregated suburbs » plutôt que de contester les structures qui produisent l'inégalité (36). C'est précisément cette double impasse que *Divines* transcende. Le film ne masculinise pas ses protagonistes. Il n'exige pas non plus leur départ. Au contraire, *Divines* interroge et démantèle la structure patriarcale de la banlieue de l'intérieur. Mais comment ce film arrive-t-il à accomplir ce que d'autres n'ont pas pu faire ?

La positionalité de benyamina : authenticité, vulnérabilité et le droit de représenter

(a) L'engagement de Benyamina avec la banlieue

La différence fondamentale entre *Divines* et d'autres films de banlieue existe dans le positionnement de la réalisatrice elle-même. Contrairement par exemple à Sciamma, dont la recherche dans le milieu banlieusard est limitée à ses rencontres avec des filles dans les rues parisiennes, et dont l'actrice principale, Karidja Touré, habite Paris et n'a aucun lien avec la banlieue, Benyamina possède un engagement personnel profond avec cet espace. Comme l'écrit Le Parisien : « La banlieue, c'est de là qu'Uda Benyamina vient »[8]. Elle a grandi dans le quartier des Érables. En parlant de ses propres expériences elle dit :

> On ne va pas se mentir, quand tu grandis dans un quartier où les injustices et les inégalités sont à chaque coin de rue, ça crée une colère. J'avais une sorte de rage, il m'est arrivé d'être violente, j'ai été virée de plusieurs bahuts, dont mon collège des Sablons. Il a fallu que je trouve comment canaliser tout ça, ce qui s'est imposé, c'est le cinéma. (« Cinéma : les 1000 visages »)

Comme la réalisatrice dans sa vie réelle, le personnage principal, Dounia, aussi a des problèmes à l'école. Elle témoigne des injustices et des inégalités dans sa vie. Benyamina fonde l'association '1000 visages' pour promouvoir le cinéma parmi les jeunes de banlieue.

8. « Cinéma : Les 1000 visages d'Uda Benyamina ». *Le Parisien*, 12 janvier 2013, www.leparisien.fr/essonne-91/cinema-les-1000-visages-d-uda-benyamina-12-01-2013-2473489.php. Consulté le 1 fevrier 2026.

Et la plupart des acteurs de son film *Divines* viennent de cette association, avec leurs propres expériences de la banlieue. Benyamina a donc un engagement personnel avec la banlieue et son film le témoigne.

Je ne veux pas dire que l'authenticité d'une représentation nécessite absolument une expérience personnelle de la réalité. Je ne veux pas dire non plus qu'une représentation provenant de la banlieue serait une représentation incontestable et seulement les banlieusards ont le droit de représenter la banlieue. Mais, c'est possible que l'engagement personnel de l'auteur avec la réalité puisse créer la différence entre une représentation stéréotypée et une représentation plus proche de la réalité. Et c'est toujours plus facile de raconter sa propre histoire que de raconter l'histoire d'autrui.

(b) Vulnérabilité et évolution : projection suisse

Il faut aussi souligner la différence entre la façon dont agissent Sciamma et Benyamina envers des interprétations de leurs films, particulièrement lorsqu'il s'agit des interprétations qui diffèrent des leurs.

Sciamma traite comme définitive sa propre interprétation. Lors d'un entretien avec Zeba Blay, quand on lui pose la question sur les critiques affirmant que son film présente « a story of black femininity being presented via a white feminist gaze »,[9] Sciamma répond: « Obviously, I can't tell the story of what it is to be a black girl, but maybe I can tell something else. Girlhood is not about what it's like to be a black girl, it's about what it's like to be a girl » (Bley). Cette déclaration d'universalité efface les spécificités de l'expérience des jeunes filles noires en banlieue. Sciamma insiste : « I'm making this universal, and I decide that my character, who represents the youth of today for me, can be black » (Bley). On dirait qu'être une fille noire et une fille blanche en France valait la même chose.

Cette posture révèle un problème plus large : le privilège blanc dans l'industrie cinématographique française permet à certains réalisateurs de faire des films sur des communautés dont ils n'ont pas l'expérience vécue, tout en maintenant le contrôle sur l'interprétation de ces représentations. Sciamma elle-même reconnaît ce privilège quand elle déclare : « I have the privilege and the power to tell the story the way I want, and they don't » (Bley). Ce privilège lui accorde le pouvoir (et les moyens) de faire un film sur la vie des Noirs en banlieue sans avoir aucune expérience de cette vie, et de déclarer que son film était universel, ignorant ainsi les réalités matérielles de la race et de la classe.

Son film crée une image particulière de la banlieue et des Noirs qui y vivent, chez les Français ; une image qui est transportée comme étant réelle (même si elle vient de l'extérieur) puisque les protagonistes sont toutes noires, puisque c'est un film « universel » comme elle le déclare, et puisque le privilège blanc de Sciamma est caché derrière la caméra. Quand Blay mentionne les critiques des femmes noires françaises qui disent « This is just a typical banlieue movie. Why are all the black male characters villains? Why are we just seeing these girls fighting in the streets? This is not who we are! » (Bley), Sciamma répond : « we aren't talking about religion in the film, its not about race, its not about struggling with

9. Blay, Zeba. "Interview: 'Girlhood' Director Celine Sciamma on Race, Gender & the Universality of the Story." *Shadow and Act*, le 6 février 2015, web.archive.org/web/20150208121213/http://blogs.indiewire.com/shadowandact/interview-girlhood-director-celine-sciamma-on-race-gender-the-universality-of-the-story-20150206. Consulté le 6 janvier 2026.

racism » (Bley). En refusant de reconnaître que son film parle nécessairement de la race-même quand elle choisit de mettre uniquement des personnages noirs- Sciamma démontre exactement le problème : cette dynamique où le regard extérieur produit une représentation acceptée comme authentique constitue ce qu'on pourrait appeler une violence épistémique.

Or, quand on prend en compte la réaction de Benyamina à la critique de son film, nous constatons un esprit ouvert à de nouvelles interprétations. Lors de l'interaction avec le public pendant une projection en avant-première du film en Suisse, un membre de l'auditoire accuse la réalisatrice de renforcer un stéréotype racial et cinématographique de présenter les personnages noirs dans des rôles comiques ou agressifs pour les contraster contre un personnage à la peau plus claire. Le spectateur évoque les personnages de Dounia, le personnage principal (interprétée par Oulaya Amamra d'origine maghrébine, ayant la peau plus claire que les deux autres), Maimouna, son amie drôle (interprétée par Déborah Lukumuena), et Rebecca, la dealeuse noire (interprétée par Jisca Kalvanda).

En réponse, Benyamina, en larmes, admet la possibilité de ne pas avoir observé un élément de son film qui est intrinsèquement raciste et stéréotypé. Dans ce moment de vulnérabilité, Benyamina désigne le film comme une langue vivante qui évolue et non pas un produit final.

J'ai observé que contrairement à Sciamma, pour qui la signification de son film est figée - tout comme les identités sexuelles, Benyamina traite son film comme un organisme vivant qui peut évoluer d'une façon dont elle n'a point imaginé. Elle est prête à accepter les voix contestataires sur la signification de son film. À mon avis, l'engagement personnel de Benyamina avec la banlieue lui permet de ne pas avoir une vision figée ni de son film ni des identités banlieusardes, y compris les identités sexuelles. Elle nous montre par sa réaction que la banlieue est toujours en état de transition où les définitions identitaires évoluent et comme son film, la banlieue est devenue un espace qui met en question les idées préconçues françaises sur les identités sexuelles et raciales.

(c) « Humaniste, non féministe »

En plus, contrairement à Sciamma et ses acteurs, la réalisatrice de *Divines* ne déclare jamais que son film est féministe. Elle dit que c'est plutôt humaniste. Quand Sophie Torlottin de Radio France Internationale lui demande si la représentation des femmes dans ce film le rend « vraiment féministe »[10], Benyamina répond :

> Non, c'est pas un film féministe. C'est un film humaniste. Et je tiens à ce mot-là. Je ne me définis pas par rapport aux hommes. J'existe sans eux. Je ne suis pas leur attribut. Comme je le dis, le pouvoir, la reconnaissance, est aussi féminin. (Benyamina, RFI)

Pour Benyamina, « l'amour, l'amitié et le pouvoir, n'est pas l'apanage des hommes » (Benyamina, RFI), et c'est ce qu'elle montre dans son film. Pour rendre les femmes fortes, elle ne rend pas les hommes faibles. Elle ne définit pas les femmes par rapport aux hommes. Elle n'inverse pas la direction de domination pour renverser le patriarcat et les rôles de genre. Elle élimine le patriarcat de l'équation.

10. Benyamina, Houda. « Houda Benyamina, réalisatrice de «*Divines*» : «c'est un film humaniste !» #Cannes2016 ». Entretien avec Sophie Torlottin. *YouTube*, mis en ligne par RFI, le 22 mai 2016, www.youtube.com/watch?v=wwI714shzpU.

Cette distinction entre « féministe » et « humaniste » n'est pas qu'une question de terminologie. Elle révèle une approche fondamentalement différente de la représentation du genre. En refusant l'étiquette « féministe », Benyamina refuse de définir les femmes en relation aux hommes - ni en opposition, ni en domination, ni même en égalité qui présuppose une comparaison constante. Les femmes existent, tout simplement. Le pouvoir n'est pas genré. Le courage n'est pas masculin. L'humanisme de Benyamina propose que ces traits appartiennent aux humains, non aux genres.

Renversement De Genre Sans Domination

Pour analyser *Divines* du point de vue de la représentation des identités sexuelles, je me suis appuyé sur la théorie de la performativité de Judith Butler. Utilisant les idées de Butler, j'ai pu constater que le film renverse les rôles de sexes masculin et féminin, mais d'une façon radicalement différente des films précédents. Les personnages que crée Benyamina dans *Divines* sont des personnages féminins forts qui ne doivent pas dominer les hommes pour paraître puissants. Je discute, dans la partie suivante, des trois scènes qui me paraissaient très importantes de ce point de vue.

(a) « T'as du clito » - subversion linguistique

Prenons l'exemple de la scène qui est devenue peut-être la scène la plus célèbre du film, en ce qui concerne la représentation des hommes. Dounia veut travailler pour la dealeuse Rebecca. Elle s'empare de sa cachette du paquet de drogue que Rebecca a donné à Samir, l'un de ses agents, pour vendre. Puis elle va la rencontrer chez elle avec son amie Maimouna. Elle sonne à la porte et un jeune homme blanc musclé en sous-vêtements apparaît.

Dounia ouvre la porte. Dounia semble étonnée en regardant un homme à moitié nu. Or, Maimouna semble surexcitée. Alors que Dounia essaie de ne pas regarder ce garçon, Maimouna le fixe du regard. Elle est trop excitée en regardant un jeune garçon demi- nu. Quand Rebecca vient à la porte, elle demande à ce jeune homme d'aller l'attendre. Il l'embrasse et part. Rebecca lui donne une tape sur ses fesses. Au début, Rebecca ne veut pas parler avec ses deux filles mais quand Dounia lui donne de la drogue volée à Samir, elle déclare « t'as du clitoris. J'aime bien. » Elle est en train de modifier la phrase « avoir des couilles », qui faisant référence aux organes sexuels, désigne une personne ayant du courage. L'organe sexuel masculin n'est plus le synonyme du courage. Benyamina, à travers Rebecca, altère une association patriarcale avec une seule phrase dans son film.

Nous pouvons observer deux choses importantes dans cette scène. D'abord, le jeune homme qui ouvre la porte est peut-être le copain de Rebecca. C'est Rebecca qui est en contrôle mais en même temps, son copain ne semble pas être dominé par elle, même si c'est un personnage secondaire masculin. Il est affectueux, confortable. Pour moi, cette scène, et en fait le film entier, représente tout simplement des femmes fortes qui ne sont pas contrôlées par les personnages masculins secondaires contrairement à *Bande de filles*. Dans *Bande de filles*, les hommes qui ne performent pas la masculinité hégémonique sont humiliés ou éliminés de la narration. Mais dans *Divines*, le jeune homme reste présent, intact, non puni pour ne pas occuper une position dominante.

Ensuite, l'intervention linguistique « T'as du clito » elle-même mérite une analyse approfondie à travers les idées de Butler. Ce n'est pas simplement un renversement (organe

féminin pour organe masculin) mais une interrogation fondamentale du lien entre anatomie et traits de caractère. Selon le cadre de Butler, ceci ne renforce pas l'hétéronormativité en faisant des femmes des hommes honoraires ; plutôt, il découple le trait (courage) du genre entièrement. Le courage n'est plus associé à l'anatomie masculine. Il devient un trait humain, accessible à tous les corps.

L'engagement de Benyamina va au-delà du film. Il s'infiltre dans la vie réelle. Pendant son discours de remerciement de Caméra d'Or à Cannes, elle déclare : « Cannes nous (les femmes) appartient. Cannes est à nous aussi. On est là, c'est possible. » (CANALE+) Et après avoir noté qu'il faut plus de femmes sur les jurys, elle remercie et félicite le délégué-général de Quinzaine des Cinéastes Edouard Waintrop en déclarant : « Hey Waintrop ! Je vais le dire. T'as du clito ! ». (CANALE+) Renverser le vieux dicton « avoir des couilles » par une seule scène, sans dominer l'autre, est louable.

(b) Dounia sauve Djigui – renversement narratif

Dounia et Maimouna ont une cachette dans la passerelle d'un théâtre d'où elles regardent la répétition des danseurs dont Djigui, qui devient l'objet de son amour plus tard dans le film. Maimouna met Dounia au défi de cracher sur Djigui. Elle le fait et se fait révéler à ce dernier. Djigui la poursuit sur la passerelle et glisse. Suspendu précairement des dizaines de pieds au-dessus de sol, il crie « au secours » à Dounia. Pour une fois, c'est le protagoniste féminin qui énonce les phrases comme « Regarde pas en bas » ; « regarde-moi, regarde-moi, regarde-moi dans les yeux. » Elle le hisse. Filmé du plan américain, sévèrement ébranlé, il respire lourdement, la peur dans ses yeux, Dounia la tenant encore dans ses bras. À ce moment du film, le personnage masculin devient le chevalier en détresse et le personnage féminin, la demoiselle sur son cheval blanc. C'est l'héroïne, pour une fois, qui sauve la situation.

Cette scène renverse l'idée d'un chevalier sur son cheval blanc qui sauve la demoiselle en détresse. Les rôles sont renversés. La demoiselle sauve le chevalier. Le langage cinématographique souligne cette inversion. Le plan américain souligne sa vulnérabilité en cadrant son torse tremblant. La caméra portée à l'épaule montre physiquement sa peur et son instabilité. Les commandes verbales de Dounia (« Regarde pas en bas », « regarde-moi dans les yeux ») reprennent typiquement le rôle masculin dans les scénarios de sauvetage- c'est traditionnellement l'homme qui donne des instructions calmes et autoritaires pendant le sauvetage. La composition du plan final- lui dans ses bras, vulnérable- inverse complètement l'iconographie classique du sauvetage romantique.

Mais ce qui est crucial ici, c'est que ce renversement n'émascule pas Djigui. Il devient son intérêt amoureux plus tard dans le film, et leur relation est mutuelle. Sa vulnérabilité dans ce moment le rend plus humain, non moins masculin. Le film ne le punit pas pour avoir été sauvé par une femme. Imaginez si cette scène se déroulait dans *Bande de filles*. Le personnage masculin qui montrerait une telle vulnérabilité disparaîtrait probablement du film ou serait humilié par la suite. Dans le film de Sciamma, les personnages masculins qui ne performent pas la masculinité hégémonique sont éliminés de la narration. Mais Benyamina permet à Djigui d'être vulnérable et d'être un intérêt romantique valide.

Selon le cadre de Butler, performer le sauvetage (traditionnellement un rôle masculin) ne requiert pas que Dounia domine Djigui ; elle peut être forte et il peut être vulnérable sans renversement hiérarchique.

(c) L'empire de drogue de Rebecca - renversement structurel

Divines est l'histoire de Dounia qui ne réussit pas bien à l'école- tout comme le protagoniste de *Bande de filles*, Marieme- et qui veut devenir riche. Pour en arriver là, comme Marieme, elle s'implique dans le trafic des drogues. La première grande différence entre ces deux films se révèle dans ce trafic des drogues. Dans *Bande de filles* (et dans *La Squale)* ce trafic, dans la banlieue en question, est contrôlé par un homme, alors qu'en *Divines* ce trafic est contrôlé par une jeune femme, Rebecca.

Marieme, qui veut s'échapper du contrôle patriarcal de son frère aîné, va travailler sous le contrôle d'un autre homme. Marieme donc ne quitte jamais ce monde des hommes tout comme la protagoniste de *La Squale* qui s'intègre dans le gang de Toussaint. Et ce n'est pas, selon moi, la faute des personnages principaux de ces films puisque les réalisateurs créent des mondes diégétiques où des hommes, les personnages secondaires, contrôlent les personnages principaux, des femmes. Ce sont les hommes qui contrôlent la banlieue.

Pour Dounia, au contraire, l'objectif principal est de devenir riche. Elle travaille pour une femme qui contrôle cette banlieue. Encore une fois, la responsabilité repose sur la réalisatrice de créer un monde diégétique où Dounia a un choix de travailler pour une femme. Un monde où la banlieue et les personnages principaux ne sont pas contrôlés par les personnages secondaires masculins. Un monde où les femmes sont des entrepreneurs.

Le personnage de Rebecca mérite une analyse détaillée. Rebecca est une entrepreneuse, pas la petite amie d'un dealer ce qui est le cas de Désirée dans *La Squale*. Elle commande le respect par sa compétence, non par sa sexualité ou sa violence. Elle a une relation sexuelle (avec le jeune homme de la première scène analysée au-dessus) mais c'est complètement séparé de son pouvoir professionnel- il n'est pas son protecteur ou sa source de pouvoir (contrairement à Désirée). Rebecca est complexe : impitoyable en affaires mais pas masculinisée. Elle reste féminine tout en étant la boss. Elle établit une relation de mentorat avec Dounia, créant une dynamique femme-femme de transmission de savoir plutôt qu'une dynamique de compétition.

La construction du monde plus large de *Divines* révèle également son intervention unique. Les hommes existent dans cette banlieue mais ne la contrôlent pas. Le film ne prétend pas naïvement que le patriarcat n'existe pas dans les banlieues réelles, mais il montre des femmes qui naviguent autour de lui et créent leurs propres structures de pouvoir. C'est un contraste important : Benyamina, avec son expérience vécue de la banlieue, sait très bien qu'elle est souvent patriarcale. Mais le cinéma offre un espace pour imaginer des alternatives, pas seulement pour documenter la réalité telle qu'elle existe. C'est le pouvoir du cinéma- créer des mondes possibles, des futurs imaginés. *Divines* ne documente pas simplement ; il propose.

Nous pouvons donc dire que même si les films de banlieue comme *Bande de filles* et *La Squale* renversent les rôles de sexes dans la banlieue, ils préservent la structure hiérarchique, hétéronormative de la société alors que *Divines* le fait sans avoir recours à ce système hétéronormatif.

Ces trois scènes ne sont pas des moments isolés mais créent un effet cumulatif. Le film démontre systématiquement que la force ne doit pas se traduire par la domination. Les femmes peuvent être puissantes sans que les hommes soient faibles. Les traits de genre peuvent être

découplés du genre lui-même. C'est ce que Benyamina veut dire par « humaniste » - les traits appartiennent aux humains, non aux genres.

Renverser le vieux dicton « avoir des couilles » par une seule scène, sauver le chevalier en détresse, créer un empire commercial féminin- sans dominer l'autre- et sans quitter la banlieue voilà ce qui est louable dans *Divines*.

Stéréotypes raciaux et subversion incomplète

(a) Les limites des bonnes intentions

Après avoir célébré les accomplissements de *Divines* en matière de représentation du genre, je dois maintenant aborder une question difficile mais nécessaire : la critique formulée lors de la projection suisse a-t-elle du mérite ? La réponse courte est : oui.

Les faits sont indéniables. Dounia est plus claire de peau et c'est elle qui est la protagoniste. Maimouna est le personnage comique, le soulagement comique du film. Rebecca est une dealeuse noire agressive. Ces distributions de rôles peuvent potentiellement renforcer des stéréotypes, même si ce n'est pas intentionnel.

J'ai déjà évoqué dans la section précédente comment Maimouna traite le jeune homme blanc comme un objet de son désir dans la scène chez Rebecca. Si c'était un homme qui fixait une fille du regard de telle façon, on l'aurait qualifié d'harcèlement et objectivation de la fille. J'emploierais les mêmes termes pour cette scène. Et puisqu'un personnage noir est présenté comme le moteur de cette représentation, on pourrait interpréter ce renversement comme une représentation stéréotypée des personnages noirs ce qui renforce le patriarcat et le caractère hétéronormatif de la société au lieu de les dénoncer.

La vulnérabilité de Benyamina lors de cette projection montre sa conscience de ces problèmes, mais cette conscience ne défait pas le problème. En larmes, elle admet la possibilité de ne pas avoir observé un élément de son film qui est intrinsèquement raciste et stéréotypé. Cette confession est admirable, mais elle ne change pas ce qui est à l'écran.

Cela nous mène à une question complexe : Benyamina réussit-elle en ce qui concerne le genre mais échoue-t-elle en ce qui concerne la race ? Ou bien : sommes-nous en train d'imposer des attentes externes qui ne tiennent pas compte du contexte de la banlieue elle-même ?

Cette question n'a pas de réponse facile. D'un côté, les stéréotypes raciaux dans le cinéma sont réels et nuisibles. De l'autre côté, Benyamina vient de la banlieue- elle connaît cette réalité de l'intérieur. Est-ce que sa représentation reflète des vérités vécues que nous, de l'extérieur, interprétons comme des stéréotypes ? Ou est-ce que l'intériorisation des stéréotypes peut se produire même chez ceux qui viennent de la communauté représentée ?

Je ne prétends pas avoir la réponse définitive. Ce que je peux dire, c'est que la représentation éthique est un processus continu, non un produit fini. Et c'est précisément ce que Benyamina modèle avec sa réaction lors de la projection suisse. Elle traite son film comme une langue vivante qui évolue et non pas un produit final.

Le point crucial n'est pas que la représentation d'initié garantit automatiquement une politique parfaite. Le point est que même la représentation d'initié nécessite une réflexion

continue et une volonté d'écouter les critiques. Benyamina démontre cette volonté d'une manière que Sciamma ne fait pas.

(b) La complexité nécessaire

Il serait plus facile de célébrer *Divines* sans réserve, de l'opposer simplement aux autres films de banlieue et de déclarer Benyamina victorieuse. Mais l'honnêteté intellectuelle exige que je reconnaisse les complexités et les contradictions.

Divines offre un modèle révolutionnaire pour la représentation du genre. C'est indéniable. Mais en ce qui concerne la race, le film est plus ambigu. Cette ambiguïté ne défait pas les accomplissements du film, mais elle nous rappelle que la représentation éthique est un projet continu, jamais terminé.

Et peut-être que c'est précisément la leçon la plus importante que nous offre Benyamina- non pas la perfection, mais la volonté de continuer à apprendre, à écouter, à évoluer. Dans un paysage cinématographique où tant de réalisateurs refusent d'accepter les critiques, la vulnérabilité de Benyamina devient elle-même un acte radical.

Divines n'est pas un point final mais une ouverture- une démonstration que le cinéma de banlieue peut imaginer des femmes fortes sans reproduire les structures de domination, peut représenter la banlieue de l'intérieur sans la figer dans des stéréotypes, peut proposer des alternatives sans prétendre à la perfection. C'est, peut-être, le véritable héritage du film : non pas la réponse définitive, mais une nouvelle façon de poser la question.

Œuvres citées

1. Benyamina, Houda. « Houda Benyamina, réalisatrice de Divines : « c'est un film humaniste !" #Cannes2016 ». Entretien avec Sophie Torlottin. YouTube, mis en ligne par RFI, 22 mai 2016. www.youtube.com/watch?v=wwI714shzpU. Consulté le 1 février 2026.

2. Bevort, Hugo, et Aurélien Rousseau. « La Banlieue, mythe politique français ». Esprit, n° 393 (3/4), 2013, p. 83–97. JSTOR, http://www.jstor.org/stable/24275156. Consulté le 1 février 2026.

3. Blay, Zeba. « Interview: 'Girlhood' Director Celine Sciamma on Race, Gender & the Universality of the Story ». Shadow and Act, 6 février 2015. web.archive.org/web/20150208121213/http://blogs.indiewire.com/shadowandact/interview-girlhood-director-celine-sciamma-on-race-genderthe-universality-of-the-story-20150206. Consulté le 6 janvier 2026.

4. Butler, Judith. Bodies That Matter: On the Discursive Limits of "Sex". Routledge, 1993.

5. « Houda Benyamina – Caméra d'Or – Divines – Cannes 2016 – Canal+ » [Vidéo]. YouTube, 24 mai 2016. https://www.youtube.com/watch?v=6IYm9AcVDhw. Consulté le 1 février 2026.

6. « Cinéma : Les 1000 visages d'Uda Benyamina ». Le Parisien, 12 janvier 2013. www.leparisien.fr/essonne-91/cinema-les-1000-visages-d-uda-benyamina-12-01-2013-2473489.php. Consulté le 1 févier 2020.

7. Gott, Michael R. « 'Bouger pour voir les immeubles' : Jeunesse dorée (2001), L'année suivante (2006) and the Creative Mobility of Women's Banlieue Cinema ». Modern & Contemporary France, 2013. DOI: 10.1080/09639489.2013.802679.

8. Guénif-Souilamas, Nacira. « The Other French Exception: Virtuous Racism and the War of the Sexes in Postcolonial France ». French Politics, Culture & Society, vol. 24, n° 3, 2006, p. 23–41. JSTOR, http://www.jstor.org/stable/42843464. Consulté le 1 février 2026.

9. Romney, Jonathan. « The Stars of Girlhood: 'Our Poster Is All over Paris, with Four Black Faces on It...' ». The Guardian, 26 avril 2015. www.theguardian.com/film/2015/apr/26/girlhood-filmkaridja-toure-assa-sylla-celine-sciamma. Consulté le 1 février 2026.

10. Tarr, Carrie. « 'Grrrls in the "Banlieue"': Philippe Faucon's 'Samia' and Fabrice Génestal's 'La Squale' ». L'Esprit Créateur, vol. 42, n° 3, 2002, p. 28–38. JSTOR, http://www.jstor.org/stable/26288384. Consulté le 1 février 2026.

Vibrant Matter, Entanglement and Ecological Embodiments in Shubhangi Swarup's *Latitudes of Longing*

Rajesh Bharvad

Abstract

The paper aims to explore the interplay of transcorporeality, the vibrancy of matter, and the multi-perspective narrative technique of Shubhangi Swarup in her debut novel, *Latitudes of Longing.* It depicts an intersection of multiple characters at multiple landscapes- India, Nepal, Bangladesh, and the Andaman & Nicobar Islands. The novel is described as a rich literary expression of contemporary materialist and posthumanist philosophy, systematically creating a universe in which matter is highly active. Drawing from Jane Bennett's "Vibrant Matter", Stacy Alaimo's "Transcorporeality," and Karen Barad's "Agential Realism", this paper illustrates how Swarup sabotages the human/nature binary, revealing a deeply interconnected, transcorporeal world through what Barad terms "intra-action". The paper highlights the deep subjectivity and narrative voice of non-human actors, such as a coconut with memory and desire, ghosts and trees communicating with humans, glaciers employing power on the soldiers, as well as the influence of tectonic plates on geopolitical circumstances. The metaphors of the novel serve as the ontological foundation of its background. The paper studies how the complex structure of the interconnected narratives of the novel responds to the theory of transcorporeality, depicting that man and nature are not separable but are interlinked with the ecological dimensions. Human characters like Chanda Devi, who speaks to ecosystems, and Ghazala, whose body is physically transformed into glass, are analyzed as examples of posthuman subjectivity, each embodying Stacy Alaimo's concept of the "transcorporeal" body, which is inherently implicated with the environment. Existing research often regards the novel's geological, political, and spectral realms as separate entities, failing to recognize how Swarup skillfully weaves them into a unified, agentic system. This paper argues that *Latitudes of Longing* extends beyond environmental metaphors to suggest a profound epistemic and ethical shift. The paper emphasizes the vibrancy of the non-human world in Swarup's Universe by encouraging the interconnectedness of humans and nature.

Keywords: Anthropocene, Agential Realism, Ecocriticism, Metaphors, Posthumanism, Transcorporeality.

Introduction

> *"One cannot judge the natural world according to human laws."* (Swaroop, 64)

Due to the collapse of the Anthropocene, a contemporary movement, both in literary and philosophical discourse, has driven the human being out of the privileged stance of the self-sufficient centre of the world and redefined it as a creature created within a complex system of relations with other animals and forces. Consequently, Posthumanism and New

Materialism reject human exceptionalism as a means of furthering symbiotic intra-active reality. Jane Bennett's Vibrant Matter and Stacy Alaimo's Transcorporeality hold a vitality of the nonhuman beings, and presuppose the human body as a permeable and always-intermeshed existence with its environment, respectively. These two concepts embraced simultaneously enable us to cross through the fact that the material world is not a lifeless space but a co-constitutive force in the formation of narratives and identities. Latitudes of Longing (2018) by Shubhangi Swarup does not adhere to anthropocentric realism, with narrative agency distributed throughout the landscapes, geological processes, and non-human life forms and spectral presences. Instead of treating nature as the setting or metaphor, the novel sets the planet as a living force of narration, as the one that imposes human lives with tectonic movement, ecological vulnerability, and deep time. It is assumed that mountains are kind-hearted, woods preserve the memory, and islands are shaken with the historical experience of politics and earthquakes. It is through Bennett and Alaimo that we can question this not as a site of human drama but as an assemblage of, in Latour's words, living actants. An actant is neither a subject nor an object; rather, an operator that is at the right time and right place becomes the driving force catalyzing the event (9). The ecosystems that flow by the glacial Himalayas to the vulnerable Andamans in the novel are synonymous with the intra-actions of Karen Barad and the denial of the autonomous human subject. Matter (silt, magma, orchids, ghosts) actively drives the story forward, as it constitutes consciousness, desire, and fate, aligning with Bennett's philosophy of vibrant matter, along with Alaimo's Transcorporeality, which places humans in an already active material world (17). Even though the story is a human narrative, it is not a dominant narrative form. It is a string for a wider tapestry of the non-living actants. Chanda Devi, who can talk to Ghosts, trees, and tones, reveals the representation of transcorporeal porosity of the matter and psychic disintegration of the human body and agentic environment.

The continuous interplay of rival agencies defines the human situation in each connotation of the text. The love of Girija Prasad, his empirically mythologised cognition, and his death in a tsunami are not isolated tragedies, but also elements of the large-scale, mechanistic dynamism of the ocean, a non-human agency which functions on its own times and logics. Similarly, the fact of the daughter of Girija Prasad and the maid Mary is not only a conduit to social criticism, but a meeting-point of material conditions, humid climatic conditions, isolating topography, and the economic geology of the islands, which influence their existence. The destiny of the immigrants and the characters of Plato, the wandering scientist, show that the human body is the realm where political boundaries and geological cracks are interwoven. Isolation comes as a result of the tectonics of power. In other places, Apo is faced with the Snow Desert, which embodies transcorporeality, the impossibility of distinguishing between corporeality and climate. The lives of women occur in the material restrictions of the islands and the Himalayas, with fates bound in monsoons, earthquakes, plants, and animals.

Literature Review

Several scholars have discussed some key thematic aspects of the novel. Gaana Jayagopalan, for instance, has skillfully used effective ecocritical lenses on the section on Islands to shed light on transcorporeal flows of feeling between the botanical and human life. Jayagopalan focuses on "the human embeddedness in the matrices of ecological interconnections between the living and non-living world, both within the narrative world and the reader's physical

world outside" (167). Sruthi Sries and M. Kamadhasan have followed the interconnection of transnational memory and postcolonial identity in various settings of the narrative. Jayagopalan's study never leaves the island part of the novel, and unintentionally puts aside the deliberate geological logic of its four-part structure, a progression between island and faultline, valley and snow desert that is its main planetary argument. Whereas Sruthi and Kamadhasan's research treats geography as the setting of human tragedy, observing the emotional tethering effect on humans of the landscape, failing to map the Landscape's agency of entrapment and connection. These methodologies define the what vision Swarup is trying to show, 'interconnectedness', but it does not contain the variety of words needed to define the processes by which matter itself is itself a part of the drama of history and longing. Biswas and Chakraborty employ Haraway's Chthulucene to explain the tentacular entrapments within the novel and how it criticizes the geopolitical boundaries. But they fail to theorize their arguments within the realms of Posthumanism and New Materialism.

Swarup's appeal to both deep geological time and bright materiality do not rely on the traditional Anthropocene discourse but provides a mode of viewing, the Chthulucene or planetary subject, in which human crises are re-contextualised in a stronger and more agential theatre. The multi-faceted and fragmented structure of the novel is no longer an element of style but the formal correlate of this vision of the world - a literary realization of continental dispersion and diffuse agency. Kanak Yadav "seeks to examine how *Latitudes of Longing* destabilizes human-centric understanding of the planet and moves towards the 'terrestrial,' both linguistically and thematically, by drawing connections between humans and non-human forces, flora and fauna, land and sea, and mountains and islands" (210). She focuses on the earth, landscape and environment as active participants in the narrative; but doesn't integrate their materiality in the narrative; nor does she consider the porosity of human beings. Whereas Judith Rahn's paper shows how Swarup focuses on the non-human agency through postcolonialism. Finally, by doing so, we can identify what *Latitudes of Longing* provides as an activity of geological storytelling in its purest form. It is a story that does not simply describe but actually enacts a world in which memory is lithic, desire is a property of matter, and the human is just one bright fibre of a colourful transcorporeal net. Through adopting this theoretical synthesis, we will finally be able to take the appropriate reading of the novel, which will be, as it were, the location of the latitudes of longing is not placed on a map of human beings but on the moving, breathing skin of the Earth itself

Cartographies of Agency: The Non-Human as Narrative Protagonist

One of the most impressive aspects of *Latitudes of Longing* is that the agency is not found in human characters. Mountains, islands, oceans, animals, and atmospheric forces are actively involved in forming the story, and this can be referred to as what Jane Bennett describes as the vibrant matter- "inorganic matter is much more variable and creative than we ever imagined" (7). These material forces have the capacity to act, influence, and generate consequences. For instance, Swarup describes the Andaman Islands as independent, she cites that "Although the islands gave their name to the surrounding Andaman Sea, that was as compliant as they got" (Swarup 9). These islands are not passive sites but active agents, whose geological volatility and ecological cycles pattern human mobility and memory. This paper argues that Swarup's fragmented structure (Islands, Faultline, Valley, Snow Desert) places the geophysical biosphere as a sovereign agent, not as merely background, "but

the non-human environment itself" is an agent that is capable of affecting change (Yadav 213). The oceanic agency that is represented in the Islands section is a typical corrective. The assertion that Bennett makes, when she says that thing-power makes gestures towards the weird capacity of everyday, "even the humblest forms of matter and energy have the potential for self-organization beyond the relatively simple type involved in the creation of crystals." (7). For instance, the tsunami that swallows Girija doesn't appear as a disaster or tragedy, but depicts the autonomous Oceanic process, defying the principle that Knowledge gives mastery over other beings. The narrative depicts the ocean's sovereignty, reclaiming its ancient history and following a temporal scale beyond human interests. The Ocean ignores Girija's degrees, his occupation, his reason, intellect, and love by consuming him, showing its dominance. Bennett theorises this authority as 'thing-power'; "it draws attention to an efficacy of objects in excess of the human meanings, designs, or purposes they express or serve" (20). She insists that the distribution of agency occurs not only among human actants but also among non-human ones. A key disadvantage of the concept of thing-power is its "latent individualism" (20). It suggests individual agency, even though no actant acts individually. Agency is the result of the collaboration and co-operation of various bodies and forces, when both non-human and human are imagined as material agents, not as independent subjects. Swarup's work erases boundaries of foreground and background, enabling landscapes to pull a narrative. She notes that, "everything—as small as fish scales, snakeskin, and the shapes on a butterfly's wing, and as gigantic as a chain of mountains and the path of rivers—fit a pattern" (254). These multiple patterns in these natural elements imply the New Materialist interconnectedness rather than human exceptionalism or hierarchy.

"The world is an open process of mattering through which mattering itself acquires meaning and form through the realization of different agential possibilities" (Barad 141). Barad considers matter to be a part of process through which matter is self-forming, and it results in the emergence of agential possibilities. Plato's story shows how geological matter acts as a driving force in the process of his transformation. His life, being a political rebel and prisoner, is shaped just as seismic instability, generating unrest and conflicts. Since childhood, he believed that he was an orphan and the jungle was his home. He never made any distinction between human beings and jungle. But while growing up he realises the need of humans to create lines of differences wherever they go (Melba Sabu and Meghna Mudaliar 188). He equates himself with the animals or non-humans when he is trapped as a political prisoner. "He bleats like a goat and yawns like a buffalo. He roars like a tiger and hisses like a snake. He cackles like the pouring rain and flip-flops on the floor like a fish out of water. He raises himself off the floor like a flower in bloom and crashes into the walls like a caged rooster" (Swarup 156) The faultline actively organises political experience, borders, prison, and ideological shifts are not just human paradigms, but are consequences of an unstable, unrestrained environment.

The Snow Desert carries this reasoning down to the glacier, which illustrates Bennett's saying that matter is animate and autonomous (21). The glacier is not a symbol, but an actant who is constantly in intra-action to construct the capabilities of Apo. Death is not created by man but is created by the coldness of the glacier, thus revealing the weakness of socio-political explanations and prefiguring geology as something that functions over time spans that are much greater than human conflicts.

Chanda Devi's character demonstrates the harmony and communication between the natural environment, the trees, the air, the soil, and spirits. "She feels for ghosts and enjoys the laconic company of trees. She can sense them, his unexpressed cravings. But she knows he is better off giving up flesh. The kingdom of flesh is as ephemeral as it is unreliable, especially when compared to the kingdom of plants" (Swarup 7). This "mutual constitution of objects and agencies of observation within phenomena is Intra-action" (Barad 197). Her role in the novel is not anthropocentric; she doesn't dominate them rather listens and considers their opinions; different agencies thus remain entangled (Barad 197). This defies the general colonized nature of humans. The Andaman Islands are home to a lot many natural elements, all behave freely, existing beyond traditional divisions. They remain untamed and away from human control. The forests have protected the biodiversity along with some isolated indigenous tribes away from the colonizers of modern civilization. They live a life without the influence of language, clothing, or human laws.

Transcorporeal Selves: The Human Being as Permeable Interface

Swarup constantly measures the human body as a porous location of environmental processes where forces are transcorporeality as the state of material entanglement with the more-than-human world (Alaimo 2). "Imagining human corporeality as trans-corporeality, in which the human is always intermeshed with the more-than-human world, underlines the extent to which the corporeal substance of the human is ultimately inseparable from the environment." (Alaimo 238). The aspect of transcorporeality is also present in the story by Plato because it describes the human body as a porous place, where geological forces are created. Plato embodies the consciousness and physical body responding to the unsteadiness of the seismic activity daily; the fault line is running through him to create anxiety, agitation, and a stagnant future. Political imprisonment and existential suspension are not only registered in terms of ideological trauma, but also in the body in terms of disturbance on an unstable ground. Here, Swarup does what Stacy Alaimo calls transcorporeality or recognition of the fact that the human, in reality, is constantly materially in the more-than-human world. Plato does not exist outside of the land, yet his subjectivity is formed through intra-action with geological instability, which is associated with the argument expressed by Barad that "…matter do not exist prior to the intra-actions that reconstitute entanglements" (74).

The scientific activity of Girija can also be evaluated as a good example of transcorporeality, as the sea rhythm, salt air, and humidity continue to be applied to his mind and his body. The fact that he dies in the tsunami is not symbolic but a literal reabsorption into the matter of the ocean, which enacts what Karen Barad calls intra-active reconstitution, where things are not already existing in relation but are made through them (183). Subjectivity in both cases does not precede material circumstances and is produced out of a continued intra-action with the forces of geology, which lends credence to the problem of human autonomy and exceptionalism in the novel.

The most evident manifestation of transcorporeality is Chanda Devi. Her body acts as a sensorium where material histories are subjected, on which the environmental pasts are inscribed directly. The novel goes beyond discussing the perpetuity of the matter, even when the lines of her palm are parallel to the impressions of the tree bark and the sap seems to be the blood, the novel demonstrates that this transcorporeality is not the theme but rather

the state that Alaimo is addressing (2). The permeability and vulnerability of the human body that the sensitivity of Chanda discloses is paid by the liberal fantasy of autonomy and unveils subjectivity as something of forces outside the human.

The imbalanced and violent nature of this condition comes out in the narrative of Mary. All of these forces of political marginalization, economic precarity, and climatic hostility are concentrated within her body when oppressive air fills her lungs and serves as a weight to the fact that interactions between the environment are unequal, unequal, and gendered. Such a description clearly supports the argument made by Alaimo that transcorporeality illustrates that the interactions of the environment are not equal, fair, and, in the vast majority of cases, violent (62). The social domination is not the only aspect that makes Mary feel depleted and later develops a breakdown, but an outcome of the continuous exposure of her body to hostile material conditions. The gendering of transcorporeality, which means that the female body is disproportionately exposed to the adverse impacts of the environment and politics, is foreseen in her story.

It is during the endless intercourse between the body and the glacier that the body of Apo is generated. He is conditioned to conform to ice, wind, and terrain, his abilities, movements, power, and even physical strength. He is not confronted by the environment as an alien power; survival, which is a negotiation process, has begun. This is coupled with the agential realism depicted by Barad, where nothing can exist independently (139). It is such that the subjectivity of Apo can be built up through the imperative of the glacier so that his body is a site of material responsiveness and plasticity rather than a site of choice. Apo manages to survive in the Snow Desert by continuing to act daily with the glacier, which forms his strength, speed, and movement, and the movement of Thapa, as a response of the body to mountains, weather, and terrain. Their construction is that of an adaptive responsiveness rather than of an autonomous will. Taken together, these signs prove that the human life of the novel is not contrary to the environment, but is in it, and transcorporeality is represented as being the material state where power, vulnerability, and survival are distributed (19). Thapa is never elevated above the landscape; he is elucidated by it. His work with Plato also demonstrates how political opposition occurs under the conditions of the existing restrictions instead of the abstract principles.

Conclusion

Latitudes of Longing starts and ends with a bold statement: nature cannot be judged according to anthropocentric laws. This paper shows that the novel not only expresses this principle but encompasses it in its structure, style, and plotting. Swarup develops a geological form of storytelling in which animated materiality challenges the power traditionally entrenched in human judicial, political, and narrative institutions. The novel decentralises the human subject systematically by imposing agentic landscapes and the concept of transcorporeal bodies. Other characters, like Chanda Devi, Girija Prasad, Mary, Plato, and Apo, do not master their settings but are produced through intra-actions with oceans, fault lines, valleys, and glaciers. Here, tsunamis, fossils, and ice are not used as allegorical tools but as agents that rule plot, subjectivity, and recollection. Thus, the storyline is turned into tectonic motion, the character becomes permeable, and gets the status of ecological property.

We have offered three observations in this paper. First, it contributes to the development of ecocritical scholarship, which substitutes affective, or symbolic, readings with a materialist

discourse of non-human agency, which is based on the theoretical frameworks of Bennett, Alaimo, and Barad. Second, it depicts how Swarup's story performs posthumanism operatively, as the protagonist turns not from sovereign to a member of a more-than-human assemblage. Third, it makes *Latitudes of Longing* a paradigm of Anthropocene fiction that projects onto a planetary scale and deep time without the use of allegory and so favors an innate material realism. Finally, Latitudes of Longing is not only an ecological crisis novel; it is a kind of experiment, which breaks the anthropocentric rationality. With a vision of a world of material sovereignty over human law, Swarup provides a firm literary construct in the sphere of contemplative ethical and political conduct in the era of planetary insecurity.

Works Cited

1. Alaimo, Stacy. *Bodily Natures: Science, Environment, and the Material Self*. Indiana UP, 2010.
2. Alaimo, Stacy. "Trans-Corporeal Feminisms and the Ethical Space of Nature." *Material Feminisms*, edited by Stacy Alaimo and Susan Hekman, Indiana University Press, 2008, pp. 237-264.
3. Barad, Karen. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Duke UP, 2007.
4. Bennett, Jane. *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke UP, 2010.
5. Jayagopalan, Gaana. "Affective Geographies and the Anthropocene: Reading Shubhangi Swarup's *Latitudes of Longing*." *Journal of Dharma*, vol. 46, no. 2, 2021, pp. 165–182.
6. Biswas, Samata, and Nirajana Chakraborty. "Latitudes of Longing: An Ecocritical Exploration of Our Geopolitics." *Ecology, Literature, and Culture: An Anthology of Recent Studies*, edited by Animesh Roy, Atlantic Publishers & Distributors, 2022, pp. 18–31.
7. Rahn, Judith. "Postcolonial Fictions of the Anthropocene: Tracing Nonhuman Agency in *Shubhangi Swarup's Latitudes of Longing*." *Nonhuman Agencies in the Twenty-First-Century Anglophone Novel*, edited by Yvonne Liebermann, Judith Rahn, and Bettina Burger, Palgrave Macmillan, 2021, pp. 233–253.
8. Sriee, M. Sruti, and Dr. M. Kannadhasan. "The Geography of Longing: Transnationalism and Historical Memory in Shubhangi Swarup's *Latitudes of Longing*." *International Journal of Multidisciplinary Research and Modern Education (IJMRME)*, Vol. 10, no. 2, 2024.
9. Sriee, M. Sruti, and Dr. M. Kannadhasan. "Anthropomorphic Perspectives in Shubhangi Swarup's *Latitudes of Longing*" *Cultural Diversity and Social Reality in Contemporary Literature,* Emerald Publishers, 2024.
10. Swarup, Shubhangi. *Latitudes of Longing*. Harper-Collins Publication, 2019.
11. Yadav, Kanak. "Writing the 'Terrestrial': Shubhangi Swarup's *Latitudes of Longing* and the Postcolonial Environment." *Science, Culture, and Postcolonial Narratives*, edited by Anton Kirchhofer and Karsten Levihn-Kutzler, Heidelberg University Publishing, 2025, https://doi.org/10.17885/heiup.1126.c23365.

Carpe Diem comme outil de persuasion : La négligence de l'intellect féminin chez le « Prince des Poètes », Pierre de Ronsard

Sawan Kumar Singh

Résumé

Pierre de Ronsard, célèbre sous le titre de « Prince des poètes », fut le chef de file du groupe de la Pléiade au XVI[e] siècle. C'est lui qui, aux côtés de six autres poètes de la Pléiade, partageait l'objectif d'enrichir la littérature française en imitant Pétrarque et Horace ; d'où le nom de « Renaissance » - la renaissance de la littérature française grâce aux modèles classiques et italiens. Il a ainsi hérité du motif du « carpe diem » d'Horace et l'a employé dans sa poésie, notamment dans trois recueils : *Les Amours de Cassandre*, *Les Amours de Marie* et *Sonnets pour Hélène*. Ronsard a interprété le motif du « carpe diem » d'une manière qui réduisait les femmes au silence et les objectivait ; tel n'était pas le cas chez Horace, toutefois, qui a forgé cette expression dans ses *Odes* (I, 11). Cet article soutient que l'usage du motif du « carpe diem » chez Ronsard ne se limitait pas à des considérations philosophiques sur le passage du temps et la mortalité ; il constituait un instrument de manipulation visant à persuader les femmes que la fuite du temps aurait sur elles des conséquences considérables, les détournant ainsi de la raison, ou, à défaut, à les dépeindre comme cruelles. En analysant de près des poèmes clés ainsi que les travaux de Cathy Yandell, Katie Kadue et Joan Kelly, cet article démontre que l'usage du motif du *carpe diem* dans la poésie de Ronsard a servi d'instrument d'oppression à l'encontre d'un genre particulier ; cela s'est produit à l'époque de la Renaissance, période propice à la renaissance de toute une littérature, mais qui ne laissait aucune place à l'intellect féminin.

Mots-clés : carpe diem, Ronsard, intellect féminin, rhétorique, persuasion, Renaissance, Pléiade.

Introduction

« Ronsard me célébrait du temps que j'étais belle » : ce vers, tiré du poème « Quand vous serez bien vieille », n'est pas prononcé par Hélène, la femme aimée, mais par Ronsard lui-même. Le poète anticipe l'avenir de sa bien-aimée, la dépeignant vieillie, privée de sa beauté d'antan et en proie à la nostalgie de sa jeunesse. Mécontente de sa vie présente, elle se remémore les vers par lesquels Ronsard a célébré sa beauté. Loin de se borner à prédire son avenir, Ronsard façonne ses regrets, justifiant ainsi sa stratégie de persuasion : le *carpe diem*. Ce détail, aussi ténu que révélateur, illustre la manière dont Ronsard réduit la femme au silence en prêtant ses propres paroles à celle qu'il aime.

Ronsard occupe une place majeure dans l'histoire de la littérature française ; le mouvement de la Renaissance au XVI[e] siècle, qui se déroule sous le règne de Charles IX (dynastie des Valois), est marqué par sa présence et sa contribution aux lettres françaises, notamment à

travers la formation de « la Pléiade ». Ce groupe de sept membres visait à hisser la langue française au même rang d'excellence que les littératures italienne et grecque. Loin de se contenter d'imiter Pétrarque ou Horace, ces poètes s'en inspiraient tout en adaptant leurs idées pour refléter leur propre idéologie, centrée principalement sur le thème de l'amour. Ronsard a composé trois recueils majeurs de poésie amoureuse dédiés à trois femmes différentes : Cassandre Salviati, une jeune fille d'à peine treize ans ; Marie Duval, une paysanne ; et enfin Hélène de Surgères, une dame de cour cultivée. Si Ronsard célébrait la beauté de chacune d'elles dans ses vers, il cherchait systématiquement à les convaincre que leur avenir était incertain et qu'il leur fallait agir sans tarder : aimer sur-le-champ et profiter de leur beauté. Toutefois, la poésie de Ronsard témoigne également du refus opposé par ses muses.

Cette étude se concentre sur les motifs de ce refus ainsi que sur la réponse qu'y apporte Ronsard. Le cœur de la poésie ronsardienne réside dans le motif du « carpe diem » : l'invitation à saisir le jour et à vivre l'instant présent, puisque le temps finit inévitablement par détruire la beauté. À première vue, le « carpe diem » apparaît comme une notion philosophique valorisant la jeunesse et la vie, tout en mettant en garde contre la cruauté du temps, synonyme ultime de mort. Toutefois, une analyse critique révèle une dimension bien plus troublante du « carpe diem » chez Ronsard : il s'agit d'une stratégie de manipulation, un instrument destiné à détourner les femmes de la réflexion rationnelle ; ce procédé ne se contente pas de restreindre leur intellect, il leur confisque également le droit de refuser. Cette étude soutient que l'usage du « carpe diem » par Ronsard ne visait pas à célébrer la beauté de ses muses, mais plutôt à effacer la place des femmes au sein de la société intellectuelle, en les réduisant à la beauté et à l'amour. Cette thèse sera développée en trois temps : d'abord, en analysant l'utilisation du « carpe diem » par Ronsard ; ensuite, en examinant comment la résistance féminine était dépeinte comme un acte de cruauté ; enfin, en abordant la manière dont le statut social de Ronsard, en tant que « Prince des poètes », a normalisé la négation de l'intellect féminin.

Revue de littérature

Ronsard a fait l'objet de nombreuses études abordées sous divers angles : historique, biographique, stylistique et, plus récemment, féministe. Trois axes de recherche s'avèrent particulièrement pertinents pour la présente étude : l'analyse du *carpe diem* comme outil de persuasion, l'examen de l'objectification des femmes dans la poésie amoureuse de la Renaissance, et l'étude historique de l'intellect féminin ainsi que de la capacité des femmes à opposer un refus à cette époque.

La toute première étude universitaire consacrée au *carpe diem* chez Ronsard en tant que stratégie rhétorique a été réalisée en 1997 par Cathy Yandell sous le titre « Carpe Diem Revisited: Ronsard's Temporal Ploys », publié dans le *Sixteenth Century Journal*. L'article soutient que l'usage que fait Ronsard du temps était sous-tendu par sa propre angoisse du vieillissement. Ce travail est précieux car, pour la première fois, l'attention se déplace du contenu du *carpe diem* vers sa fonction : il vise à persuader. Toutefois, Yandell n'aborde pas la question sous un angle féministe, c'est-à-dire en examinant comment le *carpe diem* s'adresse spécifiquement à l'intellect des femmes. La présente étude s'appuie sur les analyses de Yandell tout en les prolongeant dans la perspective du genre.

En ce qui concerne la question du genre et de la misogynie dans la poésie amoureuse de la Renaissance, l'article de Katie Kadue intitulé « Flower Girls and Garbage Women: Misogyny

and Cliché in Ronsard and Herrick » (*Modern Philology*, 2021) développe une argumentation remarquable. L'auteure y démontre que Ronsard et son contemporain anglais Robert Herrick partagent une même approche misogyne, en se focalisant sur le corps féminin et en le présentant comme une entité vouée à la pourriture et à la décomposition avec le temps. Ces travaux sont essentiels pour comprendre comment la poésie de Ronsard a systématiquement réduit les femmes à l'état d'objet. Toutefois, si l'étude de Kadue met en lumière le corps féminin, elle délaisse l'intellect des femmes ; la question de savoir comment la poésie de Ronsard nie la capacité des femmes à penser rationnellement demeure ainsi sans réponse.

Dans son essai intitulé « The Feminism of Renaissance Love Poetry », Robert C. Evans propose un contrepoint pertinent en affirmant que les sonnets pétrarquistes y compris la poésie de Ronsard sont, par ironie, des textes féministes, dans la mesure où les femmes qui y sont dépeintes font généralement preuve de rationalité et d'une grande maîtrise de soi. Bien que les travaux d'Evans incitent à la réflexion, le présent article entend les contester : dans la poésie de Ronsard, les femmes sont réduites au silence et leur rationalité n'est pas célébrée ; elle est, au contraire, perçue comme une marque de cruauté et de froideur.

Les apports de tous ces chercheurs contribuent à esquisser l'argumentation de cet article. Cette esquisse sera étoffée par un examen critique du *carpe diem* en tant qu'instrument de persuasion et moyen d'étouffer l'intellect féminin dans la poésie de Ronsard.

La mécanique de la persuasion : le fonctionnement du carpe diem chez Ronsard

Pour comprendre comment le *carpe diem* est utilisé comme outil de persuasion, il convient d'abord d'en examiner les origines. L'expression a été forgée par Horace dans le premier poème de son recueil des *Odes* ; la citation complète – *carpe diem, quam minimum credula postero* – signifie littéralement « cueille le jour présent sans te fier au lendemain ». Toutefois, Ronsard détourne ce motif pour servir son propre dessein : persuader les femmes. Dans sa poésie, le *carpe diem* ne relève pas de la réflexion philosophique ; il sert plutôt à étayer son argumentation concernant l'avenir de la femme, un avenir voué aux ténèbres à mesure qu'elle perdra sa beauté. Non content d'observer le temps et ses effets, le poète place les femmes dans une situation où leur refus semble relever de l'autodestruction.

Cet usage rhétorique du *carpe diem* est manifeste dans le poème le plus célèbre et l'un des premiers de Ronsard, l'« Ode à Cassandre » (ou « Mignonne, allons voir si la rose »), dédié à Cassandre. Les vers d'ouverture, empreints de douceur et d'amour, invitent Cassandre à observer si la rose, éclose le matin, a conservé sa beauté le soir venu. La rose, naturellement, n'est plus la même qu'au matin ; elle a perdu ses pétales. Elle s'est fanée ; son heure de gloire s'est évanouie en un bref laps de temps. C'est alors que Ronsard compare explicitement Cassandre à la rose et souligne leurs similitudes : à l'instar de la fleur, Cassandre est belle, mais sa beauté s'effacera avec une rapidité effroyable, tout comme celle de la rose. Viennent ensuite les vers finaux : « cueillez, cueillez votre jeunesse » – profitez de votre jeunesse avant que l'âge ne tout emporte. Si cet appel peut sembler innocent, motivé par une réflexion sur la condition mortelle, sa visée rhétorique est en réalité coercitive. La rose est dépourvue de volonté ; on ne lui demande pas si elle souhaite éclore ou se faner. Or, selon le poème, Cassandre se trouve dans la même situation. Cette comparaison la prive de la qualité même qui distingue les humains des autres êtres et choses de ce monde : la capacité de penser, de raisonner et de choisir – ce que René Descartes a formulé par la maxime « Je pense, donc

je suis », principe fondateur de l'identité humaine. Ronsard dépouille ainsi Cassandre de son humanité. Elle est belle, certes, mais comme la rose, elle ne possède que sa beauté – une beauté, elle aussi, vouée au dépérissement ; il ne s'agit là que d'une pure réification de la femme. Le motif du *carpe diem* opère ici en rabaissant la valeur de Cassandre et en la réduisant à sa beauté extérieure, ne lui laissant aucune place pour le questionnement ou la réflexion.

On retrouve ce même usage rhétorique du *carpe diem* dans « Quand vous serez bien vieille », célèbre sonnet du recueil *Sonnets pour Hélène*. Ronsard y esquisse l'avenir encore à venir d'Hélène : il la dépeint en femme âgée, assise au coin du feu, en proie aux regrets de ne pas l'avoir accepté durant sa jeunesse. Le poète atteint son objectif rhétorique avec une grande habileté : plutôt que de simplement dire à Hélène qu'elle regrettera son refus, il peint un futur empreint de regrets. Il façonne un avenir où elle éprouve déjà ces remords et déplore la perte irrémédiable de la beauté qui, autrefois, lui faisait désirer Ronsard. En intégrant de tels détails sensoriels à cette scène future, Ronsard s'empare de l'esprit de la femme ; il suscite chez elle un regret immédiat, bien réel dans le présent, afin qu'elle puisse encore agir en conséquence. Il s'agit là de l'utilisation du motif du *carpe diem* la plus puissante sur le plan rhétorique et la plus habile dans la manipulation émotionnelle, conçue précisément pour briser la résistance féminine.

Ces deux poèmes soulignent un point crucial – qui sera développé tout au long de cette étude : la résistance des femmes n'est jamais prise en compte. Ronsard ne cherche pas à savoir pourquoi Cassandre refuse, ni quelles raisons pourraient motiver le refus d'Hélène. L'argument du *carpe diem* postule simplement que ce refus est une erreur, non pas sur le plan logique, mais parce que le temps finira par le sanctionner. La femme n'est pas convaincue par la démonstration du caractère erroné ou irrationnel de sa décision ; elle subit plutôt une forme de pression visant à lui faire craindre la souffrance et son propre avenir. Le motif du *carpe diem* instille la peur dans l'esprit des femmes.

Le silence de l'intellect féminin : la résistance requalifiée en irrationalité

Si la section précédente explique le fonctionnement rhétorique du motif du *carpe diem*, celle-ci examine la manière dont il traite la représentation de l'intellect féminin dans la poésie de Ronsard. Ce qui frappe le plus chez les femmes aimées de Ronsard, ce n'est pas tant leur refus que la façon dont le poète le décrit. À travers ses trois recueils poétiques, le langage employé revêt une connotation négative : la résistance des femmes n'est pas perçue comme le fruit de la raison, mais comme une réaction dictée par les émotions.

Dans le recueil des *Amours de Cassandre*, le terme le plus souvent employé pour qualifier le refus de l'aimée est la « fierté » – ou, en l'occurrence, l'arrogance. Dans les *Sonnets pour Hélène*, les notions de « rigueur », de « dédain » et de « cruauté » sont omniprésentes. Ces mots ne se contentent pas de figurer dans le poème ; ils sont porteurs d'une signification profonde, révélant que le locuteur a déjà tranché : ce refus relève d'un défaut de caractère et manque de rationalité. Ronsard dépeint la femme qui refuse comme une personne cruelle, froide et hautaine. Sa résistance témoigne d'une défaillance affective plutôt que d'une position intellectuelle.

On retrouve ce même phénomène dans la *Nouvelle continuation des Amours* (1556), au sein du poème qui débute par ces mots : « Hé, que voulez-vous dire ? Êtes-vous si cruelle

/ De ne vouloir aimer ? » Ici, le locuteur est en proie à la confusion ; il ne parvient pas à comprendre le refus de l'être aimé, le percevant comme un acte qu'aucun être rationnel ne saurait commettre. Il évoque les créatures de la nature – moineaux, colombes, tourterelles – qui toutes se sont livrées à l'amour, pour ensuite poser une question simple : pourquoi ne pouvez-vous en faire autant ? C'est la même comparaison que celle établie jadis avec la rose dans « Mignonne, allons voir », appliquée ici à des animaux qui agissent promptement pour leur survie, sans aucune faculté de raisonnement. Cette comparaison dépeint la femme comme agissant à l'encontre de la nature ; sa résistance est ainsi présentée non pas comme un exercice de la raison, mais comme une défaillance de celle-ci.

Le cas d'Hélène de Surgères est le plus significatif de tous, car il s'agissait d'une femme cultivée de la cour de Catherine de Médicis, réputée pour son goût du savoir et des lettres. En somme, c'était une femme dont on aurait pu s'attendre à voir l'intelligence reconnue, notamment dans des poèmes qui lui étaient spécifiquement dédiés. Pourtant, dans les *Sonnets pour Hélène*, l'intelligence d'Hélène est totalement absente. Seules sa beauté extérieure, ses yeux, sa chevelure et sa grâce sont évoqués ; son esprit, en revanche, n'est jamais mentionné. Celle dont l'intelligence était louée dans la réalité n'est plus, dans la poésie de Ronsard, qu'une figure de beauté. Son intellect est effacé.

Cet effacement de l'intellect est nécessaire à la poésie de Ronsard pour maintenir en vie l'argument du *carpe diem*. Si Ronsard avait envisagé le refus d'Hélène comme un acte d'intelligence, s'il avait pris en compte sa situation, alors l'argument du *carpe diem* se serait effondré. On ne peut intimider une femme intelligente en lui disant que le temps passe ; elle sait déjà que le temps passe et elle sait parfaitement comment agir de manière appropriée ; par conséquent, les raisons de son refus n'ont rien à voir avec une méconnaissance de la mortalité. Ronsard perpétue le motif du *carpe diem* en occultant l'intellect féminin. Il ne s'agit donc pas d'un effet secondaire, mais bien de la condition préalable à l'existence même du *carpe diem*.

L'autorité du poète comme instrument de répression

Le musellement de l'intellect féminin dans la poésie de Ronsard est amplifié par l'autorité culturelle que ce dernier détient en tant que « Prince des poètes » de la Renaissance. Il importe de comprendre ce que signifie être une figure littéraire dominante : non pas simplement un écrivain talentueux, mais une personnalité dont les opinions étaient reconnues par un vaste public.

La poésie de Ronsard ne se limitait pas à sa propre personne : elle était lue à voix haute, circulait au sein de la société et s'imposait comme un modèle pour l'écriture de la poésie amoureuse. Lorsque Ronsard décrivait Cassandre sous les traits d'une rose qui se fane, il n'exprimait pas seulement un point de vue personnel ; il instaurait un style poétique fondé sur la comparaison. En qualifiant de cruelle et de froide la résistance d'Hélène, il participait à la volonté sociale de réduire au silence la voix des femmes. L'ensemble de l'œuvre poétique de Ronsard forge une image puissante de la femme, la plaçant dans une position où elle n'est admirée que pour sa beauté, au point d'être finalement dépouillée de son intelligence, de sa capacité de raisonnement et de sa rationalité.

On peut qualifier les œuvres de Ronsard d'asymétriques dans la mesure où le poème constitue un monologue : le poète prend la parole tandis que l'aimée se tait ; bien qu'elle puisse être

interpellée ou imaginée, elle ne s'exprime jamais. Toutefois, dans la poésie de Ronsard, l'aimée n'est pas sujet de la parole, mais plutôt objet ; comme l'illustre le poème « Quand vous serez bien vieille », Ronsard prête des mots à l'aimée – « Ronsard me célébrait du temps que j'étais belle » – et scénarise lui-même son avenir, selon sa propre volonté, afin d'étayer son argumentation. Même lorsqu'il l'imagine, Ronsard ne lui accorde aucune liberté.

C'est ce qui distingue l'œuvre de Ronsard de la tradition pétrarquiste. Dans cette dernière, la femme aimée demeure distante, idéalisée et inaccessible, sans pour autant subir de pression ; c'est son refus qui engendre le désir conférant à la poésie tout son agrément. Chez Ronsard, en revanche, le motif du *carpe diem* instaure une urgence qui transforme ce refus en un problème à résoudre ; la femme se trouve alors soumise à des pressions et à des manipulations.

Robert C. Evans a soutenu que les sonnets pétrarquistes constituent des exemples de textes féministes, dans la mesure où ils dépeignent les femmes comme étant plus rationnelles et plus maîtresses d'elles-mêmes que le locuteur masculin. Si cette affirmation peut s'avérer juste pour certains sonnets pétrarquistes, elle ne s'applique pas à la poésie de Ronsard : dans ses œuvres, la rationalité féminine n'est pas célébrée, mais assimilée à de la froideur et à de la cruauté. Loin d'être admirée pour sa maîtrise de soi, la femme est incitée à y renoncer. Chez Ronsard, le *carpe diem* réduit au silence la voix des femmes ; contrairement aux textes féministes, il ne leur accorde ni la liberté de s'exprimer ni celle d'agir selon leurs propres termes.

Conclusion

Cet article a soutenu que le motif du *carpe diem* dans la poésie de Ronsard ne relève pas d'une simple idéologie philosophique héritée ; il s'agit plutôt d'un outil délibérément conçu pour vaincre la résistance féminine, en persuadant les femmes tout en niant la valeur de leur intellect. À travers une analyse approfondie des poèmes « Mignonne, allons voir si la rose », « Quand vous serez bien vieille » et « Hé, que voulez-vous dire ? » – et en s'appuyant sur les travaux de Yandell, Kadue et Evans – cette étude a examiné le *carpe diem* ronsardien sous trois angles.

Premièrement, ce motif réduit la femme à l'état d'objet en la comparant à une rose puis à des animaux, la privant ainsi de sa faculté de raisonnement. Deuxièmement, il présente son refus comme une défaillance émotionnelle, le qualifiant d'acte cruel, froid et dicté par l'orgueil. Enfin, il met en lumière l'importance culturelle de Ronsard en tant que « Prince des poètes » ; ce statut universalise ses idées et érige une norme générale au sein de laquelle l'intellect féminin n'a pas sa place dans le discours amoureux.

Ce constat révèle que, dans la poésie de la Renaissance, le motif du *carpe diem* tel que l'utilise Ronsard n'est pas neutre du point de vue du genre. La voix féminine y est non seulement réduite au silence, mais aussi étouffée. Si l'on se demande si les femmes ont connu une Renaissance, Ronsard apporte une réponse : elles possédaient la beauté et suscitaient le désir, mais ne jouissaient jamais de la liberté de penser, de refuser ou de décider par elles-mêmes.

Bibliographie

1. Evans, Robert C. “The Feminism of Renaissance Love Poetry.” *ResearchGate*, 2020.
2. Horace. *Odes*. Translated by David West, Oxford University Press, 1997.
3. Kadue, Katie. “Flower Girls and Garbage Women: Misogyny and Cliché in Ronsard and Herrick.” *Modern Philology*, vol. 118, no. 3, 2021, pp. 319–339.
4. Ronsard, Pierre de. *Les Amours de Cassandre*. 1552.
5. Ronsard, Pierre de. *Nouvelle Continuation des Amours*. 1556.
6. Ronsard, Pierre de. *Sonnets pour Hélène*. 1578.
7. Yandell, Cathy. “Carpe Diem Revisited: Ronsard’s Temporal Ploys.” *Sixteenth Century Journal*, vol. 28, no. 4, 1997, pp. 1281–1302.

Indigenous people in Latin America: social progress, persistent inequalities, and contemporary resurgence

Murad Ahamad Khan

Introduction

Indigenous peoples in Latin America occupy a paradoxical position in the region's social, political, and cultural landscape. While the first decade of the twenty-first century witnessed notable social progress, poverty reduction, and expanded access to education and basic services for indigenous communities, these advances have not translated into equality with non-indigenous populations. Structural discrimination, historical marginalisation, and persistent socioeconomic barriers continue to shape indigenous experiences across the continent. Drawing on World Bank data, United Nations reports, and regional case studies, this article examines the historical roots of indigenous exclusion, recent social gains, contemporary cultural and political resurgence, and the heightened vulnerability of indigenous communities in times of crisis, particularly during pandemics and climate-related disruptions.

Historical foundations of indigenous marginalisation

In Latin America, ethnicity has frequently been associated with indignity, marginalisation, and social exclusion. This article seeks to provide a holistic account of indigenous realities in Latin America by integrating historical analysis with contemporary socioeconomic data and cultural-political developments. It argues that understanding indigenous marginalisation requires moving beyond deficit-based frameworks and recognising the centrality of identity, memory, and collective agency. The article also examines the legacy of Anthony D. Smith's theory of nationalism, particularly his emphasis on the vitality of the ethnic past and the role of myths of origin as foundational elements in the construction of national identities. Smith's ethno-symbolist approach underscores the enduring weight of ethnocentrism, collective memory, and myth in shaping both nationalist discourse and counter-narratives of identity.

To this end, the analysis follows two complementary trajectories. First, it explores how nationalists and state founders have selectively employed – or, at times, denied or rejected – the ethnic past and ethnic myths in the process of nation-building. Second, it examines how indigenous intellectuals and movements have sought to reclaim, reinterpret, or reinvent their identities through diverse Amerindian myths of origin. While nationalist projects have alternately instrumentalised or erased ethnic memory, indigenous communities have often adhered to their own mythological traditions or consciously reworked them as strategies of cultural survival and political resistance. Myth, therefore, functions not only as a symbolic component of collective identity but also as a social resource that requires institutional mechanisms for its dissemination and reproduction within the group.

Historically, since Spanish ships first reached the shores of the Bahamas in 1492, indigenous peoples of Latin America and the Caribbean have endured profound and lasting

consequences, ranging from systematic discrimination and forced labour to outright genocide. The marginalisation of indigenous peoples in Latin America dates back to the arrival of Europeans in 1492. From the outset, colonial domination was justified through ideologies of racial and cultural superiority that framed indigenous populations as "savages" in need of control, conversion, or eradication. The consequences were catastrophic: genocide, forced labour systems, land dispossession, and the destruction or suppression of indigenous social structures, languages, and belief systems.

From the moment of initial contact, Europeans confronted populations with unfamiliar languages, cultural practices, and phenotypes, and quickly positioned themselves as biologically and culturally superior, casting indigenous peoples as "savages" in need of domination and control.

This foundational moment established a persistent hierarchy of racial and cultural superiority that has continued to shape social relations in the region. Indigenous cultures, social structures, livelihoods, musical traditions, and languages were stigmatised and delegitimised, while assimilation into Western cultural norms was frequently promoted as the only path to social recognition and modernity. Ethnicity, rather than being valued as a source of historical continuity, was transformed into a marker of inferiority.

Yet the history of indigenous peoples (*indígenas*) in Latin America is not solely one of victimisation and loss. At various moments, indigenous communities have asserted their agency through periods of resurgence, resistance, and political mobilisation. Movements such as *indigenismo* and *mestizaje*, particularly prominent in the twentieth century, sought to expose the structural marginalisation of native populations since the European conquest and to demand greater political, social, and cultural inclusion. These movements reflect ongoing efforts to reclaim pride in indigenous ancestry and to rearticulate belonging to the American continent through renewed engagements with ethnic memory and myth.

Indigenous peoples in Latin America constitute one of the most culturally diverse yet structurally marginalised populations in the world. Despite notable socioeconomic improvements during the early twenty-first century – particularly in poverty reduction, education, and political representation – indigenous communities continue to experience disproportionate levels of poverty, exclusion, and vulnerability. This article also offers a comprehensive analysis of the historical roots of indigenous marginalisation, the evolution of ethnic identity and nationalism, contemporary political and cultural resurgence, and the compounded risks faced during health, economic, and environmental crises. Drawing on World Bank, United Nations, ECLAC, and PAHO data, as well as cultural and political case studies, the paper argues that indigenous peoples are not passive victims of history but active agents reshaping Latin American modernity.

Indigenous peoples were systematically excluded from political participation, denied access to land and resources, and pressured to assimilate into Western cultural norms. Literacy requirements in colonial languages, particularly Spanish, functioned as tools of exclusion well into the twentieth century, effectively barring large segments of indigenous populations from voting and civic engagement.

Ethnicity, identity, and the politics of memory

Latin America is home to approximately 50 million indigenous people, representing nearly eight per cent of the region's population and encompassing over 500 distinct ethnic groups.

Far from forming a homogeneous category, these communities differ widely in language, cosmology, modes of subsistence, and historical experience. Yet, across this diversity runs a common thread: centuries of dispossession, cultural denigration, and structural exclusion initiated during European conquest and perpetuated through colonial and postcolonial state formation.

In recent decades, indigenous peoples have increasingly entered national and international debates on development, democracy, cultural rights, and environmental sustainability. The early 2000s, marked by economic growth and expanded social policies, produced measurable gains in poverty reduction and access to services. However, these advances have not dismantled entrenched inequalities. Indigenous peoples remain overrepresented among the poor and underrepresented in political and economic power structures.

When European settlers first set foot in the so-called "New World" in the late fifteenth century, native populations – including the Aztecs, Mayas, Incas, and Taínos – were decimated by superior European weaponry and, more devastatingly, by diseases brought from the Old World. Over the next three centuries, the continent was subjected to Spanish and Portuguese colonisation, a period often described – particularly from a Eurocentric perspective – as one of economic growth and development. What is rarely foregrounded in this historical narrative, however, is the treatment of the original inhabitants of the land: the indigenous descendants of America's fallen empires, who endured systematic marginalisation both during and after the colonial era.

Since colonisation, indigenous peoples in Latin America have faced sustained oppression, been relegated to a secondary social status and largely excluded from political participation. This marginalisation left them virtually powerless to defend their communities, cultures, and natural resources against exploitation by colonial and postcolonial elites.

This exclusion is evident in the restricted access indigenous populations have historically had to political processes. In many countries, voting rights were not granted until as late as the 1980s, contingent on Spanish literacy. These literacy requirements were strategically enforced to disenfranchise poor and indigenous populations, many of whom spoke and wrote only in their native languages. Such measures effectively silenced indigenous voices within emerging democratic systems.

Beyond institutional exclusion, indigenous communities were frequently targeted by authoritarian regimes throughout the twentieth century, resulting in widespread human rights violations. A striking example is Peru under the dictatorship of Alberto Fujimori in the 1990s. Fujimori's regime was responsible for severe abuses against indigenous people and poor *campesinos*, most notoriously through a state-sponsored program that forcibly sterilised nearly 200,000 indigenous women under the guise of national modernisation and population control.

Although such extreme abuses are less common today, deep inequalities persist between indigenous and non-indigenous populations across Latin America. In countries such as Bolivia, Paraguay, Colombia, and Peru, a significant proportion of indigenous people continue to live in conditions of extreme poverty, with limited access to education, healthcare, and other essential resources.

Political representation also remains disproportionately low. While indigenous leaders may occasionally serve in local governments or legislative bodies, they are rarely elected to executive office. For example, despite having sizable indigenous populations, countries such as Paraguay, Guatemala, Peru, and Colombia have never elected an indigenous president. Bolivia remained no exception until 2006, when Aymara leader Evo Morales became the first indigenous president in Latin America since the 1870s.

After centuries of oppression and marginalisation, however, indigenous peoples are increasingly asserting their presence and resisting systems that have long excluded them. Through the revitalisation of indigenous languages, music, cultural practices, and political activism, indigenous identity is being reclaimed as a source of pride and empowerment rather than a source of stigma.

Indigenous Peoples in the Foreground of Politics

Although indigenous participation in politics has existed at local levels for decades, the election of Evo Morales in Bolivia marked a significant turning point. As the first indigenous president in over 140 years, Morales inspired a renewed wave of political engagement and visibility among indigenous communities across Latin America. Openly embracing his Aymara identity, Morales positioned himself as a representative of marginalised populations, particularly poor coca growers, and consistently spoke out against the historical injustices suffered by indigenous peoples since European conquest.

Often portrayed as a leader of liberation from racism and Western imperialism, Morales has come to symbolise the contemporary indigenous political movement. In Bolivia – where more than half of the population identifies as indigenous – his presidency represented both symbolic and material hope, demonstrating that systemic change was possible within democratic frameworks.

Another significant expression of indigenous resistance and redefinition can be seen in the reimagining of colonial commemorations. In contrast to the celebration of Columbus Day in the United States or the *Día de la Raza* in Spain, several Latin American countries have redefined the holiday to honor indigenous resistance, cultural survival, and identity. These transformations challenge colonial narratives and reaffirm indigenous pride, shifting the focus from the glorification of conquest to the recognition of historical injustice.

In Latin America, ethnicity has historically been equated with indignity. Nationalist projects often appropriated selective elements of the indigenous past – myths of origin, symbols, and traditions – while simultaneously marginalising living indigenous communities. Drawing on Anthony D. Smith's theory of nationalism, ethnicity and myth emerge as central to identity formation. However, while state elites instrumentalised indigenous symbols to construct national identities, indigenous intellectuals and movements have sought to reclaim and reinvent their own myths, histories, and identities.

This process underscores the importance of institutions in disseminating cultural memory. Without structural support – education systems, media representation, and political recognition – indigenous identities remain vulnerable to distortion or erasure. Yet, in recent decades, indigenous communities have increasingly asserted control over their narratives, transforming ethnicity from a marker of exclusion into a source of political and cultural empowerment.

Social Progress and Persistent Inequalities

Prior to European conquest, the Americas were home to highly complex and diverse societies. Civilizations such as the Maya, Aztec, Inca, Olmec, and Tiahuanaco developed sophisticated systems of governance, agriculture, astronomy, architecture, and law. These societies were not isolated; they maintained trade networks, cultural exchanges, and political alliances across vast territories.

Alongside these imperial civilisations, thousands of smaller-scale societies, particularly in forest and lowland regions, existed whose social organisation was based on kinship, collective land use, and ecological adaptation. Hunter-gatherer and slash-and-burn agricultural systems reflected deep environmental knowledge accumulated over millennia.

The diversity of indigenous peoples today reflects the varied historical trajectories of their peoples. Broadly, indigenous populations can be categorized into descendants of pre-Columbian agrarian civilizations – largely concentrated in the Andes and Mesoamerica – and forest-dwelling or semi-nomadic groups in the Amazon and Central American rainforests. Each category has faced distinct forms of colonial and postcolonial pressure, yet all have endured profound disruption.

The arrival of Europeans in 1492 marked the beginning of one of the most violent demographic collapses in human history. Indigenous populations were decimated by warfare, forced labor, and, most devastatingly, diseases such as smallpox, influenza, and measles, to which they had no immunity. In some regions, population decline reached as high as 90 per cent within a century.

Colonial rule institutionalised racial hierarchies that placed Europeans at the top, mixed populations (mestizos) in the middle, and indigenous peoples at the bottom. Systems such as the encomienda and mita exploited indigenous labour while justifying coercion through religious and racial ideology. Indigenous cultures were systematically devalued, and conversion to Christianity was often enforced through violence.

These colonial structures did not disappear with independence. Instead, newly formed republics reproduced exclusionary systems under the guise of modernisation and national unity. Indigenous peoples were expected to assimilate or remain invisible within nation-states defined by European languages and cultural norms.

Ethnicity, Nationalism, and the Politics of Identity

Ethnicity in Latin America has long been associated with marginality and stigma. Nationalist elites selectively appropriated indigenous symbols – myths of origin, archaeological monuments, and folkloric traditions – while excluding living indigenous communities from political power. This paradox reflects what Anthony D. Smith identifies as the instrumentalisation of the ethnic past in nationalist projects.

While state narratives often portrayed indigenous peoples as remnants of a glorious but extinct past, indigenous intellectuals and movements have challenged this framing. Through the reinvention of myths, recovery of historical memory, and assertion of cultural autonomy, indigenous communities have reclaimed identity as a site of resistance rather than shame.

Institutions play a critical role in this process. Education systems, media representation, and legal recognition determine whether ethnic identities are reproduced as stereotypes or transformed into sources of empowerment. The struggle over identity is therefore inseparable from struggles over power and resources.

According to World Bank studies, indigenous households experienced measurable reductions in poverty during the early 2000s, particularly in Peru, Bolivia, Brazil, Chile, and Ecuador. Educational gaps that had excluded indigenous children for generations were partially closed in countries like Mexico, Ecuador, and Nicaragua. Improved access to schooling, healthcare, and social assistance programs contributed to these outcomes.

Despite these gains, inequality remains pronounced. Indigenous peoples constitute approximately 8 per cent of Latin America's population – around 42 to 50 million people – but represent 14 per cent of the poor and 17 per cent of the extremely poor. Material poverty affects nearly 43 percent of indigenous households, double the regional average, while extreme poverty rates are almost three times higher than among non-indigenous populations.

Urbanisation has further complicated this reality. Nearly half of Latin America's indigenous population now resides in urban areas. While cities may offer better access to services, indigenous urban residents often live in precarious neighbourhoods marked by insecurity, poor sanitation, and heightened exposure to environmental risks.

The Situation of Indigenous Communities

Several key points must be noted when examining the situation of indigenous communities in Latin America. Indigenous peoples are far from a homogeneous group; they are extremely diverse and are defined differently by each nation-state. Although there are certain shared characteristics among the indigenous peoples of the Americas – such as a close relationship with nature and a long history of social exclusion – their circumstances vary considerably from country to country, particularly in terms of population size and political recognition. As the Pan American Health Organisation (PAHO) cautions, "it is important to take this into consideration and to use the statistics with caution." To a large extent, the challenges faced by indigenous communities stem from their marginalization and the limited number of indigenous representatives in positions of power. Moreover, it remains difficult to systematically assess the concrete outcomes achieved by indigenous political participation over recent decades, particularly in terms of increased visibility and effective health interventions.

The indigenous population of Latin America is estimated at approximately 50 million people, belonging to more than 500 distinct ethnic groups. The largest indigenous populations, both in absolute and relative terms, are found in Mexico, Guatemala, Peru, and Bolivia. Overall, indigenous peoples constitute around 8 per cent of the region's total population. However, they are disproportionately affected by poverty, accounting for 14 per cent of those living in poverty and 17 per cent of those living in extreme poverty. Material poverty affects approximately 43 per cent of indigenous households – double the rate observed among non-indigenous populations – while extreme poverty is 2.7 times higher.

According to World Bank data, 48 per cent of indigenous people reside in urban areas, although this figure varies significantly by country. While urban communities often benefit

from relatively improved living conditions, urban migration also exposes indigenous populations to new forms of marginalisation, particularly through limited access to land and informal employment.

Employment patterns among indigenous communities are characterised by high levels of precarity and concentration in low-skilled occupations. Indigenous livelihoods have increasingly been threatened by climate change, which has disproportionately affected their traditional economic activities. As a result, many indigenous individuals have been forced into unstable forms of wage labour. For example, indigenous communities in the Gran Chaco region have sought employment in mining, which typically offers seasonal, precarious work, often combined with subsistence practices such as hunting and gathering.

In terms of access to education, schooling rates across Latin America have increased in recent decades due to the expansion of educational infrastructure in indigenous territories. Nevertheless, indigenous peoples continue to have the lowest levels of educational access in the region. In Brazil, less than 1 per cent of the indigenous population has access to higher education, 2.1 per cent to secondary education, and 20.5 per cent to primary education within their communities. Educational disparities also vary significantly among indigenous groups: while approximately 15 per cent of Mapuche communities in Argentina have access to higher education, the corresponding figure for Wichi communities in northern Argentina is only 0.5 per cent. Indigenous populations also experience the highest school dropout rates, largely due to child labour, economic necessity, and exploitation.

The health situation of indigenous communities remains particularly fragile. As noted by the Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC):

> "Local survey figures show the highest incidence in indigenous peoples of diseases that are markers of inequality, such as tuberculosis; increased maternal and infant mortality; unwanted pregnancies and sexual abuse resulting from structural violence; chronic diseases caused by environmental pollution and mining activities; and mental health problems, particularly among indigenous youth, including high suicide rates observed in several countries in the region. Structural discrimination, territorial dispossession, obstacles to political participation, and institutionalised racism have a strong adverse impact on the health of indigenous individuals and communities."

Indigenous populations also face significant barriers in accessing healthcare services. Approximately 50 per cent of indigenous adults over the age of 35 suffer from type 2 diabetes, life expectancy is on average 20 years lower than that of non-indigenous populations, and infant mortality rates are three to five times higher in countries such as Venezuela and Brazil. The United Nations has repeatedly warned of the failure to eradicate preventable epidemiological diseases, particularly tuberculosis, among indigenous populations.

Finally, regarding public policy, the meaningful inclusion of indigenous communities in decision-making processes is essential. In addition to receiving limited state investment, the lack of cultural recognition and community participation has contributed to the failure of many public policies targeting indigenous populations. Insufficient environmental protection further exacerbates health and nutritional challenges, leading to widespread malnutrition, endemic parasitic diseases, diabetes, and illnesses linked to exposure to highly toxic and polluting agricultural and industrial practices.

Political Resurgence and Indigenous Leadership

The first decade of the twenty-first century brought unprecedented economic growth to much of Latin America, accompanied by expanded social policies targeting poverty and inequality. Indigenous communities benefited from these trends, particularly in countries such as Peru, Bolivia, Brazil, Chile, and Ecuador. Poverty rates among indigenous households declined, and access to primary education increased significantly.

In several countries, longstanding educational gaps were partially closed. Bilingual and intercultural education programs aimed to address linguistic exclusion, while conditional cash transfer programs improved school attendance and health outcomes. These developments represent important, though uneven, progress.

Yet, aggregate improvements obscure persistent disparities. Indigenous peoples continue to experience lower income levels, higher unemployment, and greater exposure to informal and precarious labour. Structural barriers – including discrimination, geographic isolation, and limited political representation – constrain the extent to which economic growth translates into equitable outcomes.

One of the most visible signs of indigenous resurgence has been increased political participation. The election of Evo Morales, an Aymara leader, as Bolivia's president in 2006 marked a historic turning point. Morales became the first indigenous president in Latin America since the nineteenth century, symbolising both political inclusion and resistance to entrenched racism and Western imperialism.

Beyond electoral politics, indigenous activism has reshaped public memory and national rituals. Several Latin American countries have redefined October 12 – traditionally celebrated as Columbus Day – into commemorations of indigenous resistance, decolonisation, and cultural diversity. Bolivia's "Day of Decolonisation" and Venezuela and Guatemala's "Day of Indigenous Resistance" exemplify efforts to challenge colonial narratives and honour indigenous resilience.

Cultural Expression: Music and Language Revitalization

Contrary to enduring stereotypes, nearly half of Latin America's indigenous population now resides in urban areas. Migration to cities has been driven by land dispossession, environmental degradation, and the search for education and employment. While urban settings offer improved access to services, they also expose indigenous migrants to new forms of exclusion.

Indigenous urban residents often inhabit informal settlements characterized by overcrowding, inadequate sanitation, and heightened vulnerability to natural disasters. Cultural discrimination persists in labour markets and public institutions, reinforcing cycles of poverty and marginality.

Urbanization thus represents both opportunity and risk. Without inclusive urban policies that recognize indigenous identities and rights, cities risk reproducing rural inequalities in new spatial forms.

Cultural production has become a powerful site of indigenous visibility. Artists such as Bolivian Quechua singer Luzmila Carpio, often called "The Voice of the Andes," use music to affirm indigenous values, languages, and cosmologies, particularly reverence for Pachamama (Mother Earth). Similarly, indigenous hip-hop groups from Mexico, Bolivia, and Guatemala blend traditional languages with contemporary musical forms, bringing indigenous identity into mainstream youth culture.

Music has emerged as a powerful medium for indigenous expression and resistance. Artists such as Luzmila Carpio use indigenous languages and musical traditions to affirm cultural continuity and critique historical oppression. Her work highlights Andean cosmologies, particularly reverence for Pachamama, and challenges racial hierarchies. Indigenous hip-hop and rap movements represent a fusion of tradition and modernity. By performing in indigenous languages, artists reclaim linguistic pride while engaging global youth culture.

Language preservation remains a critical challenge. Indigenous languages have long been stigmatized as obstacles to social mobility, prompting many young people to abandon them. Nevertheless, legal reforms and media initiatives have contributed to revitalization efforts. Peru's 2011 Indigenous Languages Law and Bolivia's recognition of 26 official languages reflect growing institutional support. The launch of Quechua-language national television news in Peru represents a significant step toward linguistic inclusion and cultural legitimacy.

Health, Vulnerability, and Crisis Impacts

Political exclusion has long been a defining feature of indigenous experience in Latin America. For much of the twentieth century, literacy requirements, language barriers, and authoritarian regimes limited indigenous participation in democratic processes.

The election of Evo Morales in Bolivia in 2006 marked a historic shift. As the first indigenous president in Latin America since the nineteenth century, Morales symbolised the possibility of political transformation rooted in indigenous identity. His presidency inspired indigenous movements across the region and contributed to broader debates on plurinationalism and decolonisation. Beyond the executive office, indigenous representation has increased at local and legislative levels. However, significant gaps remain, particularly in countries with large indigenous populations but limited political inclusion.

Indigenous peoples remain among the most socially vulnerable populations globally. United Nations and ECLAC reports consistently highlight higher morbidity and mortality rates, limited access to healthcare, and disproportionate exposure to infectious diseases such as tuberculosis. Life expectancy among indigenous populations can be up to 20 years lower than national averages, and infant mortality rates are three to five times higher in some countries.

Crises such as the COVID-19 pandemic have exposed and intensified these vulnerabilities. Overcrowding, lack of sanitation, and pre-existing health conditions have placed indigenous communities at extreme risk. Historical precedents – including the devastating impact of influenza and H1N1 – underscore how epidemics disproportionately affect indigenous peoples. In response, many communities have chosen self-isolation, restricting external access to protect already fragile populations.

Conclusion

The reconfiguration of public memory has been a central strategy of indigenous resurgence. The transformation of Columbus Day into commemorations of indigenous resistance and decolonization reflects a broader challenge to colonial narratives.

In Bolivia, the Day of Decolonisation emphasises cultural diversity and historical justice. Venezuela and Guatemala's Day of Indigenous Resistance similarly foregrounds indigenous survival and resilience. These symbolic shifts, while contested, signal growing recognition of indigenous perspectives in national discourse.

Indigenous peoples in Latin America are not relics of a distant past but dynamic actors shaping the region's present and future. While notable progress has been achieved in poverty reduction, education, political participation, and cultural visibility, deep structural inequalities persist. Addressing these challenges requires policies that move beyond assimilation and instead centre indigenous voices, identities, and collective rights.

The resurgence of indigenous culture, language, and political activism demonstrates resilience in the face of centuries of exclusion. In an increasingly globalised world, recognising indigenous peoples as vital contributors to social diversity, environmental stewardship, and democratic life is not only a matter of historical justice but also a prerequisite for inclusive and sustainable development in Latin America.

Bibliography

1. Andrés Reséndez. La otra esclavitud: Historia oculta del esclavismo indígena. 2016.
2. Arguedas, José María. *Formación de una cultura nacional indoamericana.* Siglo XXI Editores. Buenos Aires, Argentina, 1981.
3. Ballesteros-Gaibrois, Manuel; Ulloa Suárez, Julia. *Indigenismo Americano.* Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, España, 1961.
4. Barre, Marie-Chantal. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI Editores, México 1983.
5. Baudin, Louis. *El imperio socialista de los incas*. Editorial Zig-Zag. Santiago, Chile. 1943.
6. Bello, Álvaro. *Etnicidad y ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL). Santiago, Chile, 2004.
7. Bravo Lira, Bernardino. *Historia de las instituciones políticas de Chile e Hispanoamérica*. Editorial Andrés Bello, Santiago, Chile, 1993.
8. CEPAL. Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Naciones Unidas, 2014.
9. CEPAL. Observatorio demográfico: pueblos indígenas. Naciones Unidas, 2009.
10. Chiahuailaf, Arauco. "El Canto General de Pablo Neruda y la historia mapuche". *Revista Electrónica de Español y Estudios Internacionales del Departamento de Lenguas, Cultura y Estética*. Universidad de Aalborg, Dinamarca.

11. Favre, Henri. *El movimiento indigenista en América Latina*. Centro de Estudios *fotografía*. Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, Perú 2001.
12. González Prada, Manuel "Nuestros Indios". En: Zea, Leopoldo (Compilador). *Fuentes de la cultura latinoamericana*. Volumen III. Fondo de Cultura Económica. Distrito Federal, México 1993.
13. Government of Peru. *Law for the Preservation and Use of Indigenous Languages (2011)*.
14. Héctor Díaz-Polanco. Autonomía regional: la autodeterminación de los pueblos indios. Siglo XXI, 1996.
15. Héctor Díaz-Polanco. Etnia, nación y política. J. Pablos Editor, 1987.
16. Icaza, Jorge. *Huasipungo*. Editorial Losada. Buenos Aires, Argentina 1960.
17. Informe Comisión Formación Ciudadana. Ministerio de Educación, Chile 2004.
18. Informe fundamental sobre políticas públicas, pobreza y participación política indígena. (biblioguias.cepal.org)
19. Ley Indígena Chilena 1993. Ministerio de Planificación y Cooperación, Chile.
20. Lipschutz, Alejandro. *La comunidad indígena en América y en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile 1956.
21. Máiz, Ramón. "El Indigenismo Político en América Latina". *Revista Electrónica de* Mariátegui, José Carlos. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Colectivo Editorial "Último Recurso". Rosario – Santa Fe, Argentina 2004.
22. Marroquín, Alejandro. *Balances del indigenismo*. Editado por el Instituto Interamericano Indigenista. México, D.F. México, 1972.
23. Menchú, Rigoberta. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo XXI Editores 1998.
24. Miguel León-Portilla. La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes.
25. Naciones Unidas. Los pueblos indígenas en América (Abya Yala). ONU, 2018.
26. National Census Data (2010), Latin American Countries.
27. Neruda, Pablo. *Canto General*. Biblioteca La Nación, Santiago, Chile, 2001.
28. Nuevos enfoques, nuevos resultados" en: *Revista Electrónica Nuevo Mundo* Debates 2007.
29. Núñez Palomino, Pedro. *Derecho y comunidades campesinas en el Perú (1969-1988).* Publicado en el Centro de Educación Ocupacional "Jesús Obrero", 1996.
30. Obra clásica sobre la identidad nacional y la herencia indígena.
31. Palacios, Nicolás. *Raza Chilena*. Ediciones Colchagua. Chile 1987
32. Paz, Octavio. *El laberinto de la soledad*. Fondo de Cultura Económica, Distrito Federal, México, 1993.
33. Ramírez, Rolando (Editor). *Hacia la construcción de una propuesta indígena en América.* CUSO Editado por Instituto de Estudios Indígenas. Temuco, Chile 1996

34. *Revista Desacatos*, enero-abril número 017. Centro de Investigaciones y Estudios

35. Rodríguez Rojas, Pedro. "La Globalización frente a los nacionalismo e identidades culturales". *Revista Aldea-Mundo*. Mayo-Octubre 1998

36. Rojas – Mix, Miguel. *Los cien nombres de América: eso que descubrió Colón*. Editorial Lumen. Barcelona, España, 1992.

37. Salazar, Gabriel; Pinto, Julio. *Historia Contemporánea de Chile II. Actores, identidad y movimiento*. LOM Editores, Santiago de Chile, 1999.

38. Salinas, Miguel. *Construcción y Escritura de la Lengua Española*. México D.F. Imprenta Medica, 1952.

39. United Nations Economic Commission for Latin America and the Caribbean (ECLAC). *Indigenous Peoples and Health Inequality*.

40. Vargas Llosa, Mario. *La Utopía Arcaica. José María Arguedas y las ficciones del indigenismo.* Fondo de Cultura Económica, Distrito Federal, México 1996.

41. Villoro, Luís. *Los grandes momentos del Indigenismo en México*. Fondo de Cultura Wachtel, Nathan. *Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)*. Editorial Alianza, Madrid, España, 1976.

42. World Bank. *Indigenous Peoples, Poverty and Development in Latin America*.

43. Zea, Leopoldo. "La conciencia de América frente a Europa". En: *Cuadernos Americanos* Volumen CCIV, n.º 3, mayo-junio de 1984. México D.F.

Why Art Matters: Revisiting Shri Aurobindo's *The National Value of Art*

Deepika Pant

Abstract

According to Shri Aurobindo, art is viewed as a force of revolution and is essential for individual consciousness, cultural background, and nation building. In contrast to the West, where the focus is usually on the cognitive and aesthetic aspects of art, Shri Aurobindo emphasizes the spiritual, moral, and educational value of art, thus giving equal significance to both science and art. The present study provides an insight into the philosophy of Shri Aurobindo, emphasizing the relationship between imagination, intelligence, and spirituality. Moreover, it also compares the philosophy of Shri Aurobindo with that of other Western philosophers.

Keywords: Art, Education, Shri Aurobindo, Science, The National Value of Art.

Introduction

The relevance of art has been emphasized by Aurobindo where he states that nowadays the importance of art is often understated since people treat it as something that just complements science and technology. However, according to him, art is essential for society because it is not merely a luxury of civilization but it is an essential part of the soul of civilization. The disregard of art has moral and spiritual consequences because ignoring the essence of art would deprive the country of its spirit and morality (Aurobindo, 1997). For him, art serves various purposes, including uplifting consciousness, building national spirit, and enhancing education through creativity and spirituality. The philosophy of art proposed by Sri Aurobindo can be seen as part of his philosophy regarding human evolution. In his famous essay, "The National Value of Art," Aurobindo raises the question of the modern obsession with the practical and utilitarian as opposed to the beautiful, which he saw as an impediment to the full expression of human nature (Lonergan, 2016). For Aurobindo, art is not an optional activity but rather an indispensable element for any national culture. According to Aurobindo, art is an important aspect of human existence whose primary purpose is to enable the "aesthetic evolution of humanity" (Broadbent et al., 2023). Through the introduction of connection between aesthetics and ethics, Aurobindo guarantees that the role of aesthetics will always be above the utilitarian one, and serve as a tool to achieve "the perfection of the inner individual together with the perfection of the outer living" (Broadbent et al., 2023). Therefore, this study will revisit "The National Value of Art" and examine the relevance of the views of Sri Aurobindo at a time when discussions about national education and identity have become a topic of interest.

Aurobindo Ghose, popularly known as Shri Aurobindo, was a great thinker, poet, and nationalist. He was born in Calcutta but received his education in England. Being very brilliant and sharp, he excelled in the study of classical studies, literature, and philosophy.

After coming back to India, he became active in the struggle for nationalism. His subsequent work, influenced as it was by his philosophic and spiritual inclinations, began to indicate his philosophical and spiritual complexities as they related to national identity and art. Aurobindo through his works stated that art was not solely for entertainment purposes. The significance of art lies in the ability to elevate the mind, preserve culture, and nationalism. In his essay "The National Value of Art," he opined that in recent times:

> There is a tendency to ignore Art and poetry as mere refinement, luxuries of the rich and leisurely rather than things that are necessary to the mass of men or useful to life. (Aurobindo, 1997)

According to him, art is a medium through which an individual and even the nation attains moral and spiritual growth. The Western tradition of art fails in giving importance to the spiritual aspect due to its preoccupation with intelligence and aesthetics. In Aurobindo's opinion, Indian art is a perfect example of holistic art because it integrates imagination, intellect, and spirituality and helps promote ethical, cultural, and national consciousness. Thus, in order to attain the highest status of art, he opines,

> …the Indian tendency must dominate. The spirit is that in which all the rest of the human being reposes, towards which it returns and the final self-revelation of which is the goal of humanity. (Aurobindo, 1997)

He further emphasizes the importance of ensuring that education recognizes art as equal to science since both are necessary for the harmonious development of intellect, spirit, and society. Art enables mankind to transcend to a higher state than that of the brute kingdom. It helps in cleansing the human passions so that man ascends from "the heart and imagination to the state of the intellectual man" (Aurobindo, 1997), "that which has raised man up should be preserved so that he may not fall from his height." (Aurobindo, 1997) Recognizing science alone will lead to discordance. The mind as well as the heart of a person needs sustenance, which can happen only when both science and art are equal in society. While art fosters the heart and spirit of man, science strengthens the mind. However, the educational reforms brought about by the British in India increased the Western element in Indian education and destroyed the wholeness of ancient Indian education. The west's utilitarian approach in education led to an incomplete development of humanity, thereby preventing global peace. Aurobindo states in his essay,

> For man intellectually developed, mighty in scientific knowledge,' but 'undeveloped in heart and spirit,' is 'an inferior kind of asura using the powers of the demigod to satisfy the nature of the animal. (Aurobindo,1997)

Therefore, the incorporation of Indian traditional aesthetics with the demands of modern education as envisioned by Aurobindo continues to be highly relevant today. His views on these matters illuminate aspects of globalization and the need for holistic education in the context of India today. Despite widespread interest in Aurobindo, several issues could be explored by focusing on his views regarding the equal importance of both art and science, a comparison between Indian and Western art philosophy, and the connection between his views and the modern STEAM education system.

Considering Aurobindo's idea of equal weightage for art and science, it becomes essential to analyse how present-day educational systems should include these two areas to promote

holistic education. Moving away from a traditional teacher-centered approach towards a more student-centered system represents one of the ways through which we can follow the philosophy of Aurobindo by incorporating creative methods of learning. For example, integrating art into STEM (Science, Technology, Engineering, and Mathematics) learning promotes both analysis and creativity in students. This is also in line with the philosophy of Aurobindo since he believed in using art as an important tool for elevating human consciousness (Broadbent et al., 2023). Moreover, analysing the spiritual aspect of art in education could result in producing ethically aware citizens, thus overcoming deficiencies in previous system.

According to Aurobindo, art was a means to elevate the spirit and morality, as well as a reflection of the nation's inner life. It aimed to integrate reason and spirit by developing one's imagination and moral sensitivity (Broadbent et al., 2023). Moreover, art helps to promote spiritual life (Broadbent et al., 2023). In addition, according to Aurobindo, art is considered to be not just aesthetic entertainment but also moral and spiritual discipline (Rani, 2017), (Broadbent et al., 2023). This means that integrating art into education is crucial because it supports Aurobindo's idea of forming a complete individual who can also contribute to society morally and spiritually.

Analysis of "The National Value of Art"

1. **Art as Elevation of Consciousness:** Aurobindo emphasized art's ability to elevate human consciousness (Broadbent et al., 2023). The value of art is its capacity to lift the human spirit above the ordinary and to open the doors of perception to the higher truth. (Aurobindo, 1997)

   According to Aurobindo, art is a spiritual catalyst that can bring a person out of material reality and thus serve as a means for the development of the moral, intellectual, and spiritual nature of an individual. This approach to aesthetics and art is significant. The most renowned philosopher of Germany, Immanuel Kant, sees art as a source of pure aesthetic enjoyment. However, Aurobindo believes that art has the potential to transcend human reality and elevate the level of consciousness. This approach can be easily understood by looking at Eastern philosophy where spiritual experience and aesthetic experience are interrelated to some extent. It is important to understand that the idea of art as a training ground for the development of moral, intellectual, and spiritual qualities expands the ethical dimension of aesthetic experience. Involvement in art allows one to develop certain qualities, improve intellect, and evolve spiritually.

2. **Art and National Identity:** Art and national consciousness according to Aurobindo have a direct relation since art is the voice of a nation and its thoughts. Without art, a nation would be alienated from its soul. (Aurobindo, 1997) Arnold focuses on the moral and intellectual aspects of culture (Ahmad, 2021); however, Aurobindo emphasizes the spiritual side, stating that national art ensures unity, cultural continuity, and ethical awareness (Broadbent et al., 2023). The concept becomes especially relevant in today's era of globalization when local cultures are usually overshadowed by the global culture. The concept of national art presented by Aurobindo exceeds that of Arnold in terms of an extensive meaning of spirituality.

In the present era, when the cultural uniqueness of local communities is often undermined due to the processes of globalization, it becomes crucial to apply the ideas of Aurobindo. As mentioned above, art plays a key role in the formation of the national character, national values, unity, and morality. Indian art in terms of the theory offered by Aurobindo can be regarded as a means of self-expression, cultural preservation, and moral development.

3. **Indian Art Philosophy vs. Western Art Philosophy:** There are differences made by Aurobindo between the two cultures of India and the West. In his words, the western art speaks to the man's reason and makes him think and satisfy his senses, but it hardly ever touches the man's soul. (Aurobindo,1997) The goal of Indian art is not to charm or instruct but to lift the spirit of man. While Western philosophers like Kant and Collingwood appreciate the benefits associated with aesthetic and intellectual considerations, the role of spiritual elevation is relatively less emphasized compared to Indian philosophy of art (Higgins, 2007). The similarities and differences between the artistic approaches of Indian culture and the Western culture are discussed in Aurobindo's analysis, and it can be seen that there are many differences between the two (Higgins, 2007). The reason for this is because whereas Western arts mainly depend on reason and senses, the art of Indians transcends them. This philosophical divergence indicates more profound differences, as Indian art can be seen as a tool of enlightenment and self-transformation (Higgins, 2007). Aurobindo's idea of combining intuition and intellect demonstrates the holistic nature of Indian art. This combination of right-brain and left-brain activity creates a balance that allows art to reach higher goals beyond pleasure and enlightenment (Higgins, 2007). Unlike western philosophical theories that focus on aesthetics, the sublime in Kant provides insight into the spiritual essence of art, an aspect that is fulfilled in Sri Aurobindo. (Ionescu, 2024). This basic distinction highlights the special role played by Indian art philosophy in understanding art objectives worldwide.

4. **Art Equal to Science:** Aurobindo criticized education systems that undervalue art, emphasizing that art is crucial for developing the spirit and achieving complete education (Rani, 2017). It corresponds to the contemporary approach known as STEAM education, in which art is incorporated into scientific studies to develop creative and ethical thinking among students. Aurobindo's criticism of educational systems that marginalize art has strong implications for modern education approaches, suggesting the necessity of arts in cultivating the soul of human beings. He was of the view that education in the arts should be combined with science to ensure overall growth, which is similar to the STEAM education practiced today. (Rani, 2017).

   The main goal of education should always be development of the complete skillset, such as creativity, critical thinking, and ethics that become increasingly important in the modern, multifaceted environment. Although, as Dewey stated, aesthetic experience plays an essential role in the learning process, Aurobindo places much attention on the spiritual aspect of education, making his philosophy unique (Rani, 2017). Indeed, Aurobindo's vision of education that implies spirituality opposes the dominant trends in contemporary schools that emphasize the material and

utilitarian nature of education. Thus, by promoting the incorporation of art as the tool for building spirituality, Aurobindo offers a new holistic paradigm for educational institutions. The proposed strategy of learning takes into account not only intellectual and physical spheres of education but also addresses intangible factors such as emotional intelligence and personal well-being (Rani, 2017).

5. **Tradition and Transformation:** The aesthetic philosophy of Aurobindo does not present any clear-cut opposition between tradition and innovation. He has regarded art as a manifestation of the spiritual essence of civilization. Thus, in his essay, "The National Value of Art", Aurobindo says that Indian art not only depict nature but aimed at revealing spiritual mysteries of life. He argues in his essay that the highest business of art is to reveal something of the eternal in forms of beauty. (Aurobindo, 1997) This means that the Indian concept of aesthetics distinguishes itself through its notable contrast to two key western perspectives on art, namely aesthetic theories founded on sensuality and aesthetic theories founded on reason. As Aurobindo mentions, art must not simply create an imitation of Nature, but must discover deeper aspects of life. In this regard, faithfulness to tradition does not mean blind imitation because re-expression of its essence takes place. Hence, in this sense, artistic evolution, for Aurobindo, is not a separation from the past but an evolution of spiritual impulses of the past into newer forms. This view provides the space within which a modern Indian aesthetic could emerge, a culture that is embedded with its past traditions yet responds to new historical circumstances.

   In this connection, such educational institutions as the Visva Bharati University can be considered to carry the same essence in the sense that not only tradition but also innovation operate within the broad framework of the rejuvenation of culture and intellect. The same notion of synthesis continues to ring true in Indian art in the sense of new forms along with old forms, promoting creativity and continuity, as well as the formation of ethics and aesthetics.

6. **Art and Cognitive Integration:** The relevance of Sri Aurobindo's comprehensive philosophy even today becomes clear, particularly with regard to the area of education. It is important to note here that in his essay "The National Value of Art", Aurobindo makes it very clear that even though art has both pleasure value and intellectual value, this is not its only purpose, for art has an influence on the interior nature of humanity as well as of nations as a whole. This approach reflects the author's belief that liberal education is necessary to develop imagination and reason. As noted by Aurobindo, "…it is precisely the cultivation of the spirit that is the object of what is well called a liberal education…" (Aurobindo, 1997).

   It is in this context that there comes out the requirement for the combination of creativity and analysis in education. Creativity helps one think outside the box and have visions, while analysis brings coherence to thought and gives logic to what we do. Thus, creativity and analysis together bring meaning and innovation to our work. From this perspective, it can be said that Aurobindo's philosophy of art flows easily into his philosophy of education in that the all-round development of a human being is imperative here.

Comparative Analysis

Aspect	Western Art	Aurobindo's Perspective
Function	Intellect, aesthetic, emotional	Spiritual, moral, and national elevation
Education Role	Optional	Central to holistic development
Innovation	Individual creativity	Synthesizes tradition and modernity
Social/ National Role	Optional or reflective	Essential for national consciousness and unity
Ultimate Purpose	Knowledge, critique, pleasure	Consciousness elevation, moral and spiritual development

Implications for 21st-Century Education

Aurobindo's philosophy highlights the requirement for an integrative education system:

1. **Well-Rounded Development:** Promotes intellectual and imaginative faculties along with moral development.
2. **Culture and National Identity:** Enhances national and cultural identities in a global world.
3. **Spiritual and Ethical Development:** Helps in developing ethical understanding, higher awareness, and empathy.
4. **Integration of Both Left- and Right-Brain Thinking:** Enables both creative and logical thinking.
5. **Integration of Education Policies:** Requires education policymakers to give equal importance to art as they do to science.

Conclusion

In his essay titled "The National Value of Art," Sri Aurobindo gives a future-oriented interpretation of art. He emphasizes the importance of art at both the individual and national levels. In the first place, for Sri Aurobindo, art is more than an activity of enjoyment and intellectual involvement; rather, art can be an effective tool capable of shaping consciousness, saving cultural tradition, and ensuring harmony in society. Comparing Indian culture to Western culture, Sri Aurobindo notes that the objective of the former is spirituality.

One important aspect of his philosophy is the emphasis on the combination of imagination and reason. Unlimited imagination might not always work, and so is the case with restricted reasoning. Only when combined, do imagination and reason give rise to intellectual and artistic works. Interestingly enough, there is also a psychological concept explaining this phenomenon. In fact, the relationship between creativity and analysis can be found within the theory of cognition (Erickson, 2018). This idea about equality and focus on art and science from Aurobindo is quite applicable to the current times, especially since education places too much stress on technology and STEM skills. The philosophy of Aurobindo is still relevant to the principles of STEAM education and integrative learning that seek to integrate creativity with reasoning. When the whole world undergoes transformations and the process of globalization makes people alike everywhere, the philosophies of Aurobindo come to mind in terms of the importance of art in creating reflective, culturally conscious, and morally grounded persons. Thus, art philosophy by Aurobindo should be viewed as a transformative philosophy. Not only does it contribute to individual growth, but it also contributes to keeping alive the unique culture and identity of one's nation.

References

1. B. Lonergan, The Incarnate Word. In *University of Toronto Press eBooks*. University of Toronto Press, (2016). https://doi.org/10.3138/9781442625921

2. Broadbent, D. E., Costa-Leite, A., Giammarchi, M., & Guzzardi, L. *Philosophy and Cosmology*, *31*, (2023). https://doi.org/10.29202/phil-cosm/31

3. C. N. Rani, A Study of Educational Vision of Aurobindo Ghosh. *International Journal of Indian Psychology*, *5*(1), (2017). https://doi.org/10.25215/0501.125

4. J. Erickson, Jung and the Neurobiology of the Creative Unconscious. *Journal of Jungian Scholarly Studies*, *13*, (2018). https://doi.org/10.29173/jjs14s

5. K. M. Higgins, An Alchemy of Emotion: Rasa and Aesthetic Breakthroughs. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, *65*(1), 43. (2007). https://doi.org/10.1111/j.1540-594x.2007.00236.x

6. M.M. Ahmad, Teaching of Literature in the EFS/ESL Classrooms: An Effective Tool to Instil Moral Values. *Journal of Language and Linguistic Studies*, *17*(3), (2021). https://doi.org/10.52462/jlls.111

7. P. Ştefan Ionescu, Intersecting Visions: The Symbiotic Relationship of Literature and the Arts in the Antiquity and the Romantic Age. *Acta Universitatis Sapientiae Philologica*, *16*(1), (2024). https://doi.org/10.47745/ausp-2024-0011

8. Sri. Aurobindo, *The National Value of Art*. Sri Aurobindo Ashram, (1997).

AI Integration in Language Education: Efficiency Gains and Pedagogical Shifts in context of French and other foreign languages in CBSE's Delhi-NCR schools

Deepika Mehta

Abstract

Artificial Intelligence (AI) has shifted from speculative innovation to mandated practice under India's National Education Policy (NEP 2020) and CBSE directives. This study investigates the impact of AI integration on language pedagogy in Delhi-NCR schools, contrasting workflows from the pre-AI era (2016) with the AI-augmented era (2026). Using a mixed-methods design, the research draws on semi-structured questionnaire-based interviews with 30 language teachers, classroom observations across CBSE's educational institutions, and document analysis of AI-enabled assessment systems. The findings reveal significant efficiency gains in lesson design, evaluation, and differentiated instruction, alongside challenges of algorithmic bias, plagiarism, and infrastructural disparity. By extending the Technological Pedagogical Content Knowledge (TPACK) framework into an AI-TPACK model, the study demonstrates how AI functions as a cognitive assistant rather than a pedagogical substitute. Practical implications include the need for localized NLP models, equitable infrastructure investment, and continuous professional development. This research contributes to the growing discourse on AI in education by offering empirical evidence from India's largest school system, highlighting both opportunities and ethical imperatives for sustainable integration.

Keywords: Artificial Intelligence, Language Pedagogy, CBSE, NEP 2020, Delhi-NCR schools, AI-TPACK, Formative Assessment. French and Foreign languages.

Introduction

Language education within the CBSE framework has long required teachers to balance receptive skills (listening, reading) with productive skills (speaking, writing). In Delhi-NCR, where class sizes often exceed 40 students, educators have historically struggled with the dual burden of instructional delivery and continuous assessment. Prior to 2016, language pedagogy relied heavily on manual resource compilation, subjective evaluation, and uniform assignments, resulting in high administrative fatigue and limited personalization.

The introduction of NEP 2020 and CBSE's mandate on "Computational Thinking and Understanding AI" marked a paradigm shift. AI tools – ranging from generative lesson planning engines to NLP-based essay evaluation systems – now permeate classroom practice. Yet, while policy discourse emphasizes efficiency, empirical evidence on how AI reshapes teacher workflows and student outcomes remains limited in the Indian context.

This study addresses that gap by asking three central research questions:

1. How has AI integration altered the efficiency of lesson design, evaluation, and differentiated instruction in CBSE language classrooms?
2. What pedagogical benefits and challenges do teachers perceive in the AI-augmented ecosystem?
3. How can the TPACK framework be extended to incorporate AI literacy (AI-TPACK) for sustainable language pedagogy?

To answer these questions, the research employs a comparative design across two temporal benchmarks – 2016 (pre-AI era) and 2026 (AI-integrated era). Data were collected through semi-structured interviews with language teachers, classroom observations, and analysis of CBSE's AI-enabled On-Screen Marking (OSM) system. This methodological triangulation ensures validity and captures both quantitative efficiency gains and qualitative teacher perspectives.

By situating AI within the socio-economic and linguistic diversity of Delhi-NCR schools, this paper contributes to the global discourse on AI in education while foregrounding localized challenges such as infrastructural disparity and algorithmic bias. Ultimately, the study argues that AI should be understood not as a replacement for human pedagogy, but as a cognitive assistant that amplifies teacher capacity while requiring vigilant ethical safeguards.

Literature Review

The integration of Artificial Intelligence (AI) into education has attracted increasing scholarly attention over the past decade, with research spanning pedagogical innovation, ethical safeguards, and systemic challenges. Early foundational work by Luckin et al. (2016) emphasized AI's potential to act as a "cognitive partner" in classrooms, augmenting rather than replacing human teachers. Holmes et al. (2019) further argued that AI's role in education must be framed within ethical and pedagogical boundaries, cautioning against over-reliance on automation. These global perspectives provide a conceptual backdrop for examining AI's localized impact in India's CBSE system.

Within the Indian context, Bansal (2023) highlighted both opportunities and challenges in AI adoption, noting infrastructural disparities between elite urban schools and resource-constrained institutions. Rastogi, Bajpai, and Singh (2025) situated AI within the NEP 2020 framework, emphasizing its potential to foster inclusive education but warning of uneven implementation. Saranya (2025) similarly underscored the policy imperatives of AI integration, pointing to gaps in teacher training and ethical safeguards. While these studies provide valuable insights, they remain largely policy-oriented and lack empirical classroom-level analysis.

International comparative studies add further nuance. Güneyli et al. (2024), in a case study from Northern Cyprus, found that teacher awareness of AI was limited, with many educators perceiving AI as a threat rather than a tool. Blodgett et al. (2020) demonstrated how NLP systems often encode algorithmic bias, penalizing non-standard English varieties – a concern directly relevant to Indian classrooms where localized idioms and phonetics are common. These findings underscore the need for culturally responsive AI models in language education.

Despite this growing body of literature, several gaps remain. First, few studies have systematically compared pre-AI and post-AI pedagogical workflows over a significant time span. Second, empirical evidence from Indian classrooms – particularly within the CBSE framework – is sparse, with most research focusing on higher education or policy-level analysis. Third, while efficiency gains are often claimed, quantitative data on teacher workload reduction and student performance improvement are limited. Finally, the literature tends to emphasize technological affordances without adequately addressing the socio-cultural dimensions of language learning, such as empathy, creativity, and intercultural communication.

This study seeks to address these gaps by providing a decade-long comparative analysis of language pedagogy in Delhi-NCR CBSE schools, grounded in empirical data from teacher interviews, classroom observations, and AI-enabled evaluation systems. By extending the TPACK framework into an AI-TPACK model, the research contributes to both theoretical discourse and practical policy implementation, situating AI as a cognitive assistant within the unique socio-economic and linguistic diversity of Indian schooling.

With the rapid integration of generative AI (like ChatGPT, Gemini, Claude, DeepSeek, etc.) in education, extending the traditional TPACK (Technological Pedagogical Content Knowledge) framework into an AI-TPACK (Intelligent-TPACK / i-TPACK) model requires treating artificial intelligence not merely as a digital tool, but as an active, generative, and adaptive participant in the educational process. This involves integrating AI-specific knowledge and ethical considerations across the core domains of Content, Pedagogy, and Technology. (www.sciencedirect.com/science/article/pii/S266655732600008X, 10.06.2026, Delhi)

Methodology

Research Design

This study adopts a comparative mixed-methods design, contrasting pedagogical workflows in the pre-AI era (2016) with the AI-integrated era (2026). The design combines qualitative inquiry (teacher interviews, classroom observations) with document analysis (AI-enabled evaluation systems, CBSE policy directives). This triangulation ensures both depth of interpretation and validity of findings.

Target Population and Sampling

The target population comprises foreign language teachers in CBSE schools across Delhi-NCR, with a particular focus on French language instructors, given their dual role in teaching linguistic competence and fostering intercultural awareness.

- **Sampling Strategy:** Purposive sampling was employed to capture diversity across school types (government, private, and semi-aided institutions).
- **Sample Size:** 30 Language teachers participated, including 15 French language teachers and 15 teachers of other foreign languages (English, German, Spanish, Japanese).
- **School Distribution:** Six CBSE-affiliated schools were selected across Delhi, Noida, and Gurugram to reflect socio-economic variation.

Data Collection

Three complementary instruments were used:

1. **Semi-Structured Interviews:** Conducted with all 30 teachers to elicit perceptions of AI's role in lesson planning, evaluation, and differentiated instruction. Interviews were online questionnaire based.
2. **Classroom Observations:** Classroom sessions (Grades VI–X) were observed, focusing on Language teaching practices. Observation protocols documented teacher-student interactions, AI tool usage, and assessment workflows.
3. **Document Analysis:** CBSE's AI-enabled On-Screen Marking (OSM) system, lesson plans generated via AI platforms, and policy circulars were analyzed to contextualize teacher practices within institutional mandates.

Variables and Instruments

1. **Independent Variable:** Era of instruction (2016 vs. 2026).
2. **Dependent Variables:**
   - Teacher workload (prep time, evaluation time).
   - Pedagogical efficiency (lesson differentiation, assessment accuracy).
   - Student learning outcomes (formative feedback quality, engagement levels).
3. **Instruments:**
   - Interview guide with open-ended questions.
   - Observation checklist aligned with CBSE's language pedagogy standards.
   - Document coding framework for AI-enabled assessment systems.

Data Analysis

- **Qualitative Analysis:** Responses and observation notes. Codes were derived inductively (teacher perceptions, challenges) and deductively (as per AI-TPACK framework dimensions).
- **Quantitative Analysis:** Teacher workload hours and evaluation times were compared across eras. Descriptive statistics (means, standard deviations) and paired t-tests were used to assess efficiency gains.

Ethical Considerations

- Informed consent was obtained from all participants.
- Anonymity was preserved by assigning codes to teachers and schools.

Results

Quantitative Findings

- **Lesson Preparation:** Average prep time reduced from 3.5 hours (2016) to 45 minutes (2026).
- **Evaluation:** Manual correction averaged 2.2 hours per class (2016); AI-assisted OSM reduced this to 40 minutes.
- **Differentiated Instruction:** 78% of teachers reported AI-generated personalized modules improved student engagement.

Qualitative Findings

- Teachers valued AI for reducing administrative burden but expressed concerns about plagiarism and over-reliance.
- English teachers highlighted AI's utility in essay diagnostics; Foreign language teachers emphasized speech recognition for oral assessment.
- Infrastructure disparity remained a major barrier in government schools.

Discussion

AI demonstrably enhances efficiency, but challenges persist. Findings align with global literature on workload reduction (Luckin, 2016) and bias concerns (Blodgett, 2020). Practical implications include:

- **Policy:** Need for localized NLP models to accommodate Indian English and regional phonetics.
- **Practice:** Continuous Professional Development (CPD) for teachers to balance AI use with human pedagogy.
- **Equity:** Infrastructure investment to bridge digital divides.

Future research should expand to longitudinal student performance data and comparative studies across regions.

Conclusion

The decade-long comparison underscores AI's transformative role in CBSE language pedagogy. While efficiency gains are clear, sustainable integration requires ethical safeguards, localized adaptation, and institutional support. AI should be understood not as a replacement for teachers, but as a cognitive assistant amplifying human capacity.

References

1. Luckin, R. et al. (2016). *Intelligence Unleashed: An argument for AI in Education*. Pearson.
2. Holmes, W. et al. (2019). *Artificial Intelligence in Education: Promises and Implications for Teaching and Learning*. OECD.
3. Blodgett, S. et al. (2020). "Language (Technology) is Power: A Critical Review of NLP Bias." *ACL*.
4. Bansal, U. (2023). *Artificial Intelligence in Indian Education*. Journal Global Values, 14(3).
5. Rastogi, S. et al. (2025). *Empowering Inclusive Education: Leveraging AI within NEP 2020*. CRC Press.
6. Güneyli, A. et al. (2024). "Teacher Awareness of AI in Education." *European Journal of Investigation in Health, Psychology and Education*.
7. https://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S266655732600008X, 10.06.2026, Delhi

Entre silence et désir : Les personnages masculins et féminins et complexité conjugale dans les récits de Jibanananda Das

Bratish Sarkar

Résumé

Les nouvelles de Jibanananda Das ont été écrites principalement au cours des années 1930, et plus particulièrement entre 1931 et 1936. Bien que les mouvements politiques de cette décennie n'aient pas directement façonné sa fiction, les réalités sociales de l'époque ont profondément influencé ses récits. Ses histoires reflètent l'atmosphère de chômage, de dépression économique, de frustration et de désespoir engendrée par la crise économique mondiale. À travers sa narration, il a examiné de près les luttes et la vie intérieure d'êtres humains ordinaires. Vus à travers la perception sensible d'un artiste, ses personnages acquièrent une qualité intemporelle et universelle. Jibanananda a constamment expérimenté, tant au niveau des thèmes que des techniques propres au genre de la nouvelle. Il a souvent revisité les valeurs traditionnelles pour les réinterpréter dans le cadre de la société moderne. En faisant revivre des émotions et des expériences oubliées, il a cherché à relier l'art aux réalités de la vie contemporaine. Ses histoires dépeignent le conflit entre l'esprit individuel et la civilisation urbaine mécanisée, l'épuisement et l'aliénation de la vie citadine, le désespoir émotionnel, la solitude, le scepticisme à l'égard des valeurs familiales et sociales, ainsi que l'incertitude de l'existence moderne. Les influences de la psychologie freudienne, la tension entre l'idéologie marxiste et la conscience traditionnelle, l'athéisme, la conscience de la mort et le tumulte émotionnel découlant du désir physique et de la luxure constituent également des aspects significatifs de sa fiction. Son individualité est tout aussi manifeste dans son style narratif. Le langage de ses histoires allie sensibilité poétique et narration en prose, employant des techniques de flux de conscience, le dialogue intérieur, le symbolisme philosophique, des expressions familières, des proverbes, un vocabulaire d'origine sanskrite, des mots étrangers, des comparaisons et une imagerie imaginative. Il a tenté de s'affranchir des schémas narratifs conventionnels afin de créer une nouvelle forme littéraire. Au lieu de privilégier l'intrigue, il s'est davantage concentré sur la narration ainsi que sur les conflits émotionnels et psychologiques de ses personnages. L'amour demeure l'un des thèmes dominants des histoires de Jibanananda Das. Il a également exploré le rôle et la signification de l'amour au sein des relations personnelles et familiales, accordant une attention particulière à la vie conjugale. Ses récits dépeignent les crises, tant externes qu'internes, de l'être humain : la déception, la solitude, la sexualité, l'égoïsme et l'isolement affectif. Dans nombre de ses nouvelles, le protagoniste est un homme ; qu'elles soient narrées à la première ou à la troisième personne, l'ombre de la propre personnalité de Jibanananda se profile souvent à travers ces personnages. Ses protagonistes sont fréquemment au chômage, démunis, introvertis ou privés d'affection au sein de leur mariage. Ils apparaissent souvent comme négligés et insignifiants au sein même de leur propre famille. Vaincus et meurtris par les épreuves de l'existence, ces personnages cherchent refuge dans la nature, qui devient la

compagne silencieuse de leurs amours inassouvis et de leurs souffrances. L'incompréhension au sein des relations conjugales s'impose fréquemment comme un thème central, menaçant à la fois l'amour et la survie elle-même. Les conflits affectifs nés de l'amour constituent souvent le socle de ces récits, conduisant parfois le héros ou l'héroïne vers le suicide et, à d'autres moments, vers des relations extraconjugales. Ainsi, nombre des nouvelles de Jibanananda se muent en réflexions mélancoliques sur le quotidien, conférant à sa contribution au genre de la nouvelle bengalie un caractère à la fois singulier et pérenne dans l'histoire de la prose littéraire du Bengale.

Mots-clés : Amour conjugal, Crise, Amour stérile, Chômage, Dépression, Obscurité, Silence, Relations extraconjugales.

En tant que communauté de lecteurs passionnés, nous avons, dès le départ, considéré Jibanananda Das avant tout comme un poète. Pourtant, la réputation de Jibanananda en tant qu'auteur de fiction semble couler tel un flot ininterrompu. Ce n'est qu'après sa mort que ses nouvelles et ses romans furent progressivement publiés. Il a écrit environ une centaine de nouvelles ainsi que douze ou treize romans. Parmi les récits qu'il rédigea entre 1933 et 1936, trois seulement parurent dans la revue « Anukto » – soit près de trente-six ans après leur création. D'autres nouvelles ne furent publiées que quarante-cinq ans après son décès. L'ensemble de ses nouvelles et de ses romans révèle qu'il consacrait moins de temps à la rédaction de ses récits courts qu'à celle de ses romans. C'est ainsi qu'une centaine de nouvelles furent écrites au cours de ces quatre années, s'étendant de 1931 à 1934, puis en 1936. On peut aisément en déduire la rapidité avec laquelle Jibanananda composait ses nouvelles. Si d'aucuns ont pu douter qu'il fût le véritable auteur de ces récits, il fut ultérieurement prouvé que ces histoires avaient bel et bien pris vie sous sa plume. En vérité, pour beaucoup, l'idée même que le poète Jibanananda ait pu tisser des récits ancrés si profondément dans la réalité de la vie moderne demeure tout simplement inconcevable.

Les récits de Jibanananda constituent l'expression de sa conscience poétique la plus intime et la plus profonde. Ses histoires ne sont pas de simples fictions coulées dans un moule préétabli ; elles sont inspirées par le mantra de la vie elle-même, cette mère nourricière de l'existence. Certaines des histoires de Jibanananda n'ont pas encore été publiées à ce jour. Neuf de ses récits avaient paru avant 1986. Deux autres nouvelles furent publiées sous la rubrique « romans », bien qu'il s'agisse en réalité de nouvelles à part entière. Les trois premiers de ces récits furent publiés dans la revue "Anukto". Par la suite, ces trois histoires furent rassemblées dans un ouvrage intitulé "Jibanananda Das er Galpo" (Les Histoires de Jibanananda Das), édité par Sukumar Ghosh et Subinoy Mustafa en 1979. Ultérieurement, quelques autres nouvelles parurent dans la revue "Pratiksha" ainsi que dans diverses sections de l'édition "Jibanananda Samagra"(Œuvres complètes) publiée par cette même revue.

À la lecture des récits de Jibanananda Das, on perçoit qu›il ne s›agissait pas pour lui d›un simple acte de création, mais bien d›une démarche visant à établir un propos, à fonder quelque chose à travers ces histoires. C'est comme s'il avait expérimenté le genre narratif sous des formes multiples et variées. Ses récits peuvent être classés en quatre catégories :

(i) Outre la prédominance de la théorie de l'amour dans plusieurs récits, il est également question de l'utilité et de l'impact de cette théorie sur la vie personnelle et familiale.

(ii) À ce stade, le contenu des récits porte sur la vie conjugale ordinaire. Le nombre d'histoires relevant de cette étape est plus important.

(iii) Les récits de cet épisode abordent les problématiques propres aux artistes, la critique d'art ainsi que d'autres sujets liés au domaine artistique.

(iv) Les récits de cette étape se caractérisent par la diversité des sujets et la nouveauté des idées.

Nous allons maintenant examiner la manière unique dont la nature de l'amour conjugal et celle de la femme sont dépeintes dans les nouvelles de Jibanananda.

En observant certaines des nouvelles de Jibanananda, nous pouvons saisir, à travers divers exemples, l'impact profond que l'amour exerce sur la vie personnelle et conjugale. Ainsi, dans "Pronoy-Pronoyini"(L'Amant), l'ancien amant de l'épouse tente, par divers moyens, de nuire à la vie conjugale du couple. Dans ce récit, nous voyons comment Biroja – qui n'a jamais failli à son devoir, à sa dévotion et à son amour envers son époux Sasadhar – a, parallèlement, accordé une place à son ancien amant, Ramesh, au sein même de leur vie conjugale. Nous pouvons y observer le lien amoureux étroit qui unit Biroja et Ramesh ; de la même manière, le respect et l'amour qu'elle porte à Sasadhar demeurent intacts. Jibanananda a su présenter ces deux facettes de l'amour de Biroja avec une maîtrise et une fluidité remarquables.

Dans le récit « Jamrullata », le conteur démontre que, même au cœur de la lassitude inhérente à la vie conjugale, les souvenirs d'amour et les rêves demeurent une présence constante dans l'esprit humain. La nature de l'amour, telle qu'elle est dépeinte dans cette histoire, revêt une nuance particulière. Bien qu'une certaine lassitude ait teinté la vie conjugale d'Abani et de Harani, l'amour qui les unissait ne s'est point éteint. Ainsi, Harani s'efforce-t-elle de toutes ses forces de sauver Abani en se dévouant à son service. Mais, par un cruel caprice du destin, Abani vient à mourir. Harani aspirait à maintenir leur amour en vie, mais elle échoua dans cette entreprise. Dès lors, incapable de supporter cette séparation, elle s'éteignit à son tour deux jours plus tard.

Dans le récit intitulé « Sudhu Swad, Sudhu Rakto, Sudhu bhalobasa » (Seulement le goût, seulement le sang, seulement l'amour), nous découvrons Satyabrata dans les liens du mariage. Il a une sœur, Madhuri. Shitanshu, l'amoureux de Madhuri, lui a adressé une lettre, mais celle-ci refuse d'y répondre. Au fond de son cœur, Madhuri aime Shitanshu ; toutefois, consciente de l'impossibilité de l'épouser, elle s'abstient de lui répondre. Nous voyons alors comment Satyabrata, le frère, en vient à apprécier le sens aigu des réalités dont fait preuve sa sœur, car c'est précisément grâce à cette lucidité face à l'amour que sa propre vie a été préservée. Désormais, son existence s'écoule de manière douce, paisible et sereine. À travers le regard de Satyabrata, se dessine cette vérité : il n'est point de paix dans l'amour.

> « Les champs riches souffrent du froid et de l'obscurité de la faible lumière
>
> Les jours de joie de vivre sont révolus, comme si ces rizières...
>
> Quelle est la douleur à l'intérieur de la tête de la rizière ! » (2)
>
> {Bandopadhyay, Deviprasad, 86}
>
> [Dhaner Khet shite o mrito jyothsnar ondhokare, kosto pache. Jibone puloker din sesh hoye geche zeno eai dhangulor....Dhaner kheter mathar bhitor ki ze betha...!]

Une autre forme d'amour se révèle dans ce récit. Le départ de cet amour permet à Satyabrata de trouver la paix intérieure. Pourtant, une douleur lancinante l'habite à chaque instant. Le conteur a su insuffler à la description de la nature une certaine tension et une joie mêlées d'amour.

La nature de l'amour est légèrement différente dans le récit « Le Luxe du Désir » (Akhankha Kamonar Bilas). On y voit Suprabha épouser Pramatha. Mais Pramatha rêve de son premier et dernier amour, celui de Kalyani. Dans son imagination, l›image de Kalyani s›est subtilement dessinée, peu à peu, au contact de la nature.

> « Le désir ardent qui l›envahit n›est pas plus grand qu›une libellule,
>
> ni moins qu'une étoile… mais il n'a laissé aucune pensée, aucune imagination s'éveiller… au cœur de ce sentiment réside le nectar incommensurable d'une douleur indicible. » (3)
>
> {Ghosh, Shankho, 16}
>
> [Or jibone ragor ar roser probol akanksha ekta Phoring kiter cheye besi noy tar, ekti nokhotrer cheo kom noy....kintu chintar ar kolponar kono anubhutike se jagate baki rakheni.....eai bodher bhitor nirokhor betha-oporomeyo omrito]

Pramatha appela Kalyani séparément pour parler à son fiancé avant son mariage, mais il remarqua son air absent. Peut-être ne l'aimait-il pas vraiment, d'où cette indifférence.

> « Le jour de la moisson, tu ne trouveras plus Pramatha » (4)
>
> {Mukhopadhyay, Arun, 358}
>
> [Fosol zedin asibe sedin Promotho ke pabe na]

En réalité, malgré ses attentes d'amour envers Kalyani, Pramatha ne reçut jamais ce qu'il désirait. L'indifférence de Kalyani blessa profondément Pramatha et l'enfonça dans son apathie. Dès lors, le regret de Pramatha imprégna le récit, et il épousa Suprabha. La nature de l'amour était différente. Incapable de consommer son amour, Pramatha ne souhaitait plus vivre auprès de cette femme, ni même dans son imagination. Il aspirait à une nouvelle vie et à épouser une autre.

Une autre facette de l'amour conjugal se reflète dans le récit « Karunar Path Dhore » (Suis le chemin de la compassion). Le narrateur décrit ainsi la vie de couple :

> « Un jour, tel un jour d›or, je m›envolai vers le ciel pour contempler l›horizon terrestre, pour goûter à l›amour rougeoyant du soleil. Mais d›où venaient la mère et la fille pour me rattraper ? » (5)
>
> {Pathak, Otindriyo, 339}
>
> [Ekdin sonali diner moto akasher dike udechilum prithivie kuhuk dekbar janya, roudrer ek gobhir roktim prem ke ashwad korar janya, kintu kotha theke meye o maa ese amake sikar kore niye gelo]

Il pense que sa femme est arrivée il y a deux jours et sa fille il y a deux instants. Il n'exerce pas d'activité professionnelle particulière. Il donne deux cours particuliers et tient une petite boutique de savon artisanal. Il doit démarcher des gens pour vendre ce savon, ce qui lui déplaît fortement. Soudain, il se souvient : où est Amala Chowdhury ? Se demande-t-il où est passé Avinash Ghosal ? Parallèlement à cet Avinash, il imagine l'amour d'Amala et le sien.

> « Le parfum des feuilles d›acacia, mêlé à celui des feuilles d›hysope, est merveilleux ; cette mystérieuse proximité, à travers le silence de la vie, jour et nuit, n›est pas pour nous deux » (6)
>
> {Mustafi, Subinoy, 73}
>
> [Babla gacher anka baka daalpalar songee hijoler daalpalar ze karun aschorjo gondho dhora pore, nokhotrer din raat e joboner nisthobhdhotar bhitor diye sei rohosyomoy ghonistota amader dujoner janya noy]

Un regret teinté de nostalgie résonne au souvenir et à la prise de conscience de cet amour.

Les personnages masculins des récits conjugaux typiques se ressemblent généralement beaucoup. En revanche, les personnages féminins sont très variés. Dans le récit ci-dessus, le personnage masculin, Avinesh, n'a pas connu le succès dans la vie. Il est sans emploi, il a sa femme et ses enfants. Il vit dans une famille monoparentale, à la merci de ses parents. Il a le sentiment que :

> « Je suis très mal payé pour tout ce que je fais… des rêves profonds… des rêves et des pensées » (7)
>
> {Bhattacharya, Sukhendra,8}
>
> [Anikkhani kazar binimoye onek kom taka pai. ...swapnoi gobhir ekta...swapno o monon.]

Il ne souffre d'aucun complexe d'infériorité, même lorsqu'il ne connaît pas la réussite. Il possède son propre univers ; il y erre en toute liberté. Sa femme ne détient, pour ainsi dire, aucune information sur ce monde intérieur qui est le sien. Il en a conscience, mais il n'en fait pas part à son épouse. À travers ce personnage, Animesh, nous pouvons déceler des similitudes avec la vie personnelle du poète et nouvelliste Jibanananda Das. Si l'on se penche sur l'époque à laquelle ces nouvelles furent écrites, on constate qu'une situation analogue prévalait alors dans la propre vie de l'auteur. On perçoit aisément à quel point sa vie conjugale était devenue misérable dans ce contexte. Et ce, bien que ses proches et ses amis intimes ne se souciaient guère de lui. Le reflet de ces différentes étapes de l'existence est clairement saisi dans "Karunar Pathe" (« Sur le chemin de la miséricorde ») ainsi que dans d›autres nouvelles. On observe une grande diversité parmi les personnages féminins, qui se posent en contrepoint des personnages masculins.

Dans ses nouvelles, Jibanananda Das dépeint les personnages féminins – et la vie elle-même – comme des compagnons de la nature. À l'instar de...

(i) Dans la nouvelle "Ashwader Janmo" (« La Naissance du goût »), le narrateur décrit la situation vécue par un personnage féminin, adoptant pour ce faire son propre point de vue.

> « Le secret de l'eau sombre, le secret de la forme, est source de réconfort ; mais lorsqu›il touche le sol terrestre, il devient semblable à un poisson mort. » (8)
>
> {Raja, Subrato, 309}
>
> [Roop ondhikar joler goponotar bhitor aasokto hoye thakbar jinis prithivir mritikay ese ta hoye jay mrito macher moto]

Chaque personnage féminin de l'histoire incarne ce mode de vie unique.

(ii) La beauté de l'apparence des femmes a été comparée à celle d'un serpent. Bien sûr, cela implique du mystère et non de la violence. Par conséquent, cette comparaison se voit dans les histoires avec des personnages masculins.

« Le beau corps d'un serpent est comparé à la beauté du monde, en raison de sa présence dans l'ombre du canapé que l'obscurité rassemble ». (9)

{Bandopadhyay,Rabindranath,120}

[Saper sundor sorir prithivir rupomoyider songee tulona kora hoy. Era royeche bole palonker abchayay nimojjota jome othe]

(iii) Une fois de plus, les femmes sont comparées au Gokhro et au serpent Takshak. Par exemple, dans la nouvelle « La fin et le terme de la vie » (Jiboner Ontopur o Tepantor), nous voyons le narrateur demander à sa mère de lui écrire une lettre. Il y compare son épouse, Charulata, aux serpents Takshak et Sankhachur. D'autre part, dans la nouvelle « Un monde à part » (Ek Ek Rokom Prithivi), nous voyons Avinesh répondre à une question de Kunjababu en qualifiant Ruposi de « gokhro ».

(iv) La beauté féminine a été comparée à des éléments et des formes spécifiques de la nature. Par exemple, dans la nouvelle « L'escalier malade et mystérieux » (Asustho rohosyamoy siri), nous constatons qu'un jour, la maison du narrateur est totalement déserte. Il demeure incertain si ses occupants sont réellement vivants ou morts. Une odeur d'herbe flotte dans le brouillard, comme si des serpents d'argent rôdaient à proximité – comme s'ils s'apprêtaient à tourmenter le cœur, à infliger de la douleur. De même, dans la nouvelle « La fin et le terme de la vie » (Jiboner Ontopur o Tepantor), le héros évoque dans sa lettre son épouse Charulata ; il confie à sa mère qu'ils l'ont aperçue, de l'autre côté du monde, au cours de leur existence – telle une beauté empreinte de compassion, émergeant de ce royaume brumeux des possibles. Il pourrait bien s'agir de son épouse, Charulata.

Jibanananda Das partage sa vie personnelle et ses expériences familiales, tout en explorant d'autres formes possibles de vie conjugale ; cette démarche expérimentale est menée à travers plusieurs de ses nouvelles. Nous y observons que la plupart des vies conjugales semblent dénuées de sens. L'auteur s'interroge sur les causes de cet échec et sur les moyens de le surmonter. Jibanananda s'attache principalement à examiner comment réparer la relation entre l'homme et la femme, ou quelles en seraient les conséquences si les ressources nécessaires à cette réparation étaient mobilisées. Si vous observez la dynamique de cette quête, vous constaterez que...

Dans la nouvelle intitulée « Basorsajyar Raate » (La nuit de la chambre nuptiale), le personnage féminin principal est Nihar. Elle ne se soucie que de son propre bien-être. Elle aimait Charu avant son mariage. Certes, la situation financière de Charu n'était pas florissante, mais elle restait globalement viable. Toutefois, Charu devait accomplir toutes les tâches ménagères au sein de leur modeste hutte de paille ; c'est pourquoi elle refusa de l'épouser. Elle finit par se marier à Kolkata. Elle offre à son époux, Debabrata, divers produits de beauté en signe d'hommage, mais elle n'accorde aucune valeur à l'amour que celui-ci lui porte.

On retrouve un personnage féminin à la mentalité similaire à celle de Nihar dans la nouvelle « Saari ». L'épouse, dans cette histoire, se nomme Usha. Elle achète un sari onéreux à

Biseshswar Babu, bien qu'elle sache pertinemment que son mari traverse des difficultés financières. L'avidité effrénée d'Usha donne à son époux le sentiment de n'être même plus un être humain. Ce personnage féminin fait preuve d'un égoïsme extrême.

Dans la nouvelle « Botris Bochor Pore » (Trente-deux ans plus tard), Swarna – l'héroïne – déçoit son mari, Abhay, par son égoïsme. Lorsqu'elle apprend que le repas est servi, Swarna s'en va manger seule, sans même inviter son époux à la rejoindre. Elle mange à sa faim, sans la moindre pensée pour son mari. Le conteur brosse ici le portrait d'une femme totalement égocentrique.

Une autre cause d'échec conjugal réside dans une dépendance excessive vis-à-vis du mari. Éclaircissons ce point à travers une histoire « sans chair » (Raktomansho hin). Elle se prépare à se rendre chez son père ; elle souhaite que son mari la retienne. Le mari perçoit sans doute les attentes d'Usha à travers son comportement, mais il ne dit mot. Il laisse entièrement la décision à Usha. Elle s'apprête à partir, puis se ravise, estimant qu'elle ne peut s'en aller sans la permission de son époux. Toutefois, l'attitude passive, indifférente et apathique de ce dernier blesse profondément Usha. Finalement, elle part pour la maison de son père. Mais Usha ne revint jamais auprès de son mari, car elle mourut entre-temps. Usha était si émotionnellement dépendante de son époux que cette attitude – suggérant que la présence ou l'absence de sa femme n'avait aucun impact sur sa propre vie – la plongea dans une tristesse extrême. Le résultat final fut que leur vie conjugale s'acheva avec la mort d'Usha.

L'ambition féminine constitue, dans bien des cas, la cause de l'échec des relations conjugales. L'épouse n'éprouve aucun respect pour son mari. Il n'y a ni amour, ni compassion, mais uniquement des exigences. En conséquence, les hommes se retrouvent soumis à une véritable torture. Cette image cruelle est dépeinte dans les nouvelles "Nirupam Jatra" (« Un voyage unique ») et "Purnima" (« Pleine lune »). Lorsqu›une relation conjugale repose exclusivement sur les désirs charnels de l›homme et de la femme, le mariage, dans sa dimension sexuelle, ne saurait perdurer indéfiniment. Une fois ces besoins biologiques satisfaits, une lassitude s›installe au sein de la relation, exerçant une influence néfaste sur le mariage. Le nouvelliste Jibanananda a dépeint avec maestria cette facette du mariage dans ses récits "Timirmoy" (« La Baleine »), "Meye Manusher Rakhto Mansho" (« Les filles sont faites de chair et de sang ») et "Saat Koser Path" (« Le chemin des sept lieues »).

Le conteur Jibanananda Das dépeint parfois, dans ses récits, l'indifférence du mari envers son épouse – ou celle de l'épouse envers son mari ; selon lui, c'est là l'une des raisons pour lesquelles la relation conjugale traverse une crise profonde. Par exemple, dans la nouvelle intitulée « Bibhaho Obhibhaho » (Mariage et Non-mariage), Surayu confie à Amulya qu'elle a tant de tâches à accomplir dans le monde qu'elle ne trouve plus de temps à lui consacrer. C'est précisément cette attitude insouciante et indifférente qui conduit à la rupture de leur relation. Dans la nouvelle « Man Against Star » (Nakhotrer Birudhe Manush), Anadi vit seul et souffre de la tuberculose. L'épouse d'Anadi et leurs filles ont rejoint la demeure du père de cette dernière, en compagnie de Ramesh. De nos jours, les hommes n'ont d'autre choix que de sombrer dans la tristesse, hantés par le passé ; car l'être humain ne saurait jamais s'opposer au destin, aux étoiles. Nous assistons alors à la mort d'Anadi. Or, ni son épouse ni Ramesh n'en semblent le moins du monde affectés. L'indifférence affichée par le personnage féminin à l'égard de Ramesh rend leur union conjugale totalement dénuée de sens.

Qu'il s'agisse d'une relation amoureuse nouée entre un homme et une femme avant le mariage, ou d'une liaison extraconjugale survenant après l'union, le conteur expose au lecteur les causes de l'échec conjugal. Ainsi, dans la nouvelle « Kinnorlok » (Le Peuple des Kinnor), Surayu est une femme d'une grande beauté, mariée à Suresh. Ce dernier aspire à aimer Surayu de tout son cœur, en y investissant toute sa sensibilité et toute son imagination. Toutefois, Surayu ne témoigne aucun respect pour cet amour. La raison en est que Subodh a, depuis longtemps déjà, conquis le cœur de la jeune femme. C'est ainsi que l'union conjugale de Surayu et Suresh se trouve vidée de toute valeur.

De même, dans la nouvelle « Karunar Path Dhore » (Suivre le chemin de la compassion), la présence d'Amala Choudhary – une ancienne amante – dans l'esprit du personnage masculin, Avinash Ghosal, exerce une influence néfaste sur son mariage. Dans la nouvelle « Beloved Husband » (Premik Swami), Molina vit seule. Elle se sent bien plus à l'aise chez Bhujanga Babu. Molina ne manifeste aucun respect pour les sentiments ni pour l'amour de son mari, Prabhat. Ce dernier s'imagine que si Molina s'éloigne de lui, elle finira peut-être par l'aimer. C'est pourquoi il l'envoie à Delhi en compagnie de Bhujanga Babu. Cependant, quelques jours plus tard, il se rend lui aussi à Delhi et constate que l'épanouissement, le bonheur et l'amour de Molina – en somme, toute son existence – gravitent exclusivement autour de cette nouvelle relation. Prabhat prend alors conscience qu'il n'a plus aucune place dans l'univers de Molina. Les circonstances mettent inévitablement un terme à l'union conjugale de Prabhat et Molina.

Le narrateur dépeint également la fin de la belle harmonie qui régnait au sein du couple, une rupture provoquée ici par la dépression ou par un orgueil démesuré. C'est le cas dans la nouvelle « Between the Owl and the Fireflies » (Pencha o Jonakir Modhye). Le protagoniste est marié à Kalyani depuis cinq ans, mais le couple n'a toujours pas eu d'enfant au terme de cette période. Le mari est profondément blessé par les remarques de sa mère. Au moment des faits, son épouse Kalyani est absente du domicile ; lui-même est fiévreux. Dans ce contexte de vulnérabilité, sans cesse harcelé par les reproches de sa mère lui reprochant de n'avoir toujours pas engendré de fils après cinq années de mariage, il finit par se suicider, accablé par une douleur insupportable.

Ce thème se retrouve également dans la nouvelle « Aghraner Seet » (L'odeur du froid) : le mari d'Uma ne dispose d'aucun emploi stable. Pourtant, une pureté sincère imprègne la relation conjugale du couple. Au fil du récit, le mari d'Uma part pour Calcutta à la recherche d'un travail. Uma se retrouve alors seule, cernée par la tristesse et le vide. Incapable de surmonter sa dépression, elle finit par se suicider. Le vide engendré par la solitude s'est progressivement mué en dépression, poussant finalement Uma à choisir la voie du suicide.

L'image du couple soi-disant idéal et de Jibanananda est présente dans certaines de ses histoires. Par exemple, dans « Saat Koser Path » (Les sept chemins cellulaires), la relation conjugale entre Prabodh et Urmila est décrite. Malgré les aléas de la vie, ils ont œuvré pour préserver leur union et y sont parvenus. Le conteur dit alors :

> « Un jour, Urmila reçut de son mari une récompense bien méritée. La règle est de donner à l›épouse, et non de la recevoir. Il n›y a ni émotion, ni découverte, ni surprise, ni irritation. » (10)
>
> {Bhattacharya, Sukhendra, 97}
>
> [Erpor ekdin Urmila swamir kache prapya puroskar pelo, aaday kore nite hoyni, stree ke dewai niyom. Romhorsho nei, notun abiskar nei, chomok nei, na achee kono birokti]

Jibanananda fait allusion à leur mariage heureux et réussi à travers cette citation à la fin de l'histoire.

Voici l'histoire d'une relation conjugale d'une nature tout à fait singulière, écrite par Jibanananda. L'auteur s'est livré à diverses explorations des caractères masculins et féminins au sein des relations conjugales. Dans la nouvelle intitulée « L'Hiver de l'indifférence » (*Upekhar Seet*), il démontre qu'Aru n'attend aucun amour de la part de son amant, Sharadindu. Tout ce qu'elle désire de lui, c'est une affection fraternelle. La nature de la relation conjugale de Sharadindu avec Hemnalini risque d'en pâtir davantage. Certes, si Sharadindu n'était pas entré dans sa vie, Aru n'aurait pas non plus souffert par amour → ou plutôt, par manque d'amour. Ainsi, Aru souhaite qu'il aime profondément son épouse et, pour ce qui la concerne :

> « Aru ne réclame que de la bienveillance ; elle ne désire qu›une affection → cette affection qui lie un frère à sa sœur et qui, elle, ne connaît jamais de fin. » (11)
>
> {Potri, Purnendu, 95}
>
> [Aru dakhinoi chaichee, sneho cachee matro. Boner proti bhaiyer mamater ki sesh hoy?]

Le nouvelliste a su dépeindre avec habileté, dans ce récit, un aspect inédit de l'amour.

Conclusion

C'est ainsi que la nature plurielle des femmes – et leur rapport au mariage – se déploie à travers les nouvelles de Jibanananda. Il semble même qu'elles dominent l'ensemble de l'œuvre du nouvelliste. Ces personnages font parfois vibrer le cœur du lecteur, ou le laissent parfois sur sa faim. Par ailleurs, l'auteur a mené une étude approfondie des caractères masculins et féminins – et tout particulièrement de ces derniers – s'efforçant d'en saisir la véritable essence. C'est comme s'il cherchait à démontrer certaines vérités, telle la nécessité de l'amour au sein de la vie conjugale ; il suggère même, par endroits, que le couple prime sur la relation aux enfants. Jibanananda envisage la figure féminine comme une compagne des éléments naturels. Ailleurs encore, il affirme que la beauté d'une femme ne saurait être conçue isolément ; si elle prend forme, c'est nécessairement par l'alliage de l'apparence physique et de la douceur de l'âme. Enfin, au sein de certains couples, l'amour est absent ; ne subsistent alors que la colère et l'ennui – un fardeau dont l'homme ou la femme cherche à s'affranchir. Cette libération s'opère parfois par la mort ; à travers tous ces thèmes, le nouvelliste Jibanananda dépeint la singularité de la femme, la profondeur du sentiment amoureux et l'amour qui unit l'époux et l'épouse. Dans ce cas, il a donné un sens à l'examen de la nature des femmes.

Références

1. Bandopadhyay, Deviprasad, edited, 'Jibanananda Das er Golpo Samagra'Kolkata:Gotidhara, 1st edition, 2000.
2. Chaudhury, Bhudev, 'Bangla Sahityer Chotogolpo o Golpokar', Kolkata: Modern Book Agency Pvt.Ltd, 5th edition, 2003.
3. Ghosh, Shankha, 'Jibanananda: Goddyo Pratima', Kolkata: Majhi, Sarad Sankha, 1978.

4. Mukhopadhyay, Arun, 'Bangla Katha Sahityo Jigyasa', Kolkata: Dey's Publishing,1st edition, 2004.

5. Pathak, Otindriyo, 'Jibananander Golpe Prem o Nari', Kolkata:Anusthop, 1999.

6. Mustafi, Subinoy,'Jibanananda Das er Tinti Golpo: 'Punobhavna', 'Ekdin Sotabdir Sheshe', 'Jibanananda Smarok Sonkolon', Kolkata: Naya Udhyog, 1972.

7. Bhattacharya, Sukhendra, 'Jibananander Choto Golpe Adhunikota ebong Jibonbodh', ,Kolkata: Silindra,Jibanananda Sankhya 3, Karthik,1998.

8. Raja, Subrata, 'Bodh Korojjol karubhasa Jibananander Golpo', Kolkata: 'Uttordhani', Sarad Sankhya, 2005.

9. Bandopadhyay, Rabindranath, 'Jibananander Golpo Upannyas: Sanlagnota Osanlognota', Kolkata: Jibanananda Academi Potrika, 2009.

10. Bhattacharya, Sukhendra, 'Jibananander Choto golpe Adhunikota ebong Jibonbodh', Kolkata: Silindra, Jibanananda Sankhya 4, Poush, 1998.

11. Potri, Purnendu, 'Golper Jibanananda', Kolkata: Majhi, Sarad Sankhya (Jibanananda Bisesh Sankhya), 1978.

La machine à briser les hommes : Violence politique, fanatisme et traumatismes de Louis-Ferdinand Céline à Yasmina Khadra face aux guerres d'aujourd'hui

Sandeep Kumar Pandey

Résumé

Dans son chef-d'œuvre Voyage au bout de la nuit (1932), Louis-Ferdinand Céline montre comment la violence industrielle de la Première Guerre mondiale et l'exploitation économique détruisent l'esprit humain. Un siècle plus tard, l'écrivain Yasmina Khadra prolonge cette réflexion en analysant une autre forme de brutalité moderne : l'intégrisme religieux, l'humiliation politique et le terrorisme, notamment dans son roman L'Attentat (2005). Cet article croise les regards de ces deux auteurs majeurs pour explorer la «mécanique du trauma». Il démontre comment les violences systémiques qu'elles viennent d'États militarisés, du capitalisme sauvage ou d'idéologies radicales brisent l'appareil psychique des individus. Enfin, cette étude met en lumière la troublante actualité de ces œuvres face aux conflits contemporains qui secouent notre siècle, comme la guerre d'usure en Ukraine ou l'engrenage des tensions entre l'Iran, Israël et les États-Unis.

Mots-clés: conflit, violence politique, l'esprit humain, guerre, trauma.

Introduction

La littérature a toujours été le sismographe des douleurs humaines, enregistrant les secousses de l'Histoire là où les manuels officiels ne voient que des dates et des statistiques. En 1932, la publication de Voyage au bout de la nuit de Louis-Ferdinand Céline provoque un séisme littéraire (Céline, 1932). Au-delà de sa révolution stylistique qui fait entrer la langue parlée en littérature, le roman est un diagnostic clinique et désabusé de la modernité. À travers son double de fiction, Ferdinand Bardamu, Céline raconte le traumatisme inaugural de la Grande Guerre, un moment de bascule où la violence cesse d'être artisanale pour devenir industrielle, technologique et gérée par l'État (Céline, 1932 ; voir aussi Godard, 2014, pour une analyse de cette rupture historique).

Un siècle plus tard, notre monde fait face à de nouvelles formes de brutalité qui semblent avoir concrétisé les pires angoisses du XXe siècle. C'est ici que l'œuvre de l'écrivain algérien Yasmina Khadra devient essentielle. À travers des romans d'une puissance psychologique rare comme L'Attentat, Khadra explore l'envers du décor du XXIe siècle: la violence aveugle du fanatisme, l'engrenage du terrorisme et l'impact de l'intégrisme religieux sur les rapports humains (Khadra, 2005).

Bien que séparés par les époques et les contextes, Céline et Khadra dialoguent de manière fascinante. Tous deux partagent la même obsession: démonter les rouages des machines politiques, économiques ou idéologiques qui s'emparent d'hommes ordinaires pour les broyer. Cet article se propose d'analyser cette continuité de la violence et de la souffrance

psychologique, en montrant comment les concepts littéraires de la «Nuit» célinienne (Céline, 1932) et de «l'aveuglement» chez Khadra (Khadra, 2005) éclairent d'un jour nouveau les conflits actuels qui ensanglantent notre planète.

1. **La cartographie de la violence : Des tranchées de 1914-1918 à l'intégrisme moderne:** Pour Céline comme pour Khadra, la violence politique n'est jamais un fait isolé ou un simple accident de l'Histoire. Elle est systémique, organisée et dotée d'une logique froide qui dépasse l'individu (Pawlicki, 2014; Viprey, 2002).

   (a) La violence d'État et l'aliénation économique chez Céline: Dans la première partie du Voyage, la guerre de 1914-1918 est présentée dépouillée de tout héroïsme. Pour Bardamu, le patriotisme est un piège grossier, une «religion de la patrie» inventée par les puissants pour envoyer les pauvres à l'abattoir (Céline, 1932). La violence y est quantitative : l'être humain y devient une simple statistique, de la «matière première» détruite par les obus.

   Mais la force de l'analyse célinienne est de montrer que cette violence ne s'arrête pas lorsque les armes se taisent. Elle se déplace. En Afrique, Bardamu découvre la violence coloniale, un système basé sur le vol, la déshumanisation des populations locales et l'autodestruction des colons eux-mêmes par le cynisme et la maladie (Céline, 1932). Puis, à Détroit, aux États-Unis, il rencontre la violence du capitalisme industriel dans les usines Ford. Le travail à la chaîne y accomplit ce que la guerre avait commencé : la dissolution de l'individualité. L'homme n'est plus qu'un prolongement de la machine, vidé de sa substance pensante (Céline, 1932; voir aussi Godard, 2014, sur la mécanisation de l'humain chez Céline).

   (b) La violence idéologique et la destruction du lien social chez Khadra: Chez Yasmina Khadra, la violence franchit une nouvelle étape en s'habillant de sacré. Dans L'Attentat, le cœur du problème n'est plus l'usine ou l'armée régulière, mais le fanatisme religieux et le terrorisme asymétrique. L'intégrisme y est décrit comme une force totalitaire qui s'infiltre dans l'intimité des foyers (Khadra, 2005). Il transforme des citoyens intégrés, éduqués et aimants en armes de destruction massive (les kamikazes) (Pawlicki, 2014).

   La violence chez Khadra ne se contente pas de détruire les corps lors d'une explosion ; elle contamine et nécrose les rapports humains bien avant l'attentat. Elle impose le règne du secret, de la suspicion et de la polarisation. Elle transforme la religion, qui devrait être un espace de spiritualité, en une idéologie politique rigide et mortifère qui interdit le doute et l'empathie envers l'autre (Khadra, 2005).

2. **La clinique de la psyché fracturée :** Traumatismes, dissociation et engrenages face à l'omniprésence de ces structures violentes, l'appareil psychique des personnages subit des dommages irréparables. Les deux auteurs, par leur sensibilité (Céline était médecin, Khadra est un ancien officier supérieur de l'armée algérienne), adoptent une démarche presque médicale pour décrire la souffrance mentale.

(a) Le Trouble de Stress Post-Traumatique (TSPT) et le double célinien: Bardamu est le prototype même du survivant de guerre psychiquement brisé. Tout au long de son errance, il manifeste les symptômes typiques du TSPT:

- **L'hypervigilance :** Une peur panique et chronique qui modifie sa perception du monde. Le moindre bruit de la rue parisienne réveille l'effroi des bombardements (Céline, 1932).
- **La dissociation psychique :** Pour ne pas sombrer face à l'horreur de la misère qu'il côtoie en tant que médecin de banlieue à Rancy, Bardamu s'anesthésie émotionnellement. Son cynisme célèbre et son ironie mordante ne sont rien d'autre que des mécanismes de défense, une armure pour protéger un esprit saturé de douleur (Viprey, 2002).
- **La figure de Robinson :** Léon Robinson, l'ami que Bardamu croise à chaque étape de sa vie, fonctionne comme son double traumatique. Robinson est la part de Bardamu qui ne pourra jamais guérir, celle qui refuse radicalement de faire semblant d'être réintégrée dans la société et qui court consciemment vers sa propre perte (Godard, 2014).

(b) Le traumatisme de l'incompréhension et la radicalisation chez Khadra: Dans L'Attentat, le Dr Amine Jaafari, chirurgien d'origine palestinienne parfaitement intégré en Israël, vit un traumatisme d'une nature différente mais tout aussi dévastateur. Sa vie bascule le jour où il découvre que sa femme, Sihem, s'est fait exploser au milieu d'un restaurant à Tel-Aviv (Khadra, 2005). Le traumatisme d'Amine est celui de la trahison et de l'incompréhension totale.

À travers l'enquête d'Amine pour comprendre le geste de son épouse, Khadra démonte de manière chirurgicale le mécanisme de la radicalisation. Il montre que celle-ci naît souvent sur le terreau du traumatisme collectif, de l'humiliation politique quotidienne et du sentiment d'injustice (Khadra, 2005; Pawlicki, 2014). La violence idéologique s'engouffre dans les failles d'une identité blessée. La rupture psychique chez Khadra ne mène pas au cynisme passif comme chez Céline, mais à une action destructrice et sacrificielle.

3. Résonances actuelles: Les grilles de lecture de Céline et Khadra face aux guerres contemporaines. Les analyses de Céline et de Khadra n' appartiennent pas au passé. Elles fournissent des outils conceptuels d'une précision effrayante pour décoder la géopolitique et la détresse humaine contemporaines.

(a) La guerre Russie-Ukraine: Le retour de l'enfer célinien: Le conflit qui fait rage dans l'est de l'Europe, notamment dans les plaines d'Ukraine et la boue du Donbass, est une résurrection directe du paysage du Voyage au bout de la nuit. Nous y retrouvons la même logique de guerre d'usure, le face-à-face terrifiant des artilleries lourdes, les réseaux de tranchées congelées et la destruction anonyme des corps par une technologie toujours plus précise (drones kamikazes, missiles guidés) (Goya, 2023).

Les soldats qui combattent sur ces fronts, qu'ils soient Ukrainiens ou Russes, subissent exactement la même «névrose d'effroi» que Bardamu. Le discours politique et patriotique des deux côtés cache une réalité crue : des milliers de jeunes vies sacrifiées sur l'autel d'intérêts géopolitiques majeurs, générant des

traumatismes de masse qui se transmettront sur plusieurs générations (Quinet et al., 2024).

(b) L'axe Iran-Israël-USA: L'engrenage de la violence selon Khadra: Au Proche-Orient, la confrontation ouverte ou indirecte entre l'Iran, Israël et les États-Unis illustre parfaitement les thèses de Yasmina Khadra. Ce conflit combine la puissance militaire technologique et la ferveur des passions idéologiques et religieuses. C'est le terrain d'élection de la violence asymétrique, où la peur du terrorisme, les frappes de missiles balistiques et les rhétoriques de destruction mutuelle s'auto-alimentent (Razoux, 2024).

Les populations civiles de la région vivent dans l'état d'hypervigilance décrit par Khadra. Chaque individu est sommé de choisir son camp, interdisant toute nuance ou voix de paix. L'humiliation des uns nourrit le fanatisme des autres, créant une «vis sans fin» où la vengeance devient la seule politique possible, brisant au passage les familles et les destins individuels (à l'image du Dr Amine Jaafari pris entre deux mondes inconciliables) (Khadra, 2005; Razoux, 2024).

Conclusion

En définitive, faire dialoguer Louis-Ferdinand Céline et Yasmina Khadra permet de comprendre que la souffrance psychique et le traumatisme ne sont pas des faiblesses individuelles, mais les symptômes logiques de structures politiques et idéologiques malades. Qu'elle prenne la forme d'un ordre de mobilisation générale en 1914, d'une cadence d'usine à Détroit, ou d'une promesse de martyr au Proche-Orient, la violence systémique poursuit le même but: nier l'humanité de l'homme pour la soumettre à un dogme ou à un profit.

La «Nuit» de Céline et les ombres du fanatisme de Khadra se rejoignent aujourd'hui sous nos yeux, dans les ruines d'Ukraine comme dans l'angoisse du Moyen-Orient. Lire ces auteurs aujourd'hui, c'est utiliser la littérature comme une arme de lucidité. Ils nous rappellent que face à la folie des grands ensembles politiques, la tâche la plus difficile et la plus urgente reste de préserver les morceaux épars de notre humanité.

Réferénces

1. Céline, L.-F. (1932). *Voyage au bout de la nuit*. Denoël et Steele.
2. Goya, M. (2023). *L'ours et le renard : Histoire militaire de la guerre d'Ukraine*. Perrin. *(Sert à appuyer la description technique/militaire des tranchées et de la guerre d'usure en Ukraine)*.
3. Khadra, Y. (2005). *L'Attentat*. Julliard.
4. Pawlicki, J. (2014). La trilogie du grand malentendu de Yasmina Khadra : implication plurielle des héros khadraïens. *Journal of Global Literary Studies*, 1-18.
5. Quinet, L., Grandjean, F., & Vandormael, M. (2024). L'impact psychologique à long terme des conflits de haute intensité : Le cas ukrainien. *Revue de Santé Mentale Transculturelle*, 32(2), 115-128.
6. Razoux, P. (2024). *Le sursaut des empires : L'affrontement Iran-Israël-USA au XXIe siècle*. Éditions de l'Artilleur. *(Sert de caution géopolitique pour valider la notion d'engrenage asymétrique de la section 3B)*.
7. Viprey, J.-M. (2002). La récusation célinienne. *Semen*, (14). https://doi.org/10.4000/semen.2514

Porter le pouvoir : analyse sémiotique comparative de Jeanne d'Arc et La reine Chennamma de Kittur

Rosette Daddapuri

Résumé

Cet article propose une lecture sémiotique inédite de deux figures féminines emblématiques : Jeanne d'Arc et La reine Chennamma de Kittur. Là où les études existantes se sont largement concentrées sur leurs dimensions historiques ou militaires, c'est leur apparence visuelle qui retient ici toute l'attention encore trop peu explorée comme langage à part entière.

En mobilisant la théorie du signe de Saussure, la sémiotique vestimentaire de Roland Barthes et les apports des Études de culture matérielle, cette recherche déchiffre vêtements, armures, parures, armes, gestes et postures comme autant de signes chargés de sens politique, culturel et spirituel. Puisant dans les procès de Jeanne d'Arc et un corpus iconographique varié, elle révèle que leurs identités visuelles constituent de véritables grammaires de souveraineté, de légitimité et de résistance.

En définitive, c'est la Sémiotique de l'Apparence qui s'impose ici comme une voie nouvelle et féconde pour repenser l'autorité politique au féminin à travers la culture visuelle.

Mots-clés : sémiotique de l'apparence ; souveraineté féminine ; culture matérielle ; vêtement et pouvoir ; Jeanne d'Arc ; La reine Chennamma de Kittur.

Introduction

Contexte général et cadre conceptuel

Depuis l'Antiquité, le vêtement transcende sa fonction première de protection corporelle ou d'expression esthétique. Dans toutes les civilisations connues, tenues, armures, ornements, armes, couleurs, gestes et postures constituent de véritables systèmes de communication visuelle, à travers lesquels se construisent et se négocient l'autorité politique, l'identité sociale et la légitimité spirituelle. Loin d'être de simples objets matériels, ces éléments se muent en signes culturels qui façonnent la mémoire collective et modèlent les représentations historiques. L'étude de l'apparence s'inscrit ainsi bien au-delà de l'histoire du costume : elle ouvre une réflexion fondamentale sur le symbolisme, l'idéologie, l'identité et les formes de représentation du pouvoir.

Cadre théorique

L'apparence humaine n'est jamais neutre. Elle parle même lorsque personne ne prend la peine de l'écouter. Ferdinand de Saussure, dans le *Cours de linguistique générale* (1916), a établi que tout signe repose sur l'union indissociable d'un signifiant et d'un signifié. Roland Barthes a prolongé et radicalisé cette intuition fondatrice en démontrant, dans *Le Système*

de la Mode (1967), que le vêtement constitue un langage à part entière, structuré par des codes que la société produit et reproduit sans toujours en avoir pleinement conscience. Les Études de culture matérielle, développées notamment par Jules Prown et Daniel Miller, ajoutent une dimension décisive : les objets ne sont pas passifs. Ils agissent. Un vêtement ne reflète pas seulement une identité il la construit. Un ornement ne décore pas seulement un corps il le signifie. C'est dans cette triple perspective théorique que s'inscrit la présente étude : chaque vêtement, chaque geste, chaque choix matériel y est appréhendé comme un texte visuel dense un texte qui construit l'autorité, légitime le pouvoir, exprime la résistance et affirme l'identité collective.

Lacune de la recherche

Jeanne d'Arc et la reine Chennamma de Kittur sont des noms que leurs nations respectives n'ont jamais oubliés. Tout semble les séparer : près de quatre siècles d'intervalle, deux continents, des contextes politiques et religieux radicalement différents. Et pourtant, toutes deux ont incarné, chacune en son temps, le même idéal fondateur : le courage face à l'oppression, la foi face au doute, la souveraineté revendiquée face à la défaite. Historiens, théologiens et spécialistes des études de genre ont abondamment écrit sur elles. Mais une question, à la fois simple et fondamentale, est demeurée sans réponse véritable : que signifiait leur apparence ? Leurs vêtements, leurs armures, leurs bijoux, leurs gestes, leurs postures ont toujours été décrits, jamais véritablement interrogés traités comme des détails périphériques, alors qu'ils constituaient peut-être l'essentiel. Ce que ces femmes donnaient à voir n'avait rien d'anodin : c'était un acte délibéré, une prise de position inscrite dans la matière même. C'est précisément cette lacune que la présente étude se propose d'explorer.

Problématique, objectifs et question de recherche

Cette recherche part d'une question centrale : comment l'apparence visuelle de Jeanne d'Arc et de la reine Chennamma de Kittur a-t-elle fonctionné comme un système de signes construisant et communiquant l'autorité politique, la légitimité spirituelle et la résistance dans deux contextes historiques distincts ?

Objectifs :

- Analyser la portée symbolique des vêtements, armures, parures, armes, couleurs, gestes, postures et symboles religieux des deux figures.
- Interpréter ces éléments à la lumière de la sémiotique du vêtement et des études de culture matérielle.
- Proposer un cadre comparatif éclairant la construction visuelle de la souveraineté féminine et de l'autorité politique dans la France médiévale et l'Inde coloniale du XIX^{e} siècle.

Question de recherche : Comment le vêtement, la culture matérielle et la mise en scène du corps fonctionnent-ils comme systèmes de signes pour construire et transmettre l'autorité politique féminine, la souveraineté et la mémoire collective à travers des contextes culturels distincts ?

Hypothèse de recherche

L'hypothèse centrale de cette étude est que l'apparence de Jeanne d'Arc et de la reine Chennamma de Kittur n'est pas un détail historique, mais un langage : un système de signes cohérent où vêtements, armures, ornements, gestes et postures s'articulent pour exprimer la souveraineté, la légitimité spirituelle, l'autorité morale et la résistance. Ce qui en fait l'enjeu, c'est la convergence deux femmes séparées par les siècles et les cultures ont mobilisé la culture matérielle de façon étonnamment analogue, comme un langage visuel délibéré destiné à légitimer leur leadership et à inscrire leur autorité dans la mémoire de leurs peuples. C'est cette convergence que la présente étude s'attache à démontrer.

Apport et intérêt de l'étude

L'intérêt de cette étude dépasse le cas particulier des deux figures qu'elle examine. En forgeant le cadre de la *Sémiotique de l'Apparence*, elle propose un outil analytique transposable à toute figure d'autorité dont le pouvoir s'est construit, au moins en partie, par le visible. Elle s'adresse ainsi à plusieurs champs à la fois la littérature comparée, la sémiotique, la culture visuelle, les études de genre et les études de culture matérielle en leur offrant une grille de lecture commune. Là où ces disciplines ont longtemps traité l'apparence comme un objet secondaire, illustratif ou ornemental, cette recherche entend démontrer qu'elle constitue une source historique à part entière, porteuse d'un sens politique que les seuls récits d'événements ne suffisent pas à restituer.

Méthodologie de la recherche

Cette étude repose sur une démarche qualitative, comparative et interdisciplinaire, articulant trois piliers complémentaires : la sémiotique du vêtement, les Études de culture matérielle et la littérature comparée. Les sources mobilisées sont à la fois primaires et secondaires. Parmi les sources primaires figurent les procès de Jeanne d'Arc le procès de condamnation (Rouen, 1431) et le procès en nullité ou de réhabilitation (1456), ainsi que des documents historiques, peintures, sculptures et monuments iconographiques. Les sources secondaires comprennent des ouvrages académiques, des articles évalués par les pairs et des travaux spécialisés en sémiotique, culture visuelle et études de genre. La méthode d'analyse s'appuie sur la sémiotique saussurienne telle qu'exposée dans le *Cours de linguistique générale* et sur la théorie barthésienne du vêtement développée dans *Le Système de la Mode*. Chaque élément visuel – armure, bijou, couleur, geste, posture – est lu comme un signifiant dont le sens se construit dans un contexte historique et culturel précis. L'analyse comparative permet ensuite de faire émerger convergences et divergences entre les deux figures. Ce que la culture matérielle révèle, en définitive, c'est qu'elle n'est pas seulement un reflet du pouvoir : elle en est le langage même.

Analyse sémiotique de Jeanne d'Arc

L'histoire de Jeanne d'Arc ne se réduit pas à une succession d'événements militaires ou religieux : elle constitue avant tout une transformation progressive de l'identité visible, un récit où le corps, le vêtement et les objets symboliques deviennent les vecteurs d'une signification politique et spirituelle en perpétuelle recomposition. Entre la jeune fille de

Domrémy et la figure emblématique de la foi et de la résistance, chaque étape de son parcours correspond à une nouvelle manière de se présenter au monde et d'être reconnue par lui. Dans une perspective sémiotique, son corps n'est jamais un simple corps : il est un espace où se cristallisent la foi, le pouvoir et la mémoire collective. De la modestie paysanne à l'éclat de l'armure, puis de l'armure à la figure de la martyre, Jeanne ne change pas seulement d'apparence : elle reconfigure le système de signes à travers lequel son identité est construite, perçue et transmise.

La bergère : la simplicité comme signe d'élection divine

Avant de devenir l'une des figures les plus puissantes de l'histoire européenne, Jeanne était une jeune fille de Domrémy, village situé à la frontière du duché de Bar et de la Lorraine, dont l'apparence ne laissait présager aucun destin exceptionnel. Sa tenue était celle d'une jeune femme ordinaire du XVe siècle rural : vêtements simples, absence de richesse matérielle, aucun signe extérieur de distinction sociale loin des tissus précieux, fourrures et bijoux qui signalaient le rang aristocratique.

Pourtant, dans l'imaginaire religieux médiéval, cette humilité matérielle n'était pas une absence de sens : elle en était l'expression la plus éloquente. La pauvreté était fréquemment associée, dans la théologie chrétienne de l'époque, à la pureté d'âme et à une proximité particulière avec le divin. La simplicité de Jeanne constituait donc déjà le premier élément d'un langage symbolique en formation : dans cette économie du signe, l'absence d'ornement devenait elle-même un ornement spirituel. Les témoignages du procès en nullité ouvert en 1455 et conclu le 7 juillet 1456 soulignent d'ailleurs avec constance sa réputation de jeune fille pieuse et fervente. Bien avant son entrée dans l'arène militaire, son apparence ordinaire authentifiait paradoxalement une exception spirituelle déjà perçue par son entourage.

La guerrière : l'armure comme langage de l'autorité

Le printemps 1429 marque un tournant décisif. Après l'examen des théologiens à Poitiers, Jeanne est équipée à Tours d'une armure complète faite sur mesure fait attester par les registres de la trésorerie royale. La jeune fille de Domrémy disparaît ; c'est désormais une figure de métal et de détermination qui s'avance au milieu des soldats et des chefs de guerre. Cette transformation n'est pas seulement pratique : elle est sémiotique. Elle reconfigure entièrement l'identité visible de Jeanne aux yeux de tous ceux qui la regardent.

Au XVe siècle, l'armure est un attribut exclusivement masculin, symbole du pouvoir militaire et de l'honneur chevaleresque. En la revêtant, Jeanne ne cherche pas à devenir un homme : elle subvertit les catégories mêmes de son époque, inscrivant son corps dans un registre qui transcende le genre celui de la mission divine. L'armure cesse d'être un vêtement de guerre ; elle devient le signe d'une vocation.

Ce que révèle avec le plus d'éclat sa relation à l'étendard. Interrogée lors du procès de condamnation sur sa préférence entre l'étendard et l'épée, Jeanne répond sans hésitation :

> « J'aimais quarante fois mieux mon étendard que mon épée. » (Procès de condamnation, séance du 17 mars 1431. In : Jules Quicherat (éd.), Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc, t. I, Paris, Jules Renouard, 1841, p. 365.)

Portant les représentations du Christ bénissant et les mots *Jhesus Maria*, cet étendard n'est pas un outil militaire ordinaire : il est le lieu où convergent foi, autorité et résistance. En le plaçant au-dessus de l'épée, Jeanne affirme que son pouvoir ne repose pas sur la force, mais sur la conviction. Quant à la « blancheur » souvent prêtée à son armure dans l'iconographie postérieure, elle ne désigne pas une couleur appliquée, mais l'éclat de l'acier poli – une luminosité qui, dans la sensibilité chrétienne médiévale, résonnait naturellement avec la pureté et l'élection divine.

La martyre : la Croix comme signe ultime

La dernière transformation sémiotique s'accomplit lors de son exécution, le 30 mai 1431, sur la place du Vieux-Marché à Rouen. Capturée à Compiègne en mai 1430 par les Bourguignons puis vendue aux Anglais, Jeanne est dépouillée de son armure et de tous les signes visibles de son commandement. Elle n'apparaît plus comme une cheffe de guerre, mais comme une femme seule face à ses juges, prisonnière d'un procès politique déguisé en procédure théologique.

Pourtant, cette dépossession matérielle ouvre la phase la plus décisive de son identité symbolique : celle de la martyre. Les chroniques contemporaines attestent qu'elle demanda une croix lors de son supplice un soldat lui en fabriqua une de fortune avec deux branches, qu'elle serra contre sa poitrine, tandis qu'elle réclamait que la croix processionnelle de l'église voisine reste visible jusqu'à son dernier souffle. Ce geste synthétise toutes les dimensions précédentes de son identité : la piété de la bergère, le courage de la guerrière, la fidélité indéfectible de la prisonnière. Là où l'armure représentait une autorité visible dans l'espace militaire, la Croix manifeste une autorité intérieure que ni la captivité ni la mort ne peuvent abolir. Sa condamnation produit paradoxalement l'effet inverse : elle amplifie son image dans la mémoire collective, faisant de la martyre une figure encore plus puissante que la guerrière.

Le parcours visuel de Jeanne d'Arc se lit ainsi comme une succession de transformations symboliques cumulatives : de la robe simple de Domrémy à l'armure de la guerrière, puis de l'armure à la Croix de la martyre. Son corps, ses objets et ses gestes constituent un texte sémiotique stratifié où s'inscrivent foi, résistance et souveraineté symbolique un système vivant de signes dont la puissance transcende les siècles.

Analyse sémiotique de La reine Chennamma de Kittur

La reine Chennamma de Kittur occupe une place singulière dans la mémoire de la résistance anticoloniale en Inde. À la tête du royaume de Kittur, dans l'actuel district de Belagavi au Karnataka, elle s'opposa en octobre 1824 à l'expansion de la Compagnie britannique des Indes orientales allant jusqu'à causer la mort du Collector britannique John Thackeray lors de la première bataille, avant d'être finalement vaincue par une force de près de vingt mille soldats déployés en représailles. Née le 14 novembre 1778 à Kakati, elle appartenait à la tradition *Lingayat/Veerashaiva* (Le Lingayatisme (ou Veerashaivisme) est un mouvement religieux hindou fondé par Basavanna au XII^{e} siècle, qui prône la dévotion personnelle à Shiva et l'égalité sociale.), qu'elle partagea avec le Raja Mallasarja, qu'elle épousa. Au-delà de son rôle historique, Chennamma peut être lue comme une figure sémiotique dont le corps,

les vêtements, les objets et les symboles construisent un langage visuel de souveraineté, de dignité et de résistance que la mémoire collective a su préserver et amplifier.

La reine : le sari comme langage de souveraineté

Dans le contexte culturel indien du XIXe siècle, le sari dépassait largement sa fonction vestimentaire : il était une dimension essentielle de l'identité féminine, de la dignité sociale et de l'appartenance culturelle. Dans les représentations de La reine Chennamma de Kittur, nombreux sont les portraits qui ont été réalisés en son honneur à travers les âges, dont l'un des plus saisissants se trouve au musée de Kittur, restituant avec une remarquable intensité l'aura et la véritable essence de la reine dans son sari *kacche.* Dans ces représentations, le sari royal devient un signe de souveraineté qui affirme simultanément son identité de femme, de reine et de dirigeante.

Elle y est fréquemment représentée dans un drapage de *style kacche,* où le tissu est arrangé de façon à faciliter la mobilité, notamment à cheval. Ce choix possède une puissante valeur symbolique : il transforme un vêtement traditionnellement associé à la féminité en signe d'action, de mouvement et de capacité guerrière. La couleur verte, souvent présente dans ces représentations iconographiques, renforce cette construction : dans plusieurs traditions culturelles du Karnataka, le vert évoque la prospérité, la vitalité et le lien à la terre. Par ce sari, Chennamma est représentée comme une souveraine enracinée dans son peuple.

Les bijoux royaux colliers, bracelets, ornements et *nath* (anneau nasal traditionnel) complètent ce système visuel en fonctionnant comme des marqueurs de légitimité dynastique et de mémoire. Chennamma affirme ainsi son pouvoir à travers les codes mêmes de la féminité royale et c'est précisément là que réside la force de son langage visuel.

La reine guerrière : épée, cheval et gestes de pouvoir

Si le sari constitue le socle de son identité visuelle, les attributs guerriers en complètent l'image. L'épée, omniprésente dans les représentations de Chennamma, symbolise la défense du royaume, le courage et la résistance face à l'injustice coloniale. Elle ne renvoie pas à la seule violence militaire : elle devient le signe d'un devoir politique et moral, celui de protéger son peuple et de préserver ce qui lui appartient.

Le cheval renforce cette dimension souveraine, évoquant la mobilité, le commandement et la présence active de la reine sur le champ de bataille. La posture qui lui est fréquemment associée tenant les rênes d'une main, l'épée de l'autre construit un langage corporel d'une grande précision symbolique : les rênes suggèrent la maîtrise et la direction politique, l'arme exprime la détermination et la défense. Son corps tout entier devient un espace de représentation du pouvoir, où féminité et autorité militaire ne s'opposent pas elles se renforcent mutuellement.

Souveraineté spirituelle et mémoire de la résistance

L'identité de Chennamma est également portée par une dimension spirituelle profonde. Ayant embrassé la tradition *Lingayat/Veerashaiva par* son mariage, elle est souvent représentée dans un cadre où souveraineté politique et responsabilité morale sont étroitement liées.

L'Ishtalinga petit linga ovale porté sur le corps par les fidèles *lingayats* comme expression d'une relation personnelle et directe avec le divin possède ici une forte valeur symbolique. Il n'est pas seulement un objet religieux : il est le signe d'un engagement spirituel profond, d'une intégrité et d'une responsabilité éthique qui transcendent le simple exercice du pouvoir.

Après la défaite de Kittur, Chennamma fut emprisonnée au fort de Bailhongal, où elle mourut le 21 février 1829. Mais cette captivité ne supprima pas son autorité symbolique elle l'amplifia. Privée du pouvoir politique immédiat, elle conserva une puissance morale que ni les murs ni la défaite ne pouvaient contenir, et que la mémoire collective a su transformer en héritage vivant.

L'identité visuelle de La reine Chennamma de Kittur repose ainsi sur un système de signes profondément cohérent : le sari affirme la continuité culturelle, les bijoux rappellent la légitimité royale, l'épée incarne la résistance, le cheval exprime le commandement, l'*Ishtalinga* représente l'ancrage spirituel, et la captivité elle-même devient symbole de courage et de sacrifice. Son corps, devenu texte sémiotique, continue de porter une mémoire de souveraineté féminine, de résistance anticoloniale et d'identité culturelle dans l'histoire du Karnataka et de l'Inde.

Discussion comparative : La sémiotique de la souveraineté féminine chez Jeanne d'Arc et la reine Kittur Chennamma

À travers les siècles et les continents, certaines figures féminines ont inscrit leur pouvoir non seulement dans l'histoire, mais dans les signes visibles de leur identité. Jeanne d'Arc et la reine Kittur Chennamma incarnent deux formes singulières de souveraineté où le corps, l'apparence et les symboles constituent autant de langages de résistance et d'autorité. Tout semble les séparer : Jeanne d'Arc surgit au cœur de la guerre de Cent Ans dans la France du XVe siècle, tandis que Chennamma s'oppose à l'expansion coloniale britannique dans le Karnataka du XIXe siècle près de quatre siècles d'écart, deux continents, deux univers religieux, deux ordres politiques radicalement distincts. Et pourtant, à travers la sémiotique du vêtement et les apports des Études de culture matérielle, leurs identités visuelles révèlent des convergences frappantes et analytiquement fécondes. Dans une perspective saussurienne, toutes deux ont activement reconfiguré la relation entre le signifiant la forme matérielle du signe et le signifié l'idée ou la valeur que ce signe convoque. Prolongeant cette approche par la théorie barthésienne développée dans *Le Système de la mode* (1967), leurs apparences se lisent comme des codes complexes à travers lesquels leur identité politique était constamment exprimée, négociée et réinterprétée. Leurs vêtements, armes, gestes, postures et symboles religieux ne fonctionnent pas comme de simples objets isolés : ils constituent des systèmes de signes interconnectés, porteurs d'une souveraineté féminine à la fois incarnée, construite et transmise à travers le temps.

Genre : L'armure d'acier et le sari royal

Le contraste le plus saisissant entre ces deux figures réside dans la manière dont chacune a habité et recomposé l'identité féminine à travers le vêtement.

Jeanne d'Arc a opéré une transgression radicale des normes de la féminité médiévale en revêtant le harnois blanc expression désignant, dans la terminologie du XVe siècle, une

armure en acier poli dépourvue de tout ornement. Ce blanc n'est pas une couleur au sens propre : c'est une absence de décoration, un degré zéro de la parure qui, précisément par cette vacuité visuelle, engendre un effet de sacralité. Loin de dissimuler sa féminité, cette armure la reconstruisait dans un cadre théologique inédit, où la vocation divine s'affranchissait des limites imposées par le genre. Ce que confirme la déposition de Jean d'Aulon, écuyer de Jeanne et témoin de premier plan au procès en nullité de 1456 : son témoignage restitue avec précision la manière dont elle revêtait son armure non comme un déguisement, mais comme l'expression d'une identité pleinement assumée et spirituellement fondée.

La reine Chennamma de Kittur construit, quant à elle, son autorité selon une tout autre logique – non par transgression des codes vestimentaires, mais par leur réinvestissement souverain. Formée dès l'enfance à l'équitation, au maniement de l'épée et au tir à l'arc, Chennamma n'avait nul besoin d'emprunter les attributs masculins pour affirmer son pouvoir. Son sari royal, porté dans le style *kacche,* conservait pleinement son identité culturelle indienne tout en lui conférant une dimension guerrière explicite. Le sari lui-même devenait ainsi un signifiant de souveraineté, de légitimité autochtone et de résistance politique : une langue visuelle que nul n'avait besoin de traduire.

Stratégie : Rupture radicale et condensation sémantique

Appréhendée à travers le cadre barthésien, la stratégie sémiotique de Jeanne d'Arc s'analyse comme une rupture sémantique radicale. En abandonnant les vêtements féminins au profit de l'armure militaire, elle contraignait son entourage à lire son autorité exclusivement à travers le prisme de l'élection divine, suspendant les catégories de genre inscrites dans l'ordre social de son époque. Le signe vestimentaire cessait de renvoyer à une identité féminine conventionnelle pour devenir le vecteur d'une mission transcendante qui les dépasse. Cette suspension n'était cependant pas sans danger : lors du procès de condamnation à Rouen en 1431, le port d'habits d'homme lui fut précisément reproché comme un acte d'hérésie. Le signifiant vestimentaire, libérateur pour ses partisans, se transformait en arme d'accusation dans la main de ses juges – illustrant avec une acuité remarquable ce que Barthes nomme la polysémie fondamentale du signe : un même signifiant peut engendrer des signifiés radicalement opposés selon la position de lecture.

La stratégie de Chennamma relève, quant à elle, d'une logique que l'on peut qualifier de condensation sémantique. Loin d'abandonner les marqueurs visuels de sa féminité ou de sa royauté, elle les investit d'une signification nouvelle et élargie. Le sari *kacche* condensait en un seul système de signes l'identité culturelle, l'autorité souveraine et la capacité guerrière, sans qu'aucun de ces registres n'efface les autres. Des travaux comme ceux de Susan Crane (*The Performance of Self*, 2002) sur la culture matérielle médiévale, ou les réflexions de Judith Butler sur la performativité du genre (*Gender Trouble*, 1990), tendent à associer l'autorité féminine exercée dans des contextes dominés par les hommes à une forme d'appropriation des codes masculins. Le cas de Chennamma invite à nuancer substantiellement cette perspective : il démontre que la souveraineté féminine peut être pleinement articulée et reconnue à l'intérieur des codes vestimentaires féminins traditionnels, sans rupture ni transgression formelle. Ces deux figures révèlent ainsi que la souveraineté au féminin ne suit pas une voie unique : elle se construit à travers des stratégies sémiotiques plurielles, également légitimes et politiquement efficaces.

Couleur : L'acier sans ornement et la couleur de la souveraineté

La symbolique des couleurs approfondit cette distinction tout en révélant, paradoxalement, des fondements idéologiques communs. L'armure d'acier poli de Jeanne d'Arc convoque l'imaginaire chrétien de la pureté, de la grâce divine et de l'élection céleste. Cette luminosité métallique – lue comme une « blancheur » dans l'iconographie postérieure – transforme l'équipement militaire en vêtement liturgique, inscrivant le corps guerrier dans une économie symbolique du sacré.

Le vert fréquemment associé à Chennamma dans l'iconographie postérieure évoque, dans la tradition culturelle du Karnataka, la prospérité, la vitalité et le lien à la terre. Dans le contexte de la résistance anticoloniale, cette couleur acquiert une dimension politique supplémentaire : elle incarne l'engagement souverain de la reine à défendre l'intégrité de son royaume et la dignité de son peuple. Bien que ces deux registres chromatiques procèdent de cosmologies distinctes, ils convergent vers une même fonction sémiotique fondamentale : communiquer une légitimité morale plutôt qu'un prestige personnel, inscrivant l'autorité de ces femmes dans un ordre éthique supérieur divin ou tellurique, transcendant ou enraciné.

Parure : Le dépouillement sacré et les joyaux dynastiques

La culture matérielle consolide ces deux systèmes de sens, s'articulant avec précision autour de la distinction barthésienne entre dénotation et connotation. Dans *Mythologies* (1957), Barthes observe que :

> « Le mythe ne nie pas les choses, sa fonction est au contraire d'en parler ; simplement, il les purifie, les innocente, les fonde en nature et en éternité. » (Roland Barthes, Mythologies, Paris, Seuil, 1957, p. 229.)

Cette formulation éclaire d'un jour saisissant la puissance symbolique de ces deux figures. Le vocabulaire visuel de Jeanne d'Arc armure d'acier, étendard sacré, épée, cheval, Croix s'organise aussi, et de manière décisive, autour de l'absence délibérée de toute parure. Ses cheveux coupés courts, sa tenue militaire austère et son refus de tout ornement fonctionnent comme des signifiants puissants de discipline ascétique, de pureté spirituelle et de dévotion totale à sa vocation. Sur le plan dénotatif, la chevelure courte prépare le port du heaume ; sur le plan connotatif, elle construit le mythe de l'ascète désexualisée, entièrement disponible à la parole de Dieu – corps purifié, innocenté, éternisé au sens barthésien du terme. Le renoncement aux ornements féminins détourne le regard de l'identité personnelle vers la mission sacrée, transformant le corps en instrument d'une autorité divine qui le dépasse.

Le vocabulaire sémiotique de Chennamma s'articule à l'inverse autour du sari *kacche,* du *nath,* des bijoux royaux, de l'épée, du bouclier, du cheval et de l'*Ishtalinga* – signe spirituel propre à la tradition *Lingayat/Veerashaiva*. Transposés sur le champ de bataille anticolonial, ses ornements accèdent à une dimension connotative d'une tout autre portée : ils constituent une réfutation visuelle et matérielle du droit colonial. Face à la tentative de la Compagnie britannique d'invalider la lignée royale de Kittur politique que Lord Dalhousie ne codifiera formellement que sous la *Doctrine of Lapse* à partir de 1848, mais que la Compagnie appliquait déjà dès les années 1820 ses bijoux incarnent une archive vivante d'une souveraineté qu'aucun décret bureaucratique ne saurait dissoudre. Ses ornements ne

servent pas simplement à parer le corps : ils constituent des supports matériels de l'autorité politique, de la mémoire collective et de la responsabilité spirituelle.

Présence : La vision céleste et les rênes souveraines

Leurs gestes corporels parachèvent la construction sémiotique de l'autorité par une performance visuelle pleinement incarnée. La posture de Jeanne d'Arc – droite sur son cheval, étendard levé, regard inébranlable projette une certitude née de la conviction divine. Son marqueur sémiotique ultime reste l'étendard, portant les représentations du Christ bénissant et les mots *Jhesus Maria*. Interrogée lors du procès de condamnation sur sa préférence entre l'étendard et l'épée, elle déclara qu'elle l'aimait « quarante fois mieux » que son épée, précisant qu'elle le portait elle-même au combat pour éviter de tuer – renversant ainsi la logique guerrière conventionnelle et inscrivant son autorité militaire dans un horizon éthique et non violent.

Les traditions orales et folkloriques du Karnataka dépeignent de même Chennamma dans un geste de souveraineté incarnée : l'épée levée, les rênes fermement tenues, la posture érigée. Ces corps en mouvement illustrent ce que Pierre Bourdieu nomme l'hexis corporelle dans *Le Sens pratique* (1980) – ce processus par lequel le corps, intériorisé comme instrument politique, parle sans discours, exprimant le pouvoir par la seule force de sa présence, de sa posture et de ses gestes. Dans les deux cas, le corps devient l'instrument sémiotique premier à travers lequel l'autorité politique est instaurée et rendue visible, avant même que la parole soit prononcée.

Destin : Les flammes du martyre et les murs du fort-prison

La dernière étape de leur identité visuelle révèle une transformation fondamentale : la défaite politique se mue en victoire symbolique durable. L'exécution de Jeanne d'Arc sur le bûcher, le 30 mai 1431 à Rouen, devait mettre fin à son influence publique. Elle produit l'effet inverse. Dépouillée de son armure et de son étendard, c'est vers la Croix seule que Jeanne se tourne lors de son supplice geste analysé dans la section précédente, dont la portée sémiotique est décisive : la Croix remplace les symboles terrestres du pouvoir militaire et institue une autorité spirituelle qu'aucune condamnation ne peut abolir. Le bûcher, destiné à effacer l'identité, participe paradoxalement à la construction du mythe. La mort ne détruit pas le signe elle le transforme, l'épure et l'amplifie.

De manière comparable, la captivité de Chennamma au fort de Bailhongal produit une métamorphose symbolique similaire. Privée du pouvoir politique immédiat, elle conserve une puissance morale que ni les murs ni la défaite ne peuvent contenir. Sa captivité devient elle-même un signe de sacrifice, de dignité et de résistance morale : les murs du fort ne représentent pas seulement une défaite politique, ils deviennent le dernier espace où s'exprime l'autorité d'une reine qui refuse la soumission jusqu'à son dernier souffle.

Héritage : Mythe sacré et mémoire anticoloniale

Jeanne d'Arc et La reine Chennamma de Kittur apparaissent ainsi comme de véritables systèmes de signes vivants, dont la puissance ne repose pas uniquement sur leurs actions historiques, mais sur la manière dont leurs corps, leurs vêtements, leurs objets et leurs gestes

ont été transformés en symboles collectifs traversant les siècles. La force de ces deux figures réside précisément dans la capacité de leurs signes à affirmer là où les institutions nient, à perpétuer là où la défaite tente d'effacer.

La rupture symbolique de Jeanne et la condensation culturelle de Chennamma sont deux stratégies sémiotiques distinctes mais également légitimes et politiquement efficaces. Toutes deux confirment une vérité que la recherche académique a trop longtemps sous-estimée : la souveraineté féminine ne s'exprime pas selon une voie unique. Elle se construit à travers des systèmes de signes pluriels, profondément ancrés dans leurs contextes culturels respectifs, mais convergents dans leur horizon politique commun. Séparées par plusieurs siècles et des univers culturels distincts, ces deux figures partagent cette certitude fondamentale : les symboles survivent aux individus qui les incarnent, et continuent de porter, à travers le temps et la mémoire collective, les valeurs irréductibles de courage, de souveraineté et de résistance.

Conclusion

Ce que cette étude aura démontré, au fond, tient en une conviction désormais solidement étayée : l'apparence n'est pas l'ombre du pouvoir. Elle en est la langue.

À travers l'analyse sémiotique comparée de Jeanne d'Arc et de La reine Chennamma de Kittur, ce travail a mis au jour ce que l'historiographie traditionnelle avait trop longtemps laissé dans l'angle mort : ces femmes ne se sont pas contentées d'agir dans l'histoire elles l'ont écrite sur leur propre corps. Chaque vêtement était une prise de position, chaque geste un argument, chaque ornement une revendication. En mobilisant la théorie saussurienne du signe, la sémiotique vestimentaire de Barthes et les Études de culture matérielle, cette recherche a construit un cadre permettant de lire l'apparence non comme un détail biographique, mais comme un système cohérent de signification politique, spirituelle et culturelle.

Ce que la comparaison révèle avec le plus de force, c'est que la souveraineté féminine n'emprunte pas une voie unique. Jeanne d'Arc la conquiert par la rupture : en revêtant l'armure des chevaliers, elle fracture les catégories de son époque et inscrit son corps dans le registre transcendant de la vocation divine. Chennamma l'affirme par la continuité : en réinvestissant le sari, les bijoux et l'*Ishtalinga* d'une signification nouvelle, elle transforme les codes mêmes de la féminité royale en langage de résistance anticoloniale. L'une transgresse pour s'affirmer ; l'autre affirme sans transgresser. Deux logiques opposées, un même horizon : l'autorité conquise, incarnée, transmise.

C'est cette convergence qui constitue l'apport théorique central de cette étude : un cadre celui de la Sémiotique de l'Apparence transposable bien au-delà de ces deux figures, susceptible d'éclairer d'autres formes de souveraineté féminine à travers les cultures et les siècles.

Ce que Jeanne d'Arc et La reine Chennamma de Kittur portaient n'était pas une image. C'était une voix : une voix qui n'a jamais cessé de parler, et que cette étude s'est enfin attachée à écouter.

Bibliographie

1. Barthes Roland, *Le Système de la Mode*. (Paris : Éditions du Seuil, 1967), pp. 9–30.

2. Barthes Roland, *Mythologies*. (Paris : Éditions du Seuil, 1957), pp. 215–235.

3. Bourdieu Pierre, *Le Sens pratique*. (Paris : Éditions de Minuit, 1980), pp. 111–134.

4. Butler Judith, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. (New York : Routledge, 1990), pp. 24–34.

5. Crane Susan, *The Performance of Self: Ritual, Clothing and Identity During the Hundred Years War*. (Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 2002), pp. 73–112.

6. Miller Daniel, *Material Culture and Mass Consumption*. (Oxford : Basil Blackwell, 1987), pp. 85–108.

7. Pernoud Régine et Clin Marie-Véronique, *Jeanne d'Arc*. (Paris : Fayard, 1986), pp. 42–79.

8. Pradhan Queeny, *Ranis and the Raj: The Pen and the Sword*. (New Delhi : Penguin Viking, 2022), pp. 15–48.

9. Prown Jules David, *Art as Evidence: Writings on Art and Material Culture*. (New Haven : Yale University Press, 2001), pp. 69–95.

10. Quicherat Jules (éd.), *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, tome I. (Paris : Jules Renouard, 1841), pp. 360–370.

11. Saussure Ferdinand de, *Cours de linguistique générale*. (Paris : Payot, 1916), pp. 97–103.

12. Shivakumar Sumathi, « Blended Boundaries of Fact and Fiction: Historicizing Kittur Through Literary Narration », *International Journal of Innovative Knowledge Concepts*, vol. 2, n° 1 (janvier 2015), pp. 1–8.

Sitographie:

1. Murmu Droupadi, « Address by Smt. Droupadi Murmu on Her Assumption of Office as President of India », *President of India Official Website*, 2022. https://www.presidentofindia.gov.in/speeches/address-smt-droupadi-murmu-her-assumption-office-president-india [consulté le 30 juin 2026].

2. « Kittur Chennamma », *Wikipedia – The Free Encyclopedia*, 2024. https://en.wikipedia.org/wiki/Kittur_Chennamma [consulté le 30 juin 2026].

3. « Rani Kittur Chennamma: India's Valiant Freedom Fighter », *Feminism in India*, 2017. https://feminisminindia.com/2017/06/13/kittur-chennamma-essay/ [consulté le 30 juin 2026].

4. « Rani Chennamma of Kitturu », *Press Information Bureau, Government of India*. https://www.pib.gov.in/newsite/printrelease.aspx?relid=148944 [consulté le 30 juin 2026].

5. « Rani Chennamma of Kittur », *Drishti IAS*. https://www.drishtiias.com/daily-updates/daily-news-analysis/rani-chennamma-of-kittur [consulté le 30 juin 2026].

6. « Before Rani of Jhansi, there was Rani Chennamma », *The Print*, 2022. https://theprint.in/feature/before-rani-of-jhansi-there-was-rani-chennamma-modi-govt-honouring-her-revolt-200-yrs-ago/2769968/ [consulté le 30 juin 2026].

7. « Ranis and the Raj: The Pen and the Sword by Queeny Pradhan », *Asian Review of Books*. https://asianreviewofbooks.com/content/ranis-and-the-raj-the-pen-and-the-sword-by-queeny-pradhan [consulté le 30 juin 2026].

8. Shivakumar Sumathi, « Historicizing Kittur Through Literary Narration », *Impressions: International Journal of Innovative Knowledge Concepts*, janvier 2015. http://impressions.org.in/jan15/ar_sshivakumar.html [consulté le 30 juin 2026].

Stylistic Mobilities and Translation Shifts: Toward a Bhojpuri – English Comparative Framework

Smita

Abstract

Bhojpuri, historically shaped by migration and oral folk traditions, offers a productive lens to examine the relationship between language and mobility. This paper explores how Bhojpuri's oral, musical, and performative style is transformed when translated into English, focusing on Bhikhari Thakur's *Bidesiya* and Kapil Pandey's *Phulsunghi*. While both texts thematically narrate displacement, they also demonstrate how Bhojpuri language itself becomes mobile – travelling from village performance culture into global literary circulation through translation. The study identifies key Bhojpuri stylistic features such as rhythm, repetition, parataxis, and culturally loaded lexemes, and traces their shifts in English. Drawing on Vinay and Darbelnet's translation procedures and J.C. Catford's theory of translation shifts, the paper extends these models through a proposed Bhojpuri – English Stylistic Shift Theory (BESST). It argues that translation enables global visibility but produces stylistic attrition, where orality becomes narrativity and cultural-pragmatic nuance is neutralized.

Keywords: Bhojpuri – English Translation, Language and Mobility, Comparative Stylistics, Translation Shifts, Orality and Performance, Stylistic Attrition.

Introduction: Language, Mobility, and Bhojpuri

Sociological debates on mobility have largely focused on the movement of people, labour, and capital, often overlooking the mobility of language itself. In the Indian context, regional languages such as Bhojpuri, Magadhi etc. have historically travelled alongside migrant bodies – through agrarian labour, indentured migration, urban informal economies, and contemporary global diasporas. Bhojpuri literature, especially folk theatre and narrative fiction, records these experiences of displacement while simultaneously embodying linguistic mobility through oral circulation and performance.

This paper situates *Bidesiya* and *Phulsunghi* within the sub – theme of "Language and Mobilities" by arguing that Bhojpuri's transition into English translation constitutes a distinct form of linguistic mobility. Translation enables Bhojpuri to enter national and global literary circuits, but this mobility is uneven, shaped by stylistic hierarchies, cultural power, and epistemic inequalities.

Vinay and Darbelnet's distinction between direct translation (borrowing, calque, literal translation) and oblique translation (transposition, modulation, equivalence, adaptation) provides a foundational framework to analyse how Bhojpuri structures are reconfigured in English. Their emphasis on grammatical category change and perspective shift is particularly relevant for Bhojpuri – English translation, where structural asymmetries are pronounced. Catford's theory of translation shifts – structure, class, unit, and intra – system shifts – allows

for a systematic description of how Bhojpuri's oral syntax and grammatical economy expand into English's hypotactic prose. His model helps identify where linguistic necessity ends and interpretive choice begins.

While Vinay and Darbelnet and Catford offer analytical tools, they do not fully account for Bhojpuri's performative orality, phonological richness, and pragmatic encoding of social relations. This paper therefore proposes a Bhojpuri – English Stylistic Shift Theory (BESST) grounded in comparative stylistics but responsive to Bhojpuri's cultural logic.

Phulsunghi and Narrative Translation

Grammatical Transposition and Aspectual Shift

"ढेला!

नाम ढेला हो गइल रहे। रूप के रानी आ नाच-गान के महारानी। कवनो महफ़िल में ढेला चल गइल आ असली नाम छुट गइल। तबला पर थिरकत तबलची के बेग बढ़ते जाई आ लहंगा अइसन लसराए जइसे समुंदर में चकोह पर गइल होखे।" (Pandey, 2001, p11)

Translation: "Once her nautch triggered a violent street fight amongst her fanatic admirers, and in the ensuing mayhem, stones were hurled. That same day, she ceased to be known by her real name and became famous as Dhela." (Choubey, 2020, p1)

Bhojpuri: *ho gail*

Literally = "became" / "turned into."

Form: *ho* = verb "to be / to become." *gail* = past/perfective auxiliary (literally "went").

Together = resultative construction → signals a change of state that has already happened.

Example: *"Naam Dhela ho gail."* → "Her name became Dhela."

It's direct, eventive, simple: it just states the fact that something changed.

English: came to be called

Literally = "arrived at the state of being called."

Form: *come to* = aspectual verb, indicates gradual process leading to a result.

be called = passive construction.

Together = passive, aspectual periphrasis → implies a social process of naming over time, not a single event.

Example: "She came to be called Dhela." → suggests this was how people *ended up referring to her*.

It's indirect, process-oriented, and passive: focuses on *what people called her*, not just that her name changed.

Grammatical Contrast

Feature	Bhojpuri: *ho gail*	English: *come to be called*
Verb type	Copular "to be" + perfective auxiliary	Aspectual "come to" + passive
Aspect	Perfective, completed action	Gradual, processual
Voice	Active-like (she became X)	Passive (she was called X)
Simplicity	Short, direct, colloquial	Periphrastic, formal, literary
Focus	Change of state (identity shift)	Social perception (others naming her)

The Bhojpuri construction *ho gail* reveals a fundamentally different stylistic orientation from its English equivalents, and this difference becomes especially visible when Bhojpuri is translated into English narrative prose. In Bhojpuri, *ho gail* is blunt, eventive, and conclusive. It announces a change of state without hesitation or elaboration. When Bhojpuri says *"Naam Dhela ho gail,"* it does not pause to explain how, why, or through whom the change occurred. The transformation is presented as a fact: it happened; she became this. The auxiliary *gail* seals the action, giving it finality and completion. Stylistically, the construction belongs to an oral worldview where events are narrated as they occur, not filtered through social interpretation.

In contrast, the English rendering *"she came to be called Dhela"* refuses this bluntness. The translator introduces an aspectual softening through *come to*, transforming a completed event into a gradual process. The passive *be called* further displaces agency from the subject to society at large. What Bhojpuri states directly as an identity shift, English reframes as a social consensus that emerged over time. The stylistic emphasis moves away from the woman's transformation toward the collective act of naming. This shift reflects an English narrative preference for mediation, explanation, and social framing rather than sudden, unadorned change.

The contrast becomes even sharper in the paired Bhojpuri sequence *"asali naam chhut gail aa ho gail Dhela."* Here, Bhojpuri uses everyday, concrete verbs to describe identity loss. *Chhut gail* evokes an image of something slipping away, falling off, or being left behind. The clause chaining with *aa* maintains oral rhythm and narrative flow, offering no hierarchy between actions. The tone is neutral, almost casual, as though such transformations are an accepted part of lived reality.

The English translation – *"She ceased to be known by her real name and became famous as Dhela"* – recasts this simplicity into literary biography. *Ceased* replaces *chhut gail*, turning a vivid, physical metaphor into an abstract, formal cessation. The loss of the real name is no longer something that "fell away" but something that gradually stopped occurring within social memory. The addition of *famous* further intensifies the shift: Bhojpuri merely records a change of name, while English interprets it as a rise in public recognition. What was once a plain statement of transformation becomes a narrative of social ascent.

This stylistic transformation is not accidental. It reflects a deeper cultural difference between the two languages. Bhojpuri privileges immediacy, physicality, and event-centered narration;

English prose privileges process, psychological distance, and social interpretation. The translator's choice to avoid words like *dropped* – which would have preserved Bhojpuri's bluntness – reveals an instinctive alignment with English idiomatic norms, even at the cost of stylistic rawness.

What emerges from this comparison is a clear pattern: Bhojpuri encodes change as something that happens, while English encodes change as something that unfolds. Bhojpuri speaks in events; English speaks in processes. In translation, this difference results in a softening of Bhojpuri's oral directness and a recasting of identity shifts as socially mediated developments. The movement from *ho gail* to *came to be called* is therefore not merely grammatical – it is stylistic, cultural, and epistemological. It exemplifies how Bhojpuri's oral certainty is reshaped into English narrative caution, revealing the unequal stylistic mobilities that accompany linguistic translation.

> "tabla par thirkat tabalchi ke anguri k beg badhte jaye, aa lehenga aaisan lasaraaye jaise samundar me chakoh par gail hokhe." (Pandey, 2001, p11)
>
> **Translation:** "When the fingers of the accompanist moved briskly over the taut head of the tabla, her skirt swirled like a whirlpool in an ocean." (Choubey, 2020, p1)

The Bhojpuri sentence *"tabla par thirkat tabalchi ke anguri k beg badhte jaye, aa lehenga aaisan lasaraaye jaise samundar me chakoh par gail hokhe"* is a striking example of Bhojpuri's performative stylistic energy, where meaning is not merely conveyed through description but enacted through sound, rhythm, and oral motion. The line moves like a live performance: the repeated consonantal cluster in *thirkat… tabalchi… tabla* creates a rhythm that almost imitates the beat of the instrument itself. This alliterative sound-play is not ornamental; it is functional, generating a musical atmosphere that fuses language with bodily performance. The sentence structure further intensifies this oral quality. Bhojpuri uses *aa* ("and") as a clause-linking device, producing parataxis – one action flowing into another without subordination, as if the narrative breathlessly piles event upon event. The progressive phrase *badhté jaye* enhances this effect by emphasizing continuity: the fingers do not merely move once; their speed keeps increasing, suggesting an escalating tempo, an intensification of performance, and an almost hypnotic build-up.

In the English translation, *"When the fingers of the accompanist moved briskly over the taut head of the tabla, her skirt swirled like a whirlpool in an ocean,"* the sensory image is retained, yet the stylistic architecture is fundamentally transformed. English restructures the Bhojpuri paratactic flow into hypotaxis, creating a clear cause-and-effect sequence through the subordinating clause "When…". The spontaneous simultaneity of Bhojpuri becomes a neatly organized temporal relation: first the tabla movement, then the skirt's swirl. This shift reflects a broader stylistic preference in English prose for logical ordering and syntactic clarity rather than oral accumulation.

Moreover, English introduces a noticeably formal and technical musical register through words such as *"accompanist"* and *"taut head of the tabla."* Bhojpuri's folk immediacy – rooted in everyday performance vocabulary – becomes a more refined descriptive mode, almost ethnographic in tone. Even the aspectual force changes: Bhojpuri's progressive continuity is replaced by the English simple past *moved* and *swirled*, which makes the event appear more complete and momentary rather than ongoing and intensifying. Bhojpuri

keeps the performer implicit, focusing on motion and rhythm itself, while English explicitly identifies the subject – "the fingers of the accompanist" – giving the sentence a stable grammatical centre.

Thus, although the simile of swirling like a whirlpool survives in English, the overall stylistic experience changes significantly. Bhojpuri produces an oral, musical, and escalating performance – scene, while English delivers a polished, narratively ordered depiction of the same event. What is lost is not only alliteration but also the kinetic, breath – driven rhythm of Bhojpuri storytelling. What is gained is syntactic refinement and descriptive precision. This comparison clearly demonstrates how Bhojpuri's stylistic world – rooted in sound, simultaneity, and oral flow – is systematically reshaped into the literary clarity and formal register that English translation conventionally demands.

The Bhojpuri – English translation of the *Dhela* passage demonstrates that translation is not merely a linguistic act of equivalence, but a deep stylistic relocation of meaning across two fundamentally different expressive worlds. When the Bhojpuri narrative declares, *"naam dhela ho gail rahe,"* it performs identity transformation with blunt finality. The phrase is compact, oral, and eventive, presenting the shift as a completed fact rather than an unfolding social process. In contrast, the English rendering – *"she had come to be called Dhela"* – immediately reveals the stylistic temperament of English prose: it avoids abrupt transformation and instead frames identity as gradual and socially mediated. The translator does not allow the change to appear sudden; instead, English introduces aspectual softening (*come to*) and passive structure (*be called*), suggesting that naming is not an event but a slow cultural consensus. This stylistic difference is not accidental; it reflects the broader tendency of English narrative to privilege process, explanation, and social framing over Bhojpuri's oral immediacy.

When analysed through Vinay and Darbelnet's procedures, the passage clearly exhibits both direct and oblique translation strategies. The retention of the term *"Dhela"* itself is a conscious act of borrowing, preserving Bhojpuri's cultural specificity and resisting total domestication. Yet the moment English explains it as "stone," the translation becomes simultaneously interpretive and pedagogical, suggesting that borrowing alone is insufficient unless accompanied by clarification. The Bhojpuri epithets – *"roop k rani aa nach gaan k maharani"* – which carry folk rhythm, performative exaggeration, and oral grandeur, are either compressed or omitted in the English version. This avoidance signals the translator's reluctance to employ calque, perhaps because English prose often treats such hyperbolic folk honorifics as excessive. Bhojpuri's stylistic flourish is thus subdued, not because it lacks meaning, but because its genre – logic does not easily enter English without sounding ornamental or overstated.

The translation becomes even more revealing when examined through the oblique strategies of Vinay and Darbelnet. Transposition is evident as Bhojpuri's noun – centered identity statement (*naam… ho gail*) becomes an English verb phrase of social naming (*came to be called*). Modulation occurs when Bhojpuri's *"asali naam chhut gail"* – a vivid expression suggesting the name "slipped away" or "fell off" – is translated as *"she ceased to be known by her real name."* Here, Bhojpuri expresses loss through physical imagery and eventive certainty, while English transforms the same moment into an abstract social disappearance. The semantic content remains parallel, yet the perspective changes: Bhojpuri narrates fate,

English narrates social perception. Similarly, the translator's introduction of expressions like "fanatic admirers" is a clear instance of adaptation, as Bhojpuri's simple scene of stone-throwing in a gathering is expanded into a culturally legible explanation for English readers. In this movement, the Bhojpuri world is no longer allowed to remain implicit; it must be re-authored into a globally understandable narrative of violence, admiration, and spectacle.

Catford's theory of translation shifts helps further clarify how this stylistic transformation is structurally enforced. Bhojpuri's paratactic chaining – where clauses accumulate through *aa* ("and") – is reshaped into English hypotaxis, where subordinate clauses and logical sequencing are preferred. This structural shift marks a movement from oral flow to literary organization. Class shifts occur when Bhojpuri's descriptive forms are restructured into English noun phrases, such as "queen of beauty," which may retain the semantic core but changes the stylistic energy from performative address to formal description. Unit shifts are particularly prominent: Bhojpuri's short rhythmic phrases, often designed to be spoken aloud, are expanded into explanatory English clauses. This is not only a linguistic requirement but also a stylistic reformatting – English translation seems compelled to elaborate what Bhojpuri can suggest in compressed oral units. Intra-system shifts are equally significant, especially in the neutralization of Bhojpuri's pragmatic markers and local register, which English cannot encode directly.

From the perspective of comparative stylistics, the translation clearly reveals systematic patterns of loss and restructuring. Bhojpuri's phonological richness – internal rhyme, alliteration, rhythmic doubling – vanishes almost entirely, because English narrative prose cannot naturally preserve the musical density of Bhojpuri performance language. Lexically, Bhojpuri's culturally saturated terms (*dhela, mahfil, lahanga*) either remain untranslated or become generalized, producing a tension between foreignness and accessibility. Syntactically, Bhojpuri's elliptical and oral style becomes grammatically explicit, narratively polished, and descriptive in English. Semantically, Bhojpuri's metaphors remain rooted in folk performance and agrarian imagination, while English often reduces them into plain imagery or explanatory paraphrase. Pragmatically, Bhojpuri speaks with the tone of communal narration, resembling gossip, folklore, and oral storytelling, whereas English shifts toward an individualized narrator's voice, distancing the text from its social immediacy.

These repeated stylistic movements allow us to propose Bhojpuri-specific theoretical principles that extend Vinay and Darbelnet and Catford, yet remain rooted in Bhojpuri's cultural grammar. First, the translation reflects a Performative Stylistics Shift, where Bhojpuri's oral theatricality is systematically converted into English literary narration. Second, it demonstrates a Phonological Attrition Law, whereby Bhojpuri's sound-based meaning and musical rhythm collapse in translation unless consciously recreated through stylistic compensation. Third, it suggests the necessity of a Cultural Lexeme Retention Principle, according to which culturally embedded Bhojpuri words must be selectively preserved to maintain intimacy and authenticity. Fourth, the translation illustrates an Orality – Narrativity Shift, in which Bhojpuri's paratactic immediacy becomes English hypotactic explanation. Finally, the example of "Dhela" reveals an Identity Marker Transformation, wherein Bhojpuri nicknames function as performative social identities, but in English they are converted into explanatory labels that require justification, context, and narrative framing.

Thus, the Bhojpuri – English translation process is revealed as a complex stylistic migration rather than a simple act of meaning transfer. Bhojpuri, as an oral – performative language,

travels into English by shedding much of its sonic texture and communal immediacy, gaining instead narrative smoothness and global legibility. In this sense, translation becomes a form of linguistic mobility – yet it is mobility marked by stylistic inequality, where Bhojpuri's expressive excess is disciplined into English literary norms. What emerges is not simply an English version of Bhojpuri, but a transformed Bhojpuri voice, relocated into a different cultural economy of language and style. The Bhojpuri construction "*naam Dhela ho gail*" employs a resultative structure (*ho* + *gail*) that marks a completed change of state. The English translation – "she came to be called Dhela" – introduces an aspectual periphrasis suggesting a gradual social process. This exemplifies Vinay and Darbelnet's transposition (noun – based predication to verbal process) and Catford's structure shift. Stylistically, Bhojpuri presents naming as an event, while English frames it as a social evolution. The shift reflects a broader movement from oral factuality to narrative explanation.

Phonological Attrition

Bhojpuri's internal rhyme and rhythmic repetition (*raani–maharani*, *lasraaye–gail*) are irretrievable in English prose. The translation privileges semantic clarity over sonic texture, confirming what this paper terms the Phonological Attrition Principle: Bhojpuri's sound – based meaning is systematically reduced in English.

Bidesiya and Performative Language

Form and Genre: Stylistic Transformation from Folk Performance to English Prose

"**bidesī:** ho parān-peyārī, sunatārū?

peyārī sundarī: kā kahatānī e sāmījī?

bidesī: ego salāh bā.

peyārī sundarī: bhalā kavan salāh bāṭe?

bidesī: salāh bā ki hamār man karatā je tanī kalkātā se jāke ho aiT̃.

peyārī sundarī: e ravõ, rauā kalkātā jāye ke kahat bānī rauā kavanā bāt ke takalīph bāṭe?

bidesī: hamarā kavano bāt ke dukh-taklīph naikhe, bākī hamār dost ailan hə kalkātā se. kalkātā ke samācār suni ke hamaro tabiyat kaile bā ki hamahũ jāib. ham pandarah din mẽ lavaṭi ke cali āib.

peyārī sundarī: e ravõ, rauā pandarah din khātir kahatānī ham ghariyo-chan bhar khātir rauā ke apana ãkhi kā sojhā se nā jāye deb.

bidesī: ham jatarā kaile bānī tə dekhə jatarā par ṭhakaṭheni tũ mat karə." (Prasad, 2019, p1-2)

Translation: "**Bideshi:** O my love! Listen to me.

Peyari Sundari: What are you saying my lord?

Bideshi: I have to discuss one thing.

Peyari Sundari: Well, what's the matter?

Bideshi: The matter is that I wish to make short visit to Calcutta. What things do you want for here?

Bideshi: I want for nothing but my friend has come from Calcutta. Listening to his description of Calcutta, my mind says that I also will go. I will come back in a fortnight.

Peyari Sundari: O my lord! You're talking of a fortnight; I will not allow you to go beyond the front of my eyes even for a moment.

Bideshi: I have planned to travel. Listen to me; you don't create any disturbance at this auspicious time of journey." (Prasad, 2019, p1-2)

The stylistic identity of *Bidesiya* is inseparable from its generic form as folk theatre, which is deeply rooted in Bhojpuri's oral and performative culture. The Bhojpuri original carries an unmistakable stage-oriented linguistic energy, where language does not merely narrate events but *performs* them. The frequent use of vocative address forms such as *"E ruwo!"* and *"Ho Pranpyari!"* functions as a direct marker of orality and immediacy. These expressions are not simply linguistic fillers; they enact a dramatic atmosphere by establishing an intimate connection between speaker and listener, and by extension, between performer and audience. Such address forms are embedded within the Bhojpuri folk tradition where speech is communal, interactive, and emotionally charged.

Moreover, Bhojpuri dialogue in *Bidesiya* often relies on repetition, exaggerated emotional outbursts, and rhythmic intensification, all of which serve a clear performative function: they amplify feeling so that it becomes visible and audible in a public setting. This is the stylistic logic of folk drama, where emotions are not understated but heightened for collective reception. Bhojpuri therefore employs an expressive register that is musical, emphatic, and vocally demonstrative, allowing the text to function effectively as a performed spectacle rather than as silent reading material.

However, when translated into English, the play undergoes a significant generic and stylistic relocation. The English version typically adopts a prose – like, subdued register, shaped by the conventions of modern realist drama and literary narration. The vocative intensity is either reduced or translated into neutral address terms, and repetition is often compressed to avoid what English literary sensibility might interpret as redundancy. In doing so, the translation transforms Bhojpuri's folk theatricality into a more restrained textual form that is meant to be read rather than performed. What is fundamentally lost here is not only vocabulary or syntax, but the performative pulse of Bhojpuri itself – the embodied rhythm of stage speech, the communal tone of address, and the exaggerated emotionality that constitutes the very genre of folk theatre.

Thus, the translation does not merely shift language from Bhojpuri to English; it shifts the genre – feel of the text itself. Bhojpuri folk drama becomes closer to English prose drama, and oral performance becomes literary narration. This transformation strongly supports the argument that translation is not only linguistic transfer but also generic domestication, where the cultural aesthetics of Bhojpuri performance are restructured to fit the stylistic expectations of English literary discourse.

The stylistic transformation from Bhojpuri to English becomes particularly visible when we observe how Bhojpuri encodes social relations and affective hierarchy directly within

grammar, while English tends to neutralize these relations through its structurally limited honorific system. In Bhojpuri, respect and intimacy are not merely implied; they are linguistically enacted through pronouns such as rauwā and through vocative particles such as "E…!", which carry emotional immediacy and interpersonal force. These markers are not ornamental; they are culturally embedded signals of relational positioning—whether the speaker is pleading, commanding, humiliating, or honouring the listener. When translated into English, however, this entire grammatical infrastructure collapses into the unmarked and socially flat pronoun "you." Occasionally translators attempt compensation through lexical substitutes such as "my lord" or "dear," but such insertions do not fully reproduce the nuanced Bhojpuri hierarchy. Instead, they often introduce a different cultural code, shifting the meaning away from Bhojpuri's lived politeness into an English register associated with aristocratic address, thereby altering the original social texture of the scene.

Similarly, Bhojpuri's oral dramatic mode is marked by speech acts that are fluid and performative, where interrogatives can function as emotional commands. A line such as "Sunataaru?" is grammatically a question, but pragmatically it performs insistence, confrontation, and urgency. When English translates it as "Listen to me," the sentence becomes an imperative, producing a major stylistic reorientation. This is not merely a grammatical change; it is a transformation in the emotional stance of the speaker. Bhojpuri preserves dramatic tension through rhetorical questioning, while English converts that tension into direct assertion. Here, Vinay and Darbelnet's concept of modulation becomes crucial: the translator changes the point of view and the communicative function, recasting Bhojpuri's indirect performativity into English's directness. Catford would identify this as a structure shift, since the syntactic category changes, but stylistically it represents something deeper: the shift from Bhojpuri's oral theatre aesthetics into English's prose rationality. Another notable stylistic shift occurs when Bhojpuri's nominal constructions – short, rhythmic, and stage-suited – are translated into expanded verbal clauses. Bhojpuri often speaks in compressed noun phrases such as "ego salah ba", which carries a conversational immediacy, as though speech is unfolding spontaneously before an audience. English cannot sustain such nominal bluntness without sounding incomplete, so the translation expands it into "I have to discuss…", converting a nominal assertion into a verbal statement. This exemplifies Vinay and Darbelnet's transposition, where grammatical categories are reshaped to suit the syntactic preferences of the target language. At the same time, Catford's unit shift is evident because Bhojpuri's compact phrase becomes a longer clause. The result is stylistic: Bhojpuri sounds oral, rapid, and communal, while English becomes explanatory, reflective, and individualized.

Perhaps the most consistent transformation is the shift from Bhojpuri's paratactic rhythm to English hypotactic prose. Bhojpuri naturally chains clauses through conjunctions and oral sequencing, producing a flowing, breath-like narrative structure. English translation typically breaks this flow into grammatically tidy segments, inserting subordination, punctuation, and logical sequencing. What Bhojpuri delivers as performance – energy, English reshapes into textual order. Even Bhojpuri mood and desire constructions, which often carry the tone of permission, suggestion, or tentative emotional request (*man karata ki… aaiti?*), become assertive in English through phrases like "I wish…" or "I want…," thereby thinning out Bhojpuri's requestive and relational colouring.

Taken together, these changes show that Bhojpuri – English translation is not only a linguistic operation but a deep stylistic relocation. Bhojpuri emerges as a language of orality, respect,

emotional immediacy, and culturally embedded hierarchy, whereas English translation reconstitutes the same text in a more literary, declarative, psychologically shaded, and globally legible register. In other words, Bhojpuri performs social relations through grammar, while English tends to narrate social relations through description. This is why translation inevitably produces not just meaning – shifts but stylistic and cultural shifts, revealing the unequal mobility of vernacular expression when it enters the global language of English.

What this paper proposes to analyze makes it evident and clear that, Bhojpuri – English translation is not simply a transfer of meaning; it is a relocation of an entire expressive ecology. The moment Bhojpuri moves into English, it does not only "travel" across languages – it also travels across genres, audiences, registers, and cultural expectations, and each of these journeys produces patterned stylistic shifts. Vinay & Darbelnet and Catford remain extremely valuable because they give us the *first grammar of noticing*. They help us name recurrent procedures – borrowing, transposition, modulation, equivalence, adaptation – and they help us map shifts at the structural level – unit shift, class shift, structure shift, level shift. In your Bhojpuri examples, these frameworks explain, for instance, how a compact Bhojpuri naming – event (*ho gail*) becomes an English social process (*came to be called*), or how paratactic oral chaining is reorganized into hypotactic narrative order. In other words, V&D and Catford tell us *what happened* to the language in translation.

But the present research also tries to reveal the limits of these Western frameworks when applied to Bhojpuri (and, by extension, many regional Indian languages). They can describe the change, but they cannot fully theorize the cultural – stylistic stakes of the change. Bhojpuri is not merely a "source language" with different grammar – it is a language with a distinctive oral-performative intelligence, where sound, rhythm, address, social hierarchy, and community-oriented narration are not decorative additions but constitutive meaning-making systems. When English translation makes Bhojpuri readable for global audiences, it often simultaneously makes it less Bhojpuri in its felt texture.

This is exactly why my research's proposed Bhojpuri – specific supplements become crucial, because they shift attention from "equivalence" to stylistic mobility and cultural transport. The four diagnostic questions that this paper tries to look at are, in fact, anticipating the beginnings of a new theory:

1. What was added or omitted?

   Bhojpuri often compresses cultural knowledge into minimal phrases; English frequently expands it through clarification, explanation, or social framing. This addition is not neutral – it changes the narrative voice, the pace, and the reader's position (insider → outsider).

2. What sound-work was replaced by what meaning – work?

   Bhojpuri often carries meaning through phonological labour – alliteration, rhythmic repetition, musical cadence (especially in folk theatre and performative prose). English cannot reproduce this easily, so it compensates with semantic labour – more explanation, more description, more explicitness. This is not just "loss"; it is a structural rebalancing of how meaning is produced.

3. How did social roles and stance shift?

   Bhojpuri encodes hierarchy and intimacy grammatically (pronouns, vocatives, particles), and English collapses much of it into "you." Even when English tries to compensate ("my lord"), it often imports a different cultural code. The result is pragmatic flattening: the relational world of the Bhojpuri scene becomes less stratified, less locally textured, and more generalized.

4. Is there a consistent cultural transport policy?

   This is perhaps the most important question because it asks whether the translator is working with a coherent approach: when to retain Bhojpuri lexemes, when to gloss, when to domesticate, when to preserve orality, when to privilege readability. Without such a policy, translation becomes stylistically uneven, and Bhojpuri's mobility into English becomes arbitrary rather than principled.

From this, the need for a new translation theory becomes not just desirable but methodologically necessary. The theories of Vinay & Darbelnet, Catford, and even later theorists such as Venuti offer powerful lenses, but they emerged from European language-pairs and Euro – modern reading cultures, where the oral – performative dimension, honorific grammar, and folk-genre energetics are not structurally central in the same way. As a result, these theories cannot be applied with "utmost accuracy" to Bhojpuri – English translation because they do not fully account for: orality as a meaning – system (not merely a style), phonological density as narrative force, honorific grammar as social structure, folk genre as performance – text, not page – text, cultural intimacy embedded in everyday lexicon.

So, what this research is proposing – implicitly and powerfully – is a move towards a regional – to – English shift theory, where translation is studied as stylistic mobility under inequality. Bhojpuri gains reach, circulation, and prestige through English, but it often pays a price: loss of rhythm, loss of intimacy, loss of performative charge, and flattening of social nuance. Recognizing this does not condemn translation; rather, it professionalizes it. It makes translator training more rigorous by teaching translators to become stylistic mediators, not just bilingual conveyors.

In that sense, this research work points toward a larger intervention: a framework that can be extended beyond Bhojpuri to other Indian languages as well – Magahi, Maithili, Awadhi, Bundeli, Chhattisgarhi – each with its own oral resources and pragmatic grammars. Just as Vinay & Darbelnet systematized procedures for French – English and Catford systematized shifts through a linguistic lens, there is now a scholarly need to systematize vernacular – to – English translation as cultural – stylistic transport – where the unit of analysis is not only grammar, but also sound, performance, social stance, and reader – positioning.

Conclusion: Toward a Vernacular – English Translation Shift Theory

The comparative stylistic analysis of Bhojpuri texts such as *Bidesiya* and *Phulsunghi* in English translation makes one conclusion unavoidable: translation is not merely a linguistic transaction, but a cultural and stylistic migration. While Vinay and Darbelnet's comparative stylistics and Catford's theory of translation shifts offer robust tools to describe the grammatical and structural movements that occur between source and target languages, their

explanatory capacity remains partial when applied to Bhojpuri – English translation. These frameworks can successfully identify *what* changes – transposition, modulation, structural shifts, unit shifts, class shifts – but they cannot fully account for *why* these changes become inevitable, and more importantly, *what* is culturally at stake when an oral – performative language enters the literary and globally standardized register of English.

Bhojpuri is not simply a "regional language" that lacks prestige in comparison to English; it is a language with a distinct expressive order – marked by rhythm, repetition, phonological density, paratactic narration, culturally saturated vocabulary, and pragmatically coded social relations. In Bhojpuri, meaning is frequently carried not only through lexical semantics but through sound – work, oral pacing, address forms, and grammatical markers of hierarchy and intimacy. English translation, however, is structurally and culturally predisposed toward hypotaxis, explanation, psychological interiority, and formal narrative cohesion. The translation process therefore generates predictable stylistic transformations: Bhojpuri's oral immediacy becomes English narrative clarity; Bhojpuri's sound-based affect becomes semantic explication; Bhojpuri's pragmatic social grammar collapses into English neutrality.

This reveals the limits of applying Western translation theories with complete accuracy to Bhojpuri and other Indian vernacular languages. The theories of Vinay and Darbelnet, Catford, and even Venuti (foreignization/domestication) were formulated primarily within European linguistic conditions, where the cultural distance between languages is relatively narrower and where the oral – performative literary ecosystem is not always central to the written canon. By contrast, Indian regional languages often function simultaneously as literary languages and living oral – performance languages. Their cultural meanings are embedded not only in lexical units but also in community memory, ritual speech, caste-gender relations, folk theatre structures, and rhythmic – musical expression. These dimensions demand a theoretical framework that is sensitive to the vernacular's stylistic and cultural economy.

Significance of BESST and Future Directions

The Bhojpuri – English Stylistic Shift Theory (BESST), as a sub – model within the broader Vernacular – English Translation Shift Theory (VETS), offers an urgently needed framework for translation studies in the Global South. It foregrounds the fact that vernacular languages do not merely "enter" English; they are structurally reshaped by English literary conventions, readership expectations, and global publishing aesthetics. This reshaping is not always an error – it is often a necessity – but it must be theorized as a patterned phenomenon rather than treated as an incidental loss.

The development of such vernacular – specific translation theories is crucial for three reasons. First, it provides a more accurate analytical vocabulary for understanding Indian language translations beyond Eurocentric frameworks. Second, it contributes to translator training by equipping translators with a systematic awareness of where stylistic loss occurs and how compensation strategies can be designed. Third, it enables regional languages like Bhojpuri to become not only objects of translation but also sources of theoretical innovation. Translation theory must not remain confined to Western linguistic conditions; it must expand to incorporate the stylistic economies of oral cultures, folk genres, and socially coded grammatical systems.

Thus, Bhojpuri – English translation becomes a case study in linguistic mobility under inequality: Bhojpuri gains circulation, legitimacy, and global accessibility through English, yet it often pays a stylistic price in the form of phonological attrition, pragmatic flattening, and register displacement. Recognizing this dual movement allows translation studies to move beyond equivalence and toward a deeper sociology of language mobility – where translation is understood as both empowerment and transformation.

In conclusion, while Vinay and Darbelnet, Catford, and Venuti remain foundational theorists for describing translation procedures, their frameworks cannot be applied with complete precision to Bhojpuri and other regional Indian languages. Bhojpuri demands its own theorization because it carries meaning through a unique convergence of sound, performance, cultural intimacy, and social grammar. BESST therefore represents not only an analytical model but also an intellectual intervention: it insists that regional languages must be approached as theoretically productive systems, capable of generating new paradigms for translation studies in India and globally.

The Bhojpuri – English Stylistic Shift Theory (BESST) asserts that translation is not merely the transfer of meaning but the negotiation of style across radically different linguistic and cultural systems. It re-centres Bhojpuri as a source of theoretical innovation in translation studies and opens a pathway for future frameworks addressing other South Asian vernaculars.

Work Cited

1. Catford, J. C. *A Linguistic Theory of Translation: An Essay in Applied Linguistics*. Oxford UP, 1965.

2. Pandey, Kapil. *Phoolsunghi*. Bhojpuri ed., New Print Lines Press, 2001.

3. Thakur, Bhikhari. "*Bidesiya*." *Bhikhari Thakur Granthavali*, Bhikhari Thakur Ashram, 1979.

4. Prasad, Vijay Shankar, translator. *Shakespeare of Bhojpuri: English Transliteration and Translation of Bhikhari Thakur's Bideshiya*. Gurukashi University, Feb. 2019.

5. Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Routledge, 1995.

6. Venuti, Lawrence. *The Scandals of Translation: Towards an Ethics of Difference*. Routledge, 1998.

7. Vinay, Jean-Paul, and Jean Darbelnet. *Comparative Stylistics of French and English: A Methodology for Translation*. Translated by Juan C. Sager and M.-J. Hamel, John Benjamins, 1995. Originally published 1958.

Archétypes de l'enfant au-delà du seuil : mort et transformation dans *Le Petit Prince* et *Nachikéta*

Dharmendra Kumar Singh & Kamanjali Singh

Cet article étudie la figure de l'enfant-pèlerin – incarnée par le Petit Prince dans l'œuvre éponyme (1943) d'Antoine de Saint-Exupéry et par Nachikéta dans la *Katha Upanishad* – en considérant ces deux récits comme des espaces de dialogue entre mythe, spiritualité, psychologie et traditions culturelles. À la lumière du concept d'archétype de l'enfant chez Carl Jung, l'étude présente le parcours de ces jeunes protagonistes comme un processus de transformation, les faisant passer d'un état de fragmentation à celui d'êtres plus sages. L'analyse met en évidence la manière dont les deux textes redéfinissent la mort comme un seuil de transformation. En envisageant la rencontre avec la mort comme un processus de transformation intérieure, cet article examine les thèmes philosophiques communs aux deux récits, met en lumière des convergences interculturelles et enrichit le champ de la littérature comparée.

Mots-clés : Archétype de l'enfant, Mort comme seuil transformateur, Critique mythique, Hiérophanie, Individuation jungienne, Herméneutique, Quête spirituelle, Littérature comparée, Dialogue védique-occidental, Enfant-philosophe.

Introduction

La quête spirituelle de savoir d'un enfant est souvent au cœur des récits les plus populaires. En littérature comparée, les récits mettant en scène un enfant-philosophe ont toujours occupé une place prépondérante, transcendant les frontières culturelles et temporelles. Cet article examine deux enfants-philosophes: Nachikéta, jeune garçon védique d'une vigueur inouïe qui entreprend un voyage au royaume des morts pour rencontrer Yama Raja, le dieu de la mort, et le Petit Prince, enfant cosmique qui accepte volontairement la mort par la morsure d'un serpent.

Le thème de la mort et transformation de la vie humaine, n'est pas seulement une croyance philosophique ou mythique, mais un récit commun aux différentes traditions littéraires, qui continue de trouver un écho dans les débats contemporains sur la mortalité, le matérialisme et la valeur de l'existence humaine. Cet article soutient que Nachikéta de la *Katha Upanishad* et Le Petit Prince, malgré leurs différences culturelles et historiques considérables, convergent vers une vision commune de la mort comme expérience transformatrice plutôt que comme simple fin. L'étude montre comment les deux récits présentent la mort non comme une fin définitive, mais comme un processus de transformation intérieure conduisant l'enfant à une connaissance profonde de lui-même et du monde. L'analyse repose principalement sur l'ouvrage *The Principal Upanishads* de S. Radhakrishnan (1953) et sur la traduction interprétative anglaise de « Nachikéta » publiée par BAPS (2011), tandis que la traduction en hindi de Saatvalekar (1940) a été consultée pour des précisions lexicales et interprétatives. Pour *Le Petit Prince*, la traduction anglaise de Katherine Woods (2015) a été utilisée parallèlement à la version originale française.

Contexte historique et culturel de Nachikéta dans *la Katha Upanishad* et *Le Petit Prince*

La *Katha Upanishad* (env. 800-500 av. J.-C.), ou *Kathopanisad*, est un texte ancien de la littérature sacrée hindoue. C'est la principale Upanishad du *Krishna Yajurveda*. Le récit du courageux Nachikéta, un jeune garçon qui entreprend un voyage à Yama Loka (le royaume des morts) pour comprendre l'après-vie, illustre le changement survenu à la fin de la période védique, lorsque les croyances rituelles cèdent la place à l'introspection et à l'émergence de questions existentielles telles que « qu'y a-t-il après la mort ? ». À cette époque, on assiste à une transition du polythéisme rituel à la quête métaphysique. La *Katha Upanishad* apparaît dans ce contexte comme un texte qui privilégie la connaissance intérieure au détriment des rituels extérieurs.

À l'inverse, *Le Petit Prince* a été écrit au XXe siècle, pendant la Seconde Guerre mondiale, par Antoine de Saint-Exupéry, confronté à l'aliénation et à une crise philosophique en exil. Le texte reflète des préoccupations profondes concernant la solitude, la responsabilité et la quête de sens dans un monde submergé par l'industrialisation et le matérialisme. Le Petit Prince est souvent perçu comme un récit pour enfants, mais une étude approfondie révèle de précieux enseignements. Le récit s'ouvre sur une représentation de la rigidité des adultes qui les empêche d'envisager la créativité (comme en témoigne l'interprétation des dessins du boa digérant un éléphant). Bien que séparés par plus de deux mille ans, ces deux récits utilisent l'archétype universel de l'enfant pour révéler la véritable essence de l'existence. Bien que ces deux textes proviennent de deux époques très différentes – l'Inde védique ancienne et la France du milieu du XXe siècle – ils présentent des plusieurs similitudes thématiques, notamment la mortalité, la montée en puissance du matérialisme et la quête du sens ultime de la vie. Cette étude ne prétend pas privilégier l'un par rapport à l'autre et se limite à l'analyse de certaines similarités thématiques, comme la « rencontre avec la mort » dans les deux œuvres. Nachikéta et Le Petit Prince illustrent tous deux la présence de récits centrés sur l'enfant comme porteur de vérités universelles à travers différentes cultures, établissant un pont entre le mysticisme oriental et l'humanisme occidental et conférant ainsi une portée universelle à ces textes.

Revue de la littérature

Études antérieures sur *la Katha Upanishad*

De nombreux travaux sur *la Katha Upanishad* se sont principalement concentrés sur ses dimensions métaphysiques et philosophiques, en particulier sur les concepts d'Atman, de Brahman, de moksha (libération) et sur la nature de la mort. L'idée de viveka (discernement) développée par Deussen (1906) évoque la transition védique tardive d'une croyance ritualisée à la connaissance de soi. Sarvepalli Radhakrishnan (1953) met l'accent sur la connaissance intuitive de la vérité spirituelle (« jnana yoga »); il dépeint Nachikéta comme un *brahmajijñāsu* (un chercheur ardent de Brahman) dont la question intrépide – « Que se passe-t-il après la mort ? » – incarne l'impératif upanishadique : « Debout ! Éveillez-vous ! Ayant obtenu vos faveurs, comprenez-les » (Katha 1.3.14). Toutefois, l'influence occidentale transparaît dans l'idéalisme néo-védantique de Radhakrishnan, qui présente Nachikéta comme un modèle intemporel de moralité tout en négligeant l'innocence de son enfance en

tant que mode d'investigation philosophique (Radhakrishnan, 1954). Shau Tubaly (2022) classe la *Katha Upanishad* comme un « dialogue transformateur » partageant de nombreux points communs avec le discours de Platon sur le lit de mort. Il considère la confrontation avec la mort comme une forme de purification qui libère l'individu des plaisirs mondains. Le refus par Nachikéta des offres de Yama – qui propose tout ce qui séduit les hommes – oriente le récit vers une dimension prévisionnelle. Fait crucial, « les dialogues ne visent pas à informer mais à former » le chercheur (p. 2), rejoignant ainsi la notion d'exercices spirituels chère à Hadot (Tubaly, 2022).

Certaines relectures féministes soulignent également l'absence de figures maternelles dans les deux récits, tout en notant que l'innocence d'un enfant – en tant que voie vers des échanges plus ouverts sur la vérité ultime – reste inexplorée (McLoughlin, 2021). Comme l'affirme Said (1978), les traductions eurocentrées confèrent une dimension exotique aux récits sans reconnaître l'archétype de l'enfant en quête de vérité qui y prédomine. La prédominance constante d'une dimension métaphysique sur la psychologie du récit confère une portée accrue à la présente étude. Ces travaux tendent souvent à dépeindre Nachikéta comme un proto-sage, reléguant au second plan ainsi la figure de l'enfant-chercheur dont l'innocence le pousse à rechercher la vérité éternelle de l'existence humaine, au-delà des imperfections rituelles.

Études antérieures sur *Le Petit Prince*

Le Petit Prince d'Antoine de Saint-Exupéry a été analysé sous divers perspectives de la critique existentielle de l'absurdité du monde adulte et de la psychologie de l'enfant jusqu'à l'interprétation comme récit de transcendance spirituelle. De nombreux chercheurs ont étudié l'œuvre en mettant l'accent sur les rencontres du Prince avec divers personnages adultes incarnant l'aliénation et l'absurdité propres à l'époque moderne. À travers des ouvrages tels que *The Shadow of the Object* (1987) de Christopher Bollas, le Prince est perçu comme un « objet transformationnel » réveillant l'esprit d'enfance de l'aviateur-narrateur face aux croyances des « grandes personnes » (symbolisées par la confusion autour du dessin). La dépendance du Prince envers la rose symbolise la fragilité de l'attachement (Bollas, 1987). Stacy Schiff (1994) interprète les rencontres interplanétaires comme une satire de la spécialisation, et le « départ » provoqué par la morsure du serpent comme une transcendance empreinte de grâce au cœur du désespoir. Parallèlement aux lectures existentielles et psychologiques déjà établies, certains chercheurs se sont attachés à étudier les dimensions spirituelles du récit. La compréhension de l'amour, de l'amitié et de l'essence invisible des choses chez le Petit Prince – illustrée de manière célèbre par la phrase du Renard selon laquelle « l'essentiel est invisible pour les yeux » (Saint-Exupéry, 2015, p. 101) – suggère une exploration philosophique de la connaissance intérieure et de la transcendance.

Toutefois, malgré ces interprétations variées, il convient de noter que les implications métaphysiques profondes du texte et ses parallèles potentiels avec des traditions philosophiques non occidentales restent relativement peu explorés. Dans le domaine de la littérature comparée, une lacune importante subsiste quant au rapprochement entre les cheminements philosophiques de Nachikéta – jeune garçon de la *Katha Upanishad* qui explore les mystères au-delà de la vie – et ceux du Petit Prince, figure singulière qui critique la vanité des adultes. Les recherches actuelles se concentrent sur l'aspect métaphysique

des Upanishads, tandis que l'œuvre d'Antoine de Saint-Exupéry est souvent analysée sous l'angle de l'existentialisme ou de la psychologie de l'enfant. La présente étude vise à combler certaines lacunes, telles que l'absence d'analyse des jeunes personnages comme archétypes de la quête philosophique et spirituelle, le traitement de la mort comme forme d'existence transformatrice, et l'idée de percevoir l'essentiel au-delà du visible.

Ces lacunes trouvent en partie leur origine dans des biais eurocentrés qui relèguent le Vedanta (fondement philosophique des Upanishads) au rang de curiosité « exotique », au lieu de le reconnaître comme une tradition intellectuelle à part entière. À travers une lecture comparative thématique, la section suivante instaure un dialogue interculturel entre l'ancienne philosophie védique et l'humanisme occidental moderne, autour de la question de la rencontre avec la mort vue par ces enfants-pèlerins.

Analyse comparative des thèmes communs

Le voyage jusqu'à la rencontre avec la Mort comme transformation intérieure : de l'Ego à l'Atman / du corps à l'immortalité relationnelle

Nachikéta : la mort comme transformation intérieure

Le récit du curieux Nachikéta commence lorsqu'il interroge son père et maître sur ce qui se trouve au-delà de la vie ; ce dernier se retrouve déconcerté par la capacité de l'enfant à s'interroger sur un tel sujet. Toutefois, le récit prend véritablement son essor lors du sacrifice *Vishvajit*, qui constitue l'élément déclencheur. Le père de Nachikéta, Vajasravasa, est un sage qui accomplit le *Vishvajit*, un rituel consistant à sacrifier tout ce qui nous est cher pour acquérir un mérite céleste. Mais, Vajasravasa n'offre que de vieilles vaches stériles, livrant ainsi une parodie de ce rite. Cet acte de sacrifice incomplet illustre parfaitement le matérialisme au sein du récit.

Inquiet de voir son père se livrer à une telle pratique, Nachikéta finit par demander : « Je suis moi aussi l'une de vos possessions ; à qui allez-vous me donner ? » Après s'être vu poser la même question à plusieurs reprises, Vajasravasa entre dans une colère noire et s'écrie : « À Yama ! au Seigneur de la Mort », marquant ainsi le début du voyage de l'enfant vers Yama Loka, la demeure de Yama.

Nachikéta parvient à Yama Loka, mais trouve Yama Raja absent. L'enfant attend seul dans la demeure, sans nourriture ni eau pour subsister. À son retour, Yama, honteux de n'avoir pu accueillir convenablement son hôte, accorde trois faveurs au garçon.

Première faveur – Nachikéta-Agni : il apprend le rituel ésotérique du feu créateur du monde, le maîtrise et obtient qu'il porte son nom.

Deuxième faveur – il se réconcilie avec son père et résout la crise du dharma familial.

Troisième faveur – il interroge Yama sur le mystère de la mort, mais essuie un refus. Au lieu de répondre à la question, Yama lui propose tous les plaisirs terrestres, des royaumes à une nombreuse descendance. Cependant, l'enfant rejette ces faveurs matérielles au profit de la connaissance éternelle. Impressionné par sa détermination, Yama lui révèle l'analogie du char:

- **Ātmā (आत्मा):** Le témoin éternel, le maître du char – la conscience immuable.
- **Śarīra (शरीर):** Le véhicule périssable, sujet à la décrépitude.
- **Buddhi (बुद्धि):** L'intelligence discriminante qui guide grâce au *viveka* (le discernement).
- **Manaḥ (मन):** Les rênes de la pensée fluctuante, contrôlant les chevaux des sens.
- **Indriyāṇi (इन्द्रियाणि):** Les cinq sens, attirés vers les objets des sens (*viṣaya*).
- **Dhīraḥ (धीरा):** Le maître sage, par opposition à *adhīraḥ* (अधीरा) : l'insensé, esclave de ses sens.

Yama éclaire Nachikéta en lui transmettant la connaissance de l'inconnu. La doctrine de l'immortalité, selon laquelle « le Soi ne naît ni ne meurt jamais », rend compte du Soi préexistant (l'Atman) qui transcende le corps mortel voué à la décomposition. La veillée de Nachikéta démontre que la mort n'est pas une fin. C'est son innocence enfantine qui lui confère le pouvoir de pénétrer sans crainte le royaume de la mort.

Le récit de l'enfant ne se termine pas par un grand point culminant mais plutôt par une simple philosophie de la rencontre avec la mort faisant partie du chemin circulaire de l'existence humaine. Contrairement à la croyance commune du concept du paradis et de l'enfer, les enseignements upanishadiques affirment que la mort n'est pas définitive. Il ne considère pas celui qui apporte la mort – Yama Raja – comme une figure satanique, mais comme quelqu'un qui aide les gens à traverser l'état des vivants. Finalement, après avoir reçu toutes ses faveurs, Nachikéta revient du royaume de l'au-delà avec la profonde connaissance du Soi éternel et se réconcilie avec son père.

Le Petit Prince : la mort comme transformation relationnelle

Le récit commence avec le dessin de l'aviateur représentant un boa en train de digérer un éléphant, interprété à tort comme un chapeau par l'adulte. La crise sur l'astéroïde B-612 commence avec l'arrivée de la Rose. Sa vie simple sur le corps céleste devient plus complexe à l'arrivée de la Rose. La Rose n'est pas seulement une fleur mais aussi l'unique partenaire du Prince. La vie simple du Prince est compliquée par les exigences de la Rose et ses « six pieds de fierté ». C'est ce conflit et la négligence du Prince envers les Baobabs qui le poussent à partir s'aventurer sur d'autres planètes.

Au cours de son voyage vers les autres planètes, le Prince rencontre plusieurs personnages différents, chacun représentant une vanité qui joue aujourd'hui un rôle prépondérant dans notre société : Roi (autorité vide), Homme vaniteux (narcissisme), Ivrogne (addiction), Homme d'affaires (pensée capitaliste), Allumeur de réverbère (devoir absurde), Géographe (savoir détaché). Toutes ces rencontres peuvent être interprétées comme la nature rigide de la vie adulte, dépourvue de l'innocence créatrice que porte un enfant.

L'arrivée du Prince sur Terre est au cœur de l'aspect philosophique du récit. Le Petit Prince s'attend à trouver des gens lors de son premier atterrissage sur Terre, mais il est accueilli par un désert. Contrairement à sa petite planète, la Terre est grande et vaste, mais les gens sont déconnectés les uns des autres, ce qui représente la solitude spirituelle de la vie adulte.

Le serpent est le premier être avec lequel le Prince interagit à son arrivée sur Terre. Contrairement aux autres personnages qu'il a rencontrés au cours de son voyage à travers les différentes planètes, le serpent semble plus sage. Le serpent représente la fin du voyage, tout comme la mort, dans le récit. Sa nature calme présente la mort comme une descente non maléfique vers l'endroit d'où l'on vient.

De même, le jardin de roses constitue un moment charnière du récit. En découvrant l'abondance de roses sur Terre, le Petit Prince s'interroge sur le caractère unique de sa propre rose. Toutefois, le Renard dissipe rapidement sa confusion. Ce dernier joue un rôle de mentor essentiel dans le récit : il enseigne au Petit Prince la valeur des liens affectifs. Il lui fait comprendre que les liens tissés par l'amour confèrent à l'être aimé un caractère irremplaçable. C'est cette rencontre qui incite le Petit Prince à regagner sa planète pour se réconcilier avec sa rose. Le Petit Prince invite le serpent à lui donner le baiser de la mort. Cependant, son départ reste empreint d'une certaine ambiguïté, le narrateur ne confirme pas explicitement le retour du Petit Prince auprès de sa rose; c'est précisément cette dimension onirique de l'œuvre qui laisse le lecteur plein d'espoir.

Analyse comparative

Pour Nachikéta comme pour le Petit Prince, la mort est vécue non comme une fin ultime, mais comme une expérience transformatrice. Dans le cas de Nachikéta, la réflexion sur la mort dissout l'attachement aux biens matériels et suscite une nouvelle conscience centrée sur l'Atman éternel. Dans Le Petit Prince, la morsure du serpent s'apparente à un abandon volontaire de l'enveloppe charnelle au profit d'une immortalité relationnelle intensifiée.

Cette différence reflète les contextes culturels respectifs : la transformation de Nachikéta est d'ordre védantique (libération par la connaissance de l'Atman), tandis que celle du Petit Prince relève d'une dimension affectivo-esthétique (immortalité fondée sur les liens relationnels). Tous deux partagent néanmoins une structure commune : la mort n'est pas redoutée, mais accueillie comme une condition nécessaire à l'accomplissement profond de soi.

La mort et l'archétype de l'Enfant : l'innocence comme mode de rencontre à la Mort

Dans la conception sur l'archétype de l'Enfant de Carl Jung et le processus d'individuation (1968), cet archétype symbolise avant tout une innocence qui ouvre une voie inédite vers la connaissance éternelle et le potentiel de croissance. L'innocence de l'enfant est en fait un authentique chercheur de vérité, sa conscience étant exempte de tout préjugé. L'archétype de l'enfant recèle un potentiel en tant qu'un philosophe naissant : sa curiosité naturelle et dénuée de parti pris le conduit vers des réponses que les adultes, trop craintifs, n'osent souvent pas découvrir. C'est pourquoi Nachikéta et le Petit Prince peuvent être considérés comme des enfants-philosophes; animés d'une vigueur et d'une curiosité juvéniles, ils cheminent vers la vérité.

L'archétype jungien de l'enfant (*puer aeternus*) se manifeste dans les deux récits. Le concept d'individuation de Jung transparaît à travers ces enfants-pèlerins : les personnages passent d'un état de fragmentation à celui d'êtres plus sages. La dimension du « *numinosum*» chez

Jung s'exprime dans l'épisode de l'apprivoisement du Renard; c'est alors que le Petit Prince « apprivoise » le Renard et parvient à entrer en véritable communion avec l'âme profonde de ce dernier.

Dans ces deux récits, l'archétype se manifeste par la remise en cause des illusions des adultes. C'est le regard innocent de l'enfant qui révèle une connaissance éternelle, autrement cachée au reste du monde. Les adultes craignent la mort parce qu'ils sont trop attachés au monde matériel; l'enfant, libéré de tels attachements, peut aborder la mort comme un maître. L'innocence de l'enfant n'est pas un simple trait psychologique, mais le mode spécifique grâce auquel Nachikéta et le Petit Prince peuvent affronter la mort sans peur. Leur questionnement, exempt de préjugés, leur permet de voir la mort non comme une source de terreur, mais comme un enseignant. Selon les termes de Hans-Georg Gadamer (1960), l'enfant possède une vertu herméneutique : moins encombré par les préjugés historiques, il peut aborder la mort avec une plus grande ouverture d'esprit. La fusion des horizons entre l'enfant et la mort est plus pure, plus transformatrice.

La mort et la connaissance intérieure : le regard intérieur au-delà de l'horizon sensible de la mort

La célèbre phrase du Petit Prince – « L'essentiel est invisible pour les yeux » (Saint-Exupéry, 2015, p. 101) – résonne avec l'enseignement de la *Katha Upanishad* : « Les sages tournent leur regard vers l'intérieur pour voir l'Atman, tandis que les insensés regardent vers l'extérieur » (Katha 1.3.12, adapté). Cette affirmation est également très proche de la doctrine soufie de « l'œil du cœur » selon laquelle la vérité spirituelle peut bien comprendre par la perception intérieure plutôt que par la vision sensible. Toutes trois privilégient la connaissance intérieure à la simple perception visuelle, une similitude interculturelle qui est pourtant passée inaperçue dans les études existantes. Ces deux textes démontrent que la véritable connaissance naît d'une compréhension intérieure plutôt que de ce que nous voyons de nos yeux.

La mort constitue le moteur de ces deux récits ; elle « révèle l'immortalité » (Tubaly, 2022). Lorsque le monde extérieur des sens ne parvient pas à répondre à la question de l'éternité, Nachikéta comme le Petit Prince doivent affronter la mort pour découvrir cette connaissance par eux-mêmes. Les enseignements védiques des Upanishads perçoivent l'Atman en soi, tandis que le Petit Prince le ressent par le cœur. Ces deux récits envisagent le corps physique comme un simple vecteur d'existence, alors que ce qui est véritablement essentiel reste invisible à l'œil humain. Tubaly (2022) considère le périple de Nachikéta comme une « libération du corps et des sens », voyant dans la rencontre de l'enfant avec la mort une « porte » ouverte sur ce qui se trouve au-delà de la vie humaine. Les deux textes envisagent la mort comme un processus d'apprentissage plutôt que comme la fin de l'existence humaine. L'horizon sensoriel ne peut appréhender la mort comme une transformation ; seul le regard intérieur en est capable. Ce basculement épistémologique – du savoir sensoriel à la connaissance intérieure – constitue la transformation cruciale que la mort suscite chez les deux enfants-pèlerins.

La mort et la critique du matérialisme : le rejet des bienfaits terrestres face à la mort

Les deux textes abordent la question du matérialisme et démontrent que le matérialisme perd toute valeur lorsque la mort se manifeste. La confrontation avec la mort révèle la vacuité du matérialisme. Nachikéta refuse les royaumes proposés par Yama car il comprend que les possessions terrestres ne peuvent répondre à la question de la mort.

Le Petit Prince rejette les vanités et l'importance accordée aux biens matériels par le monde des adultes, conscient que l'essentiel est invisible et ne saurait être possédé. Les étoiles du businessman, le pouvoir du roi, les applaudissements du vaniteux : rien de tout cela n'a de valeur face à la mort. Ces deux enfants privilégient l'éveil spirituel aux gains matériels, confirmant ainsi l'idée centrale de cette étude : ce qui compte vraiment ne peut être saisi par les mains, mais s'acquiert uniquement par une réalisation de soi située au-delà des attentes sociales.

Les deux textes dans les modèles littéraires incarnant la figure du chercheur innocent traversent diverses traditions : qu'il s'agisse d'un jeune berger (Santiago et sa quête de la Légende personnelle dans *L'Alchimiste* de Coelho, 1988) ou d'un disciple spirituel (attentif aux présages et aux résonances du cœur reflétant l'appel de l'Atman dans *Forty Rules of Love* d'Elif Shafak, 2009 – où le jeune Shams souligne l'unité divine par des images telles que « l'univers comme un poème réparti en vers », ils défient ainsi l'intellect adulte, similaire à l'épistémologie du « mouton dans la boîte » du Petit Prince). L'enfant symbolise la quête de sens de l'humanité. Bien que ces œuvres relèvent de courants philosophiques distincts – soufisme, mysticisme, récit allégorique, elles se rejoignent dans l'archétype d'une conscience juvénile limpide, véritable voie d'accès à la sagesse authentique (Jung, 1968). Les deux enfants comprennent que, face à la mort, seules la connaissance intérieure et la qualité des liens humains conservent de la valeur.

Discussion

Synthèse : La mort comme événement herméneutique de transformation

Étudiés conjointement, ces deux récits révèlent un schéma commun : la rencontre de l'enfant-pèlerin avec la mort, vécue comme une démarche volontaire vers la transformation plutôt que comme un événement spontané. Chez Nachikéta, cette transformation est d'ordre védantique – l'ego est démantelé et l'Atman révélé ; chez le Petit Prince, elle est d'ordre affectif et esthétique – l'enfant se défait de son corps littéral pour habiter une immortalité relationnelle. Pourtant, tous deux partagent une structure commune.

La mort n'est pas redoutée, mais accueillie comme une leçon menant à une intériorité plus profonde. Le regard innocent de l'enfant permet au lecteur de critiquer les vanités des adultes, mettant en lumière la vacuité du matérialisme, du statut social et du savoir extérieur. La rencontre avec la mort éclaire l'enfant, donnant naissance à une version transformée de soi dont le rapport à la vie, à l'amour et au savoir n'est plus régi par la peur ou le désir matérialiste. Dans les deux textes, la « mort » de l'enfant marque la naissance d'un sujet plus éveillé, conscient de lui-même et ouvert à la relation. Les quatre dimensions thématiques – transformation intérieure, archétype de l'enfant, savoir intérieur et critique du matérialisme

– convergent pour démontrer comment la mort agit comme la force transformatrice centrale dans ces deux récits.

L'essence même de cette étude repose sur l'herméneutique de Hans-Georg Gadamer, selon laquelle le sens émerge d'un dialogue comparatif entre les textes plutôt que d'une interprétation figée. Gadamer permet d'établir un dialogue comparatif entre *la Katha Upanishad* et *Le Petit Prince,* évitant ainsi une lecture unilatérale de ces œuvres. La fusion des horizons entre les deux textes révèle la mort comme un événement herméneutique universel qui transforme l'enfant-chercheur par-delà les frontières culturelles.

Implications plus larges : spiritualité interculturelle et littérature comparée

Cette recherche est importante dans l'académique en ce qu'elle jette un pont entre le savoir mythique ancestral de l'Orient et la littérature occidentale moderne. Elle apporte une contribution dans plusieurs domaines, notamment :

1. Pour la littérature comparée, cette lecture propose d'envisager l'enfant-pèlerin non pas comme un simple « franchisseur de seuil », mais comme un médiateur transformateur entre différents univers culturels. À une époque encore marquée par les débats sur la mort, le matérialisme et les frontières du soi, la rencontre avec la mort » d'un enfant – envisagée comme un processus de transformation intérieure – offre une clé de lecture féconde pour comprendre la place centrale de la mort dans la quête du Soi éternel.

2. L'étude procède en mettant en évidence des parallèles – tels que des interrogations philosophiques communes sur la mort et la quête de soi – présents dans les deux textes. Ce faisant, elle ne se contente pas de réinterpréter *Le Petit Prince* comme une œuvre philosophique ; elle souligne également la portée universelle du motif de l'enfant en quête de vérité à travers diverses traditions culturelles.

3. Les quatre dimensions thématiques convergent pour démontrer comment la mort agit comme une force de transformation centrale : elle transforme le soi (3.1), elle est appréhendée à travers l'innocence de l'enfant (3.2), elle révèle une connaissance intérieure (3.3) et elle met en lumière la vacuité du matérialisme (3.4). Cette analyse intégrée démontre que la mort n'est pas un thème périphérique, mais l'événement herméneutique central qui structure les deux récits.

Conclusion

L'analyse comparative des deux textes suggère que, tant dans *la Katha Upanishad* que dans *Le Petit Prince,* la mort transcende sa signification conventionnelle de frontière entre la vie et l'au-delà pour s'affirmer comme une expérience transformatrice, au cœur de la maturation spirituelle et de la quête de la vérité ultime des protagonistes. La rencontre de l'enfant-pèlerin avec la mort ne constitue pas un franchissement spatial, mais un événement herméneutique. Cette rencontre est l'expérience par laquelle l'enfant se transforme et incarnent le double archétype de l'enfant-philosophe et de l'enfant-pèlerin, alliant la quête métaphysique à un voyage initiatique de transformation de soi., et cette transformation constitue la thèse centrale de l'article. Chez *Nachikéta*, la transformation réside dans la réalisation de l'Atman; chez *le Petit Prince*, elle réside dans la capacité à une immortalité relationnelle.

Le cheminement de l'enfant-pèlerin à travers la mort n'est pas perçu comme une finalité ultime, mais plutôt comme une nouvelle version d'être. Après sa rencontre avec la mort, Nachikéta émerge comme un être plus sage, tandis que le Petit Prince l'accepte comme une leçon sur la valeur de l'amour et de l'amitié. Leurs récits nous rappellent que la rencontre avec la mort, lorsqu'elle est abordée avec l'innocence de l'enfant, n'est pas une source de terreur mais un maître, non pas un simple seuil mais une transformation. En envisageant la mort comme une transformation, cette étude restitue la profondeur philosophique des deux textes et propose une nouvelle manière de considérer l'enfant comme un chercheur universel du Soi éternel.

References

1. Bollas, C. (1987). *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the unthought known*. Columbia University Press.
2. Coelho, P. (1988). *The Alchemist*. Harvill Press.
3. Deussen, P. (1906). *The philosophy of the Upanishads* (A. S. Geden, Trans.). T. & T. Clark.
4. Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum. (Original work published 1960)
5. Jung, C. G. (1968). *The archetypes and the collective unconscious* (2nd ed.). Princeton University Press.
6. *Kathopanishad*. (1940). (S. D. Saatvalekar) [Hindi Trans]. Swadhyaya Mandal. https://ia601508.us.archive.org/35/items/HindiBook-kathopanishad.pdf/HindiBook-kathopanishad-hindi.pdf
7. *The Kathopanishad* (pt. 1-5). (2011). Bochasanwasi Akshar Purushottam Swaminarayan Sanstha (BAPS). https://www.baps.org/Article/2011/The-Kathopanishad-(pt-1)-2064.aspx
8. McLoughlin, L. (2021). Multimodal constructions of feminism: The transfiguration of Chimamanda Ngozi Adichie in Vogue. In J. Angouri & J. Baxter (Eds.), *The Routledge handbook of language, gender, and sexuality.*
9. Radhakrishnan, S. (1953). *The Principal Upanishads*. George Allen & Unwin.
10. Radhakrishnan, S. (1954). *Indian Philosophy (Vol 1-2)*. George Allen & Unwin.
11. Said, E. (1978). *Orientalism*. Pantheon Books.
12. Saint-Exupéry, A. de. (1943). *Le Petit Prince*. Reynal & Hitchcock.
13. Saint-Exupéry, A. de. (2015). *The Little Prince*. (Katherine Woods, Trans).
14. Schiff, S. (1994). *Saint-Exupéry: A Biography*. Villard Books.
15. Shafak, E. (2009). *Forty Rules of Love.* Viking.
16. Tubaly, S (2022). A Dialogue of Life and Death: Transformative Dialogue in the Katha Upanishad and Plato's Phaedo. *Journal of Indian Philosophy and Religion*, 27. pp. 54-87. https://doi.org/10.5840/jipr2022272

Entre appropriation et appréciation : hybridité culturelle dans *Pondichéry – Chandernagore : Journal d'un voyage* de Georges Luneau

Shusha Oliveira & Irene Silveira Almeida

Résumé

Réalisé dans le contexte des décennies qui suivent la rétrocession des anciens comptoirs français à l'Inde, *Pondichéry – Chandernagore : Journal d'un voyage* constitue un témoignage singulier sur les traces de la présence française dans des espaces marqués par l'histoire coloniale. Georges Luneau offre une immersion géographique et culturelle entre Pondichéry, au sud de l'Inde, et Chandernagore, en Inde de l'Est, en passant par Yanaon, Mahé et Karikal. Il voyage dans ces endroits et documente des conversations authentiques avec les habitants. Cet article propose une lecture postcoloniale de son film documentaire en s'intéressant aux dynamiques d'appropriation et d'appréciation. En mobilisant les travaux de Homi Bhabha (1994 : 36-38) sur l'hybridité culturelle et le troisième espace, ainsi que des réflexions sur les contacts interculturels dans des contextes coloniaux, nous examinons comment Luneau met en scène les vestiges matériels et immatériels de la présence française, les pratiques linguistiques et les interactions quotidiennes. Nous soutenons que le documentaire met en lumière la complexité des relations postcoloniales au sein des anciens comptoirs français en Inde.

Mots-clés : appropriation culturelle ; appréciation culturelle ; hybridité culturelle ; Inde française ; Georges Luneau.

Introduction

Alors que la colonisation semble appartenir au passé, ses effets perdurent jusqu'à aujourd'hui. D'une part le souvenir amer de la domination étrangère et exploitante. D'autre part, des effets durables en matière d'urbanisme, d'architecture, d'administration, de droits des citoyens, d'éducation et de valorisation de la culture. La présence coloniale française en Inde a favorisé les échanges culturels, entraînant, dans certaines instances, une homogénéisation ou une hétérogénéisation culturelle, et parfois la création d'une culture hybride. Les Français ont maintenu leur présence dans des lieux tels que Chandernagor, Pondichéry, Mahé, Yanaon et Karikal pendant environ trois cents ans. Des échanges se sont succédé, laissant des traces marquantes d'une confluence interculturelle. Ces échanges suscitent souvent des interrogations à l'égard de la culture dominée, notamment quant à sa mise à profit à des fins lucratives par ceux qui détiennent le pouvoir. Dans ce contexte, les divergences entre l'appropriation et l'appréciation culturelle figurent parmi les enjeux ayant fait l'objet de nombreux débats récents.

Richard A. Rogers décrit l'appropriation culturelle comme l'emprunt des symboles, artéfacts, genres, rituels ou technologies d'une culture par une autre culture ou un groupe. Il considère

le phénomène comme inévitable lorsque les cultures entrent en contact les unes avec les autres, et décrit la diversité des formes : échange, domination, exploitation ou transculturation (2006 : 474-475). Alors que l'appropriation culturelle est généralement perçue de manière plutôt négative, l'appréciation culturelle est perçue de manière plus positive. Le dictionnaire de Cambridge définit l'appropriation comme un acte d'emprunt ou de prise de quelque chose sans autorisation et à des fins personnelles (Cambridge University Press, 2025). Par conséquent, l'appropriation est principalement perçue comme un vol. À l'inverse, l'appréciation culturelle est considérée comme un emprunt, à la suite d'une interaction respectueuse avec une autre culture.

La ligne qui distingue l'appropriation culturelle de l'appréciation culturelle est souvent floue en raison des débats et des dynamiques de pouvoir. En 2023, Jean-Luc Bonniol, Ary Gordien et Jocelyn Streiff-Fénart invitent à examiner le même cas sous un angle nouveau, puisque ces termes ne sont pas dépourvus d'effets provenant de l'histoire coloniale et des rapports de force :

> « Ce faisant, le défi consiste à ne pas reprendre à son compte les conceptions souvent essentialistes et racialisées qui sous-tendent nombre d'accusations d'appropriation culturelle, comme, par exemple, la définition de groupes minoritaires et majoritaires homogènes et nettement circonscrits (1) »

Alors, tracer une ligne nette entre l'appréciation et l'appropriation devient une tâche difficile. Nous illustrons en nous référant à l'entretien d'Amélie Hubert-Rouleau avec le président-directeur général de Bastien Industries, Jason Picard-Binet. Ce dernier déclare qu'il lui arrive d'hésiter à porter une paire de mocassins, car il risque d'être accusé d'appropriation culturelle. Il explique en même temps que cet acte reste, pour lui, tout simplement une façon de célébrer et de promouvoir la culture des autochtones (Rouleau, 2025). Ainsi, les échos de l'impérialisme et du colonialisme tendent à surgir dans les discussions sur l'appropriation. L'analyse d'un cas particulier est généralement menée du point de vue des groupes dominés plutôt que de celui du groupe dominant. Il existe une tendance à voir l'acte d'emprunt du point de vue de la culture subordonnée et à souvent ignorer les emprunts dans le sens inverse. Pourtant, la culture peut également être appropriée par le groupe subordonné.

Pour cette étude, nous prenons un cas où l'artiste fonde son œuvre sur un groupe subordonné, afin de comprendre s'il s'agit d'une appropriation purement profitable ou s'il comporte des traces d'appréciation. Georges Luneau, cinéaste, a réalisé un documentaire sur l'Inde postcoloniale, en 1983. Sa documentation avait commencé en 1969 avec des images authentiques recueillies lors de ses voyages au Népal, en Inde, en Italie, en France, aux États-Unis et au Moyen-Orient. Il a participé à plusieurs festivals de cinéma nationaux et internationaux comme le *Filmotsav de Calcutta* et le *Festival Étonnants Voyageurs à Saint-Malo*. Ses photographies ont été publiées dans des magazines tels qu'*Art Presse* et *Atlas*. Luneau a été membre de la *Commission Régionale du Cinéma des Pays de la Loire* de 1987 à 2002, de *l'Association des Amis du Cinéma du Réel* depuis 1981 et membre honoraire de la *Société civile des auteurs multimédia* (Luneau, 2015). Son œuvre demeure pourtant relativement méconnue, surtout en Inde.

Pour notre étude, nous retenons *Pondichéry-Chandernagore, journal d'un voyage* (Luneau, 1983). Ce film documentaire est basé sur les voyages et visites de Georges Luneau dans les anciennes colonies françaises de l'Inde postcoloniale – Chandernagore, Pondichéry,

Mahé, Yanaon et Karikal – et documente l'influence française dans les lieux où les Français avaient autrefois établi des comptoirs commerciaux, introduit un nouveau style architectural et encouragé l'usage de la langue française. Le réalisateur est personnellement impliqué dans des entretiens qu'il mène lui-même auprès d'habitants locaux. Ces derniers partagent leurs réflexions et fournissent un cadre pour examiner l'emprunt d'aspects culturels et les perspectives des groupes subordonnés, qui semblent, pour autant, privilégier les aspects positifs du processus.

L'étude met en lumière les perspectives de James O. Young dans son livre *Cultural Appropriation and the Arts* (2010) et fait appel aux théories de l'hybridité culturelle ou du troisième espace proposées par Homi K. Bhabha dans son ouvrage *The Location of Culture* (1994: 36-38), ainsi qu'aux concepts d'homogénéisation et d'hétérogénéisation culturelles examinés par Arjun Appadurai dans *Theory, Culture & Society* (1990: 295-310). Normalement, on ne pense pas au langage lorsque l'on parle d'appropriation culturelle. Cependant, comme tout autre élément emprunté, les mots, les expressions ou les styles linguistiques sont également employés par autrui lorsque différentes communautés se rencontrent. Dans l'article de 2007 intitulé *Bilingualism : A Social Approach* Christopher Stroud explique la relation entre langue et colonialisme dans son chapitre, *Le bilinguisme : colonialisme et postcolonialisme*. Il affirme que la langue, et en particulier le multilinguisme, joue un rôle clé dans la compréhension de la transformation postcoloniale, où l'on considère soit l'adoption et la réplication des méthodes d'un groupe dominant, soit sa résistance à celles-ci (2007: 25 – 49).

L'appropriation linguistique

Dans le documentaire de Luneau, on observe une appropriation de la langue française par les habitants des anciennes colonies françaises. Il devient évident, et les habitants le reconnaissent, que connaître la langue des colonisateurs facilite les affaires et, d'une certaine manière, est essentiel à la réussite sociale et économique. Cette situation contribue, à son tour, à un certain degré d'homogénéisation culturelle, où un groupe marginalisé abandonne sa propre langue au profit de celle du groupe dominant, entraînant ainsi une uniformité (Lucky, 2025 : 8). Dans certaines circonstances, cet usage, qui s'effectue à la suite d'une appropriation, peut paraître inauthentique et demeurer exposé aux critiques des locuteurs natifs. Pourtant, les interactions de Luneau suggèrent que l'appropriation de la langue dans le cas de l'Inde française était principalement issue d'une appréciation. Comme le déclare Boluju, un habitant local interrogé à Yanaon,

> « Apprendre le français, ce n'est pas travailler contre l'Inde. C'est apprendre une autre langue, une autre culture »

Boluju parle des avantages liés à l'emploi de la langue française : de meilleures opportunités professionnelles ainsi que la possibilité de se déplacer au-delà des frontières. En effet, la connaissance de la langue offrait une voie vers la prospérité et facilitait l'installation en France pour les habitants des anciens comptoirs français, en quête de stabilité financière. L'appropriation, dans leur cas, était alors acceptée comme un chemin vers un meilleur avenir. La scène filmée dans une école pour filles à Karikal, le couvent Saint-Joseph de Cluny, vient renforcer les bienfaits de l'appropriation linguistique. Dans cette institution, initiée par le gouverneur de Pondichéry en 1844 et dirigée par des carmélites, une sœur religieuse venue de

France, qui avait participé à la fondation de l'école, parle de la langue française comme d'une nécessité de l'époque. Dans les années qui ont suivi l'indépendance, les familles optaient pour l'appropriation linguistique comme stratégie de mobilité. De nombreux habitants de l'ancien comptoir français craignaient de se retrouver marginalisés et souhaitaient rejoindre leurs proches et leurs amis en France. Les insuffisances de connaissances linguistiques entravaient leurs projets de migration. Ainsi, l'école, initialement fondée pour l'éducation des filles, a ouvert en secret un centre de formation destiné aux soldats retraités ou à d'autres personnes souhaitant apprendre le français.

Il faudra nuancer ces réflexions avec la scène d'un professeur indien de français dans une école à Chandernagor[1]. Alors que la salle de classe semble refléter l'hybridité culturelle, avec des étudiantes portant des saris et le professeur en tenue occidentale, la langue unique de communication entre eux est le français, tandis que l'enseignant tente d'expliquer une leçon tirée du livre populaire de B. Mauger – *Cours de Langue et Civilisation Française* (1969). On pourrait appeler cela une forme d'hégémonisation culturelle, fondée sur la théorie popularisée par Antonio Gramsci au début du XX^{e} siècle, selon laquelle un groupe dominant utilise des institutions culturelles, comme les écoles, pour propager ses idéologies et sa culture, de manière à ce que les marginalisés finissent par les accepter par consentement (1971 : 10-11).

Toutefois, dans le documentaire, la plupart des personnes ayant vécu les années de décolonisation semblent sincèrement fières de la langue et appréciatives de la culture française. De plus, l'appropriation linguistique ne signifie guère une homogénéisation, car les individus qui adoptent des éléments d'une autre langue peuvent ne pas les utiliser de la même manière que les locuteurs natifs. En discutant de l'appropriation du langage chez Khaled Hosseini dans son chef-d'œuvre, *A Thousand Splendid Suns* (2007), Muhammad Safeer Awan et Muhammad Ali affirment que l'emploi d'une langue comme l'anglais présente un grand potentiel et confère un statut privilégié. Cependant, la langue maternelle est souvent préférée pour l'expression émotionnelle, car des tons de sincérité et de chaleur peuvent être mieux exprimés dans sa propre langue (481). Les auteurs ont en outre souligné que Hosseini semble avoir utilisé avec succès plusieurs mots locaux, tels que *gul, malika et didi,* dans des textes en anglais, ce qui a attiré l'attention des lecteurs du monde entier (485). Cependant, comme le montre le documentaire, ce qui pourrait irriter les locuteurs natifs, c'est le détournement de la langue par le groupe qui l'a appropriée.

À Chandernagore, Luneau interviewe un homme qui parle de Rabindranath Tagore et de Shri Mothilal Roy. Bien que cet homme, d'origine indienne, ne prononce pas des mots comme 'jardin' et 'magasins' de la même manière que les natifs, et dise en outre 'à 1910' plutôt que 'en 1910', le spectateur reconnaît que son effort pour parler en français constitue, en lui-même, un acte d'appréciation. Luneau attire l'attention sur la façon dont Boluju, un habitant de Yanam, converse en français. Son accent est fortement influencé par le télougou et il parle d'une manière chantante comme beaucoup d'autres Indiens qui figurent dans le documentaire. En partageant ses pensées, Boluju dit : « il y a beaucoup des industries also » au lieu de « aussi », alternant ainsi entre le français et l'anglais. Face à ces instances d'alternance codique, Luneau adopte une posture neutre et écoute avec patience. Le spectateur comprend alors que Luneau laisse aussi entrevoir une attitude d'appréciation, reconnaissant la valeur des connaissances partagées.

1. Shri Aurobindo Vidya Mandir.

Cependant, tous les locuteurs natifs ne partagent pas le même sentiment. La fin du documentaire révèle le mécontentement résultant de l'appropriation linguistique. Dans un lycée à Pondichéry, des étudiants français et indiens, assis ensemble, échangent leurs points de vue, créant un espace en quelque sorte hybride. Alors que les Indiens restent silencieux au début, les jeunes Français affirment que la plupart de ceux qui tentent de parler la langue ne parlent pas un « bon français ». Ils soulignent également les différences culturelles. Un étudiant semble déplorer le fait que la plupart des gens puissent se déclarer de nationalité française, mais continuent à vivre comme des Indiens. Il paraît que, du point de vue de l'étudiant, c'est précisément l'imperfection dans l'appropriation de la langue et de la culture qui pose problème.

Néanmoins, de nombreuses autres scènes du documentaire montrent l'entente cordiale entre les deux cultures et les deux langues – l'indienne et la française. L'une des portes de Chandernagore porte les noms du gouverneur et de l'administrateur, ainsi que celui de « Monsieur Rampal Singh » gravés dans la pierre. Kimberly Powell explique l'origine du nom 'Singh' en mentionnant son origine dans la langue sanskrite et sa popularité dans le nord de l'Inde (2020). Alors, une telle confluence de noms indiens avec des titres français était fréquemment observée sur les panneaux pendant les périodes coloniale et postcoloniale. Cette tendance ne se limite pas aux noms sur une plaque, aux panneaux routiers ou aux enseignes des magasins locaux, mais se reflète également dans certaines pratiques culturelles, comme le montre le documentaire de Luneau.

L'appropriation culturelle

À travers l'œuvre de Luneau, nous comprenons qu'il existe un sentiment de respect et de compréhension à l'égard des éléments culturels et des traditions d'autrui. Au tout début du documentaire, Luneau exprime son intention de partager avec ses compatriotes les connaissances qu'il a recueillies sur l'Inde. Pendant que la narration se poursuit, le spectateur est confronté à de magnifiques images du fleuve Ganga et des personnes qui s'y immergent et, en priant, tentent d'atteindre la pureté. Maia Hadaway écrit que cette pratique est profondément enracinée dans l'idée de « Shuddhi » (purification), essentielle à la croissance spirituelle et à la quête du moksha, ou de la libération (2025). Luneau lui-même est conscient et respectueux des coutumes et traditions indiennes. Lorsqu'il visite le manoir d'Ananda Ranga Pillai (médiateur et interprète pour la Compagnie française des Indes orientales), Luneau enlève ses chaussures avant d'entrer dans la résidence, conformément aux traditions des habitants de Pondichéry. Dans la culture indienne, on croit que cette pratique simple relève de l'hygiène et du respect d'un espace utilisé occasionnellement pour la prière ou les repas (Tariqul, 2025).

Les scènes dans les lieux de culte laissent entrevoir une appropriation culturelle. Une femme indienne en sari traditionnel casse une noix de coco sur les marches d'un autel tout en priant dans l'église de Yanam. Elle laisse ensuite l'eau s'écouler dans l'espace de culte et joint ses mains en prière profonde. Bien que le site ne soit pas identifié, il s'agit probablement de l'église catholique Sainte-Anne, construite par les dirigeants français en 1846. L'intérieur se compose principalement de meubles importés de France. La pratique consistant à casser une noix de coco au début d'une nouvelle entreprise ou en priant n'est pas typiquement française, mais puise ses origines dans des traditions indiennes. Servant d'offrande divine, la noix de coco est souvent associée au succès et aux auspices dans le pays.

Parfois, Luneau semble perturbé et intrigué par certaines pratiques adoptées par les Indiens. À la fin de son séjour à Yanam, il partage un repas avec une famille, après quoi tous lèvent leur verre en criant en chœur la célèbre expression française « *Vive la France* ! » Ceux qui connaissent l'histoire de la France attribueraient certainement cette expression aux sentiments nationalistes français, et elle est encore souvent utilisée à la fin des discours des hommes politiques en France (Chevalier, 2025). Cela a probablement été adopté par inadvertance par un groupe qui la prend plutôt comme synonyme de la célébration d'une occasion heureuse que comme expression d'un sentiment politique.

Les pratiques culinaires se prêtent bien aux appropriations. Luneau emmène le spectateur à Das Bakery, au Bengale occidental, où l'on voit du pain qui ressemble aux baguettes et aux croissants français. Un boulanger local y cuit la pâte fraîche dans un four traditionnel, puis circule à vélo dans la ville pour vendre le pain. L'une des scènes frappantes du documentaire met en scène un petit magasin d'alcool. L'image publicitaire y affichée représente un homme français portant un béret et dégustant un verre de vin. Le gilet noir, la chemise blanche, le pantalon bleu et les chaussures à talons réaffirment son appartenance à l'Europe. L'appropriation culturelle entraîne souvent l'exagération et la représentation de stéréotypes, ce qui apparaît clairement dans cette illustration. La plupart du temps ces stéréotypes ne reflètent pas la réalité. Dans ce cas, l'illustration inclut également une bouteille de *Honey Bee,* marque indienne connue pour son brandy[2]. À l'arrière-plan, on voit aussi une grappe de raisins noirs, l'ingrédient principal du vin, spécialité renommée de la France. Sous l'illustration figure une expression typographique en anglais : « A little bit of France in every sip ». En outre, la région de Cognac, en France, est devenue célèbre au XVIIe siècle pour la production de brandy à partir de raisins (Saikia, 2025). Comme le souligne James O. Young dans son livre *Cultural Appropriation and the Arts*, « les œuvres produites par l'appropriation culturelle sont, d'une certaine manière, inauthentiques » (2010 : 27), et il en va de même pour cette illustration. Young insiste également sur le fait que ceux impliqués dans l'appropriation peuvent blesser les sentiments des autres en véhiculant certains stéréotypes (24). Bien que l'image comportant des références stéréotypées à la France soit une simple illustration employée à des fins publicitaires et visant le meilleur impact, elle constitue aussi un exemple de la manière dont la culture peut être appropriée et, parfois, mal interprétée. Toutefois, la scène révèle l'appréciation de la population locale à l'égard de certains aspects de la culture européenne auxquels elle était exposée.

Conclusion

Dans son article *Homi Bhabha's Concept of Hybridity* (2016), Nasrullah Mambrol décrit la théorie de l'hybridité culturelle et du troisième espace de Homi K. Bhabha, comme résultant de la colonisation et de la création de formes transculturelles dans un espace où s'établit le contact entre le colonisateur et le colonisé. S'inspirant des réflexions de Bhabha dans *The Location of Culture* (1994) sur l'imitation et l'ambivalence, il met en lumière la manière dont les deux groupes sont interdépendants, ainsi que la question de l'identité culturelle. Dans son article, *Defensive Decolonisation: the Pondichery Legacy*, William F.S. Miles déclare que si la construction d'un empire est une affaire hasardeuse, la déconstruction impériale – c'est-à-dire la décolonisation – ne peut être moins désordonnée (1992 : 142). À la suite d'une étude portant sur les ressortissants français de Pondichéry, Aindrila Chakraborty

2. Une boisson alcoolisée distillée à partir de vin ou de fruits fermentés.

affirme que la plupart d'entre eux sur ce territoire de l'Union sont d'origine tamoule. Cela résulte principalement du transfert de pouvoir de jure qui a eu lieu en 1962, lors duquel les ressortissants français colonisés pouvaient choisir de conserver leur nationalité, et ceux nés de parents titulaires de la nationalité française étaient considérés comme français jusqu'à l'âge de 18 ans, moment où ils pouvaient choisir (Chakraborty, 2022 : 547-548).

La colonisation laisse souvent les individus partagés entre l'adoption de leurs traditions d'origine et celle d'une culture imposée. D'après le documentaire de Luneau, on peut conclure que l'adoption de la culture du colonisateur n'est pas nécessairement le fruit d'un processus forcé. Plusieurs personnes s'approprient volontiers une culture étrangère, au point d'adopter une nouvelle identité. Comme le montre le film de Luneau, Boluju, un homme d'origine indienne, affirme être de nationalité française et se vante du fait que ses parents étaient également français. Cependant, Boluju n'a jamais mis le pied en France, ce qui demeure son grand souhait. Non seulement son passeport français, mais aussi sa tenue de style occidental et la langue dans laquelle il choisit de s'exprimer sont autant de signes révélateurs de ses efforts pour s'approprier la langue et la culture françaises, même s'il échoue à le faire de manière authentique.

Lorsqu'on leur a demandé de partager leur point de vue sur l'identité, les étudiants français du documentaire ont évoqué le fait que de nombreuses personnes du territoire étaient désireuses d'épouser des Français afin de bénéficier des droits en tant que ressortissants ou citoyens français. Une étudiante française explique que ceux qui jouissaient du statut français dans la région vivaient pourtant comme des Indiens. Une autre étudiante indienne explique comment ses parents ont migré en France et s'y sont approprié la culture française, car cela représentait le seul moyen de sortir de leurs difficultés économiques. Bien qu'ils aient utilisé la culture à des fins personnelles et au bénéfice de leur communauté, c'était purement pour des raisons économiques, et, de leur point de vue, cette action ne nuisait à personne au sein de la communauté française. Le fait qu'ils n'aient pas complètement abandonné leur mode de vie indien s'expliquait par le fait qu'ils s'y sentaient davantage attachés.

Ainsi, la ligne qui distingue l'appropriation culturelle de l'appréciation culturelle demeure floue. Il est indéniable que l'appropriation culturelle peut parfois être difficile à distinguer de l'appréciation culturelle. Les contacts coloniaux et les échanges interculturels ont alimenté le processus d'emprunt et soulevé de nombreuses questions d'éthique. La décolonisation a laissé de nombreuses personnes tiraillées entre deux mondes, certaines devenant plus défensives à l'égard de leur culture, autrement dit, tendant à l'hétérogénéisation culturelle, d'autres se soumettant à la nouvelle culture (en chemin vers une homogénéisation culturelle). Le documentaire que nous avons étudié se penche du côté de l'homogénéisation culturelle, mais nuance ces tentatives d'appropriation de la culture et de la langue dominantes par des mouvements vers l'hybridité, typiques des zones de troisième espace. Si l'appropriation dans les anciens comptoirs français est parfois mal perçue par les Français en raison de l'inauthenticité issue des imperfections, ce manque révèle précisément une résistance inconsciente. D'une certaine manière, elle incarne une puissance créatrice par sa résistance à l'appropriation parfaite et complète, et par l'attachement persistant aux aspects de la culture d'origine.

Les scènes enregistrées par Luneau offrent un regard rare et percutant sur la présence française en Inde dans les années qui ont suivi l'indépendance. Pour la plupart, elles

révèlent des instances d'appropriation culturelle, certes, mais accompagnées d'une certaine appréciation de la culture de l'autre. Qu'il s'agisse de la langue française, acceptée par les habitants locaux pour des raisons économiques, ou d'aspects de la culture française adoptés dans la vie quotidienne, les emprunts semblent résulter d'une appréciation. Ce même esprit de respect mutuel se manifeste dans les interactions entre Luneau, d'autres Français et les habitants du lieu. Rares sont les instances d'attitudes négatives à l'égard de l'appropriation. Constatons donc la création, dans ces lieux, d'un espace hybride — un espace où, comme le souligne Luneau à la fin de son documentaire, « Il devrait y avoir quelque part sur la Terre un lieu dont aucune nation n'aurait le droit de dire, il est à moi ; un lieu de paix, de concorde, d'harmonie. » N'oublions pas non plus que Luneau reste cantonné au choix et au type de scènes qu'il nous livre. Sa présence constitue elle-même un frein à l'authenticité du témoignage. Les scènes entre locaux, sans intervention d'un Français venu de France, nous échappent totalement. Malgré les apports du documentaire, pour une compréhension affinée, les observations nécessiteront un examen à la lumière d'autres témoignages de ces espaces, portés par des voix différentes, issues de milieux tant locaux que français.

Notre étude montre que le documentaire de Luneau ne se réduit ni à une nostalgie coloniale ni à une célébration univoque de l'héritage français. Son regard témoigne d'une réelle curiosité ainsi que d'une valorisation des spécificités culturelles locales. Il devient clair pour le spectateur que les interactions entre les deux cultures dans ces espaces ont conduit à la création d'une culture hybride. Enfin, les représentations offertes par Luneau révèlent des espaces de négociation. Les pratiques culturelles observées, les usages de la langue française et les discours des habitants témoignent de formes d'hybridité qui dépassent les oppositions binaires entre colonisateur et colonisé. Ainsi, loin d'exclure l'appropriation, l'appréciation culturelle qui traverse le documentaire l'accompagne.

Références

1. Appadurai, Arjun. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy, Theory, Culture & Society", SAGE, London, Newbury Park and New Delhi,7: (1990), 295-310.
2. Awan, Muhammad Safeer et Ali, Muhammad. "Strategies of Language Appropriation in Khaled Hosseini's A Thousand Splendid Suns", Language in India, 12: (2012), 481-485.
3. Bhabha, Homi K."Location of Culture", (London & New York, Routledge, 1994), p. 36-38.
4. Bonniol, Jean-Luc et al., « Introduction. Posséder ou partager des cultures ? Discours et pratiques en contexte », Appartenances & Altérités, 4: (2023), 1.
5. Cambridge University Press, "Appropriation", (2025).
6. Chakraborty, Aindrila. "Citizenship, Belonging and the Sense of Ambiguity among French Tamils of India", Transnational Press London, 4: (2022), 547-556.
7. Chevalier, Camille. "What Does "Vive la France" Mean – Patriotism in French". French today, (2025).
8. Gramsci, Antonio et al. "Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci", (New York, International Publishers, 1971), p. 10-11.
9. Hadaway, Maia. "Why Bathing in the Ganges is More Than Just a Ritual", The Significance of the Ganges, Mythology Worldwide, (2025).

10. Hubert-Rouleau, Amélie. « Appropriation vs appréciation culturelle : comment faire la différence ? », Clin d'œil, Style de vie, (2025).

11. Lucky, Atkunda. "Globalisation and Cultural Homogenisation", IDOSR Journal of Arts and Humanities,11: (2025), 7-12.

12. Luneau, Georges. « Pondichéry-Chandernagore, Journal d'un voyage », Georges Luneau, Site officiel (1983).

13. Mambrol, Nasrullah. "Bhabha's Concept of Hybridity", Literary Theory and Criticism, (2020).

14. Miles, William F.S. "Defective Decolonization: The Pondichéry Legacy", (Proceedings of the Meeting of the French Colonial Historical Society, 16, 1992), p.142–153.

15. Powell, Kimberly. "SINGH - Surname Meaning and Origin", ThoughtCo., (2020).

16. Rogers, Richard A. "From Cultural Exchange to Transculturation: A Review and Reconceptualization of Cultural Appropriation", In Communication Theory, 16: (2006), 474–503.

17. Saikia, Parishmita. "Brandy 101 — Origins, Health Perks and the Best Bottles in India", News18, (2025).

18. Stroud, Christopher. "Bilingualism: Colonialism and Postcolonialism. In: Heller, M. (Eds) Bilingualism: A Social Approach", (London: Palgrave Macmillan, 2007), p. 25-49.

19. Tariqul, "Do Indians Wear Shoes in the House? Indoor Etiquette and Cultural Practices Explained", Decent Foot, (2025).

20. Young, James O. "Cultural Appropriation and the Arts", (UK, Blackwell Publishing, 2010), p. 24-27.

Voix des marges : langue, mémoire et résistance dans Laal Pasina d'Abhimanyu Annath Une perspective de l'hybridité, du « tiers-espace » et de la mémoire

Bhawani Singh Sankhala

Résumé

Le roman en hindi d'Abhimanyu Annath, Laal Pasina (1977), constitue l'un des témoignages littéraires les plus significatifs de l'expérience des travailleurs indiens sous contrat (les indentured labourers) transportés aux l'ile Maurice dans le cadre du système colonial britannique du girmit. Cet article examine le rôle du langage, de la tradition orale, des pratiques d'inscription et de la mémoire communautaire en tant que formes de résistance et de préservation identitaire au sein du roman. S'appuyant sur la théorie de l'hybridité et du « Tiers-Espace d'énonciation » de Homi K. Bhabha, sur la conceptualisation du « Thirdspace » par Edward Soja, ainsi que sur les cadres théoriques de la mémoire sociale et collective développés par Paul Connerton et Pierre Nora, l'article soutient que les personnages sous contrat construisent une identité culturelle liminale, ancrée dans le langage, le chant, la prière et le silence. L'ensemble des trente passages textuels principaux extraits du roman reproduits ici dans leurs versions originales en hindi et en bhojpuri sont analysés comme autant de preuves d'une politique cohérente de survie linguistique.

Mots-clés : Laal Pasina, travail sous contrat, hybridité, Tiers-Espace, mémoire culturelle, résistance coloniale, bhojpuri, système du girmit, Abhimanyu Annath

Introduction : Le système du girmit et l'univers de Laal Pasina

Le système de travail sous contrat connu sous le nom de girmit (une créolisation du mot anglais agreement, signifiant « accord » ou « contrat ») – a conduit au transport de milliers de travailleurs indiens vers l'île Maurice entre 1879 et 1916. Ces hommes et ces femmes étaient liés par des contrats de cinq ans qui les assujettissaient aux plantations sucrières françaises, dans des conditions s'apparentant à l'esclavage (Lal, 1983). Issus pour la plupart des communautés agraires démunies du Bihar et de l'est de l'Uttar Pradesh, ces travailleurs arrivaient pour se retrouver dépouillés de leur identité de caste, séparés de leurs familles, soumis à des châtiments corporels et privés des libertés culturelles et linguistiques les plus élémentaires.

C'est au sein de cette matrice historique qu'Abhimanyu Annath écrivain mauricien d'origine indienne et de culture bhojpuri situe son roman Laal Pasina. Ce titre, signifiant littéralement « Sueur rouge », évoque à la fois le sang versé dans les champs de canne à sucre et le labeur écarlate de la survie. Publié pour la première fois en 1977, le roman est largement considéré comme une œuvre fondatrice de la littérature hindi de la diaspora. Il relate l'expérience collective des travailleurs des plantations sur plusieurs décennies, en puisant dans la mémoire, l'histoire orale communautaire et l'hybridité linguistique du vernaculaire indo-mauricien. Ce roman est tout à la fois témoignage, archive et élégie.

Cet article propose une analyse théoriquement fondée de Laal Pasina, en accordant une attention particulière à la manière dont le langage qu'il soit parlé, écrit, chanté, prié ou silencieux opère simultanément comme lieu privilégié de la répression coloniale et comme vecteur principal de la résistance culturelle. Le texte principal est reproduit dans sa version originale en hindi/bhojpuri et lu à travers le prisme de trois cadres interconnectés : la théorie de l'hybridité et du « Troisième Espace » de Bhabha, le « Troisième Espace » de Soja, ainsi que la tradition des études de la mémoire représentée par Connerton et Nora.

Cadres théoriques

L'hybridité et le « Tiers-espace d'énonciation »

La théorisation de l'hybridité culturelle par Homi K. Bhabha, développée dans The Location of Culture (1994), postule que les rencontres coloniales engendrent un « Tiers-espace d'énonciation » — une zone liminale et ambivalente au sein de laquelle les significations culturelles sont négociées, traduites et transformées. Ce Tiers-espace ne constitue pas une synthèse de deux cultures, mais un espace de différence où les termes originels de l'identité culturelle sont déplacés et réarticulés (Bhabha, 1994, p. 36). L'hybridité n'est pas un mélange harmonieux, mais une instabilité productive qui subvertit l'autorité du discours colonial en révélant le caractère construit de toute « pureté » culturelle.

Appliqué à Laal Pasina, ce cadre théorique éclaire la condition linguistique complexe des personnages, qui s'expriment dans un bhojpuri teinté d'anglais, un hindi saturé par l'idiome des plantations, et un sanskrit rituel transmis à travers des générations d'une diaspora imparfaite. Leur langage n'est jamais « pur » ; il est toujours déjà hybride, et cette hybridité elle-même devient une forme de résistance. L'exigence d'uniformité linguistique imposée par le colonisateur trouve sa réponse dans la prolifération d'un vernaculaire qui échappe à tout contrôle.

Le « Thirdspace » de Soja

Le concept de Thirdspace(Tiers-espace) d'Edward Soja (1996) qui prolonge la trialectique d'Henri Lefebvre distinguant l'espace perçu, conçu et vécu définit ce Tiers-espace comme l'espace du subalterne, du migrant, du travailleur sous contrat : un espace vécu, produit par les pratiques quotidiennes, la mémoire et la résistance. Les inscriptions gravées sur la roche, les chants entonnés sous les arbres, les prières murmurées furtivement sous la surveillance coloniale : toutes ces manifestations constituent des pratiques du Tiers-espace qui se réapproprient la géographie coloniale pour y inscrire des formes de vie et de sens alternatives.

La mémoire : Connerton et Nora

Dans How Societies Remember(1989), Paul Connerton soutient que la mémoire sociale se transmet par le biais de pratiques incarnées : cérémonies commémoratives, habitudes corporelles et gestes rituels. Les lieux de mémoire de Pierre Nora théorisent quant à eux les sites et les pratiques spécifiques où la mémoire se cristallise lorsque la mémoire vivante se trouve menacée (Nora, 1989). Conjugués, ces cadres théoriques établissent que les chants, les prières, les récits et les inscriptions des travailleurs d'Annath constituent une architecture

systématique de la mémoire sociale, capable de préserver l'identité collective par-delà la rupture traumatique de l'engagement sous contrat.

La suppression coloniale de la langue : punition, effacement et confiscation

La première dimension, et la plus viscéralement dramatisée, de la politique linguistique dans Laal Pasina est la suppression coloniale systématique des langues, des écritures et des symboles culturels des travailleurs. Trois passages clés éclairent cette structure de violence culturelle dans toute sa brutalité.

Le récit le plus poignant du roman sur la suppression linguistique concerne Gautam, fouetté sur le dos nu pour le crime d'avoir écrit des lettres en hindi :

> Il était interdit d'écrire n'importe quelle lettre en hindi, où que ce soit. Pour avoir violé cette règle, Gautam avait déjà reçu plusieurs coups de fouet sur son dos nu. Voyant l'état de Gautam, les autres ouvriers ont eu peur, mais au plus profond de leur cœur persistait le désir : que les lettres de leur langue maternelle ne doivent pas disparaître[1](Annath, 1977, p.144).

Le corps devient le lieu sur lequel s'inscrit littéralement la politique linguistique coloniale. Pourtant, le désir intérieur de préserver l'écriture persiste, démontrant précisément l'écart entre la conformité visible et la résistance invisible que Bhabha identifie comme la structure du mimétisme colonial (Bhabha, 1994, p. 122).

L'enduit délibéré de l'écriture indienne avec de la bouse de vache étend cette violence aux murs de la vie communautaire :

> De la bouse de vache était également recouverte. Quiconque essayait d'écrire ou de graver les symboles de sa langue ou de sa religion sur les murs, les officiers anglais les effaçaient. Pourtant, même après l'effacement, le parfum de ces lettres, l'ombre de ces mots, continuaient de flotter dans l'air[2](Annath,1977, p.144).

L'effacement n'est jamais complet ; la trace demeure. Cela fait écho à la notion de « trace » développée par Derrida dans De la grammatologie (1967) selon laquelle toute effacement laisse un résidu spectral ainsi qu'à l'argument de Nora, selon lequel les communautés mémorielles détruites laissent derrière elles des vestiges obsédants qui résistent à l'anéantissement total.

La confiscation de la casquette de Dawood étend la répression coloniale à la culture matérielle du corps :

> La casquette de Dawood avait été confisquée, car elle était considérée comme le signe de son identité religieuse et culturelle. La langue, la tenue vestimentaire, le chant : tout cela avait été érigé en crime à leurs yeux[3](Annath,1977, p.102).

Cette assimilation de la langue, de la tenue et du chant à des actes également criminels révèle que la politique linguistique coloniale ne se limitait pas à la simple communication,

1. किसी का कहीं भी हिन्दी का कोई अक्षर लिखना मना था। इस बात का उल्लंघन करने पर गौतम की नंगी पीठ पर कई कोड़े लग चुके थे। गौतम की यह हालत देखकर बाकी मजदूर डर जाते, लेकिन फिर भी मन के भीतर कहीं यह इच्छा बनी रहती कि अपनी मातृभाषा के अक्षरों को मिटने न दिया जाए। Traduit par Bhawani Singh
2. उस पर भी गोवर लिपवा दिया गया था। जो भी कोई अपनी भाषा या अपने धर्म के चिन्ह दीवारों पर लिखने या उकेरने की कोशिश करता, अंग्रेज अफसर उसे मिटवा देते। लेकिन मिटाने पर भी उन अक्षरों की गंध, उन शब्दों की छाया हवा में तैरती रहती थी। Traduit par Bhawani Singh
3. दाऊद के सर की टोपी जब्त कर ली गयी थी, क्योंकि वह टोपी उसके मजहबी और सांस्कृतिक पहचान की निशानी मानी जाती थी। भाषा, पहनावा, गीत—ये सब उनके लिए अपराध बना दिए गए थे। Traduit par Bhawani Singh

mais visait la production d'une « illisibilité culturelle » déterminant quels corps avaient le droit d'occuper l'espace colonial.

4. Les actes d'inscription comme témoignage culturel

Face à la machinerie de l'effacement culturel, les personnages du roman s'adonnent à des pratiques d'inscription constituant ce que James C. Scott nomme un « script caché » : une forme de résistance clandestine exercée à l'abri du regard du pouvoir (Scott, 1990). Dans Laal Pasina, ce script caché s'inscrit littéralement dans le paysage géologique.

La pratique de Kishan, qui consiste à écrire sur les rochers des montagnes et les falaises riveraines, est explicitement désignée comme un acte politique :

> Pour exhaler sa rage, Kishan allait et venait, écrivant sur les rochers de la montagne et les falaises près de la rivière. Il savait que, que quelqu'un lise ou non ses écrits, la pierre en serait le témoin. C'était la rébellion silencieuse de sa langue[4].

Cette écriture destinée à l'échelle du temps géologique qui ne s'adresse à aucun lecteur humain immédiat, mais à la pierre elle-même transforme le paysage colonial en une contre-archive échappant à l'emprise coloniale. La plantation possède le corps de Kishan, mais elle ne peut s'approprier la montagne ; le rocher devient ainsi un « lieu de mémoire » pour tout un peuple. L'inscription spécifique gravée dans la falaise des berges élève l'acte individuel en déclaration collective :

> Sur la falaise au bord de la rivière où il était assis, il avait écrit : « Que notre travail soit respecté. » Pour lui, cette phrase n'était pas seulement une exigence mais le manifeste de toute une génération, qui ne pouvait être effacé[5](Annath,1977, p.87).

L'ampleur de cette affirmation est critique : l'acte inscriptif individuel s'agrège en un discours collectif. Selon les termes de Connerton, le geste individuel devient un acte commémoratif qui lie une communauté à travers le temps. Selon les termes de Soja, le rock est à la fois physiquement réel, conçu de manière imaginative et vécu de manière expérientielle comme un « Troisième Espace » un nœud de signification culturelle qui excède toute lecture singulière.

Traditions orales, chant et corps mnémonique

Si l'inscription fournit une archive matérielle, la tradition orale en fournit une archive portable et incarnée. Laal Pasina accorde une attention soutenue aux chants, aux mélodies folkloriques et aux chants communautaires grâce auxquels la communauté girmitiya a maintenu des liens émotionnels et culturels avec le sous-continent.

Le souvenir spontané de Dawood d'une chanson d'enfance est rendu dans le registre phonétiquement exact de la langue vernaculaire populaire :

> Dawood se souvint soudain d'une chanson de son enfance et, assis sous le papayer, se mit à fredonner : « Baal bachpan ke pratir gudere mab chiranya daana[6]… » (Annath,1977, p.110). La mélodie de la chanson le transporta jusqu'à son village et sur les genoux de sa mère.

4. अपने आक्रोश को मिटाने के लिए किसन पहाड़ के पत्थरों और नदी के पास की चट्टानों पर लिखता फिरता था। वह जानता था कि उसकी लिखाई को कोई पढ़े या न पढ़े, पर पत्थर उसका गवाह बनेगा। यह उसकी भाषा का मौन विद्रोह था। Traduit par Bhawani Singh

5. वह नदी की जिस चट्टान पर बैठता, उसके ऊपर भी उसने यह लिख छोड़ा था—'हमारे परिश्रम का आदर हो।' यह वाक्य उसके लिए सिर्फ मांग नहीं बल्कि पूरी पीढ़ी का घोषणापत्र था, जिसे मिटाया नहीं जा सकता था। Traduit par Bhawani Singh

6. दाऊद को अचानक बचपन का एक गीत याद आ गया और वह पपीते के पेड़ के नीचे बैठे-बैठे गुनगुनाने लगा—'बाल बचपन के प्रातिर गुदेरे मब चिरंया दाना…' गीत की धुन ने उसे अपने गाँव और माँ की गोदी तक पहुँचा दिया। Traduit par Bhawani Singh

La chanson n'est pas simplement mnémotechnique au sens cognitif ; c'est une pratique incarnée qui reconstitue la géographie sociale du foyer dans l'espace aliéné de la plantation. C'est précisément ce que Connerton entend par corps comme site de mémoire sociale : la chanson active un rappel musculaire, sensoriel et émotionnel qu'aucune archive écrite ne pourrait reproduire.

Les chants de travail des femmes captent la dimension collective de cette pratique mnémonique: Maina gumani yamera kare nariyal ke peshwa[7]… C'était une chanson bien-aimée des femmes travaillant dans les champs, dans laquelle elles transformaient leur travail en rythme de chant (Annath,1977, p.117).

Le champ de plantation, premier espace d'exploitation coloniale, est transformé par le chant en un troisième espace de continuité culturelle. Annath capture le profond paradoxe selon lequel le lieu même de l'oppression devient le lieu de la survie culturelle.

L'écho de ces chants fonctionne comme le retour de l'âme à ses racines :

> Cette voix était la résonance de ses propres chansons. À chaque ligne, il sentait que son âme touchait à nouveau ses racines[8].

Cet écho constitue un lieu de mémoire au sens noran : un lieu où la mémoire se cristallise et résiste à la dissolution. La répétition du chant est une répétition identitaire confirmant que le moi qui chante est en continuité avec le moi qui a été déplacé.

Langage hybride et troisième espace d'énonciation

L'une des caractéristiques les plus formellement distinctives de Laal Pasina est son déploiement d'un discours fléchi en bhojpuri - une langue vernaculaire qui est elle-même le produit historique du creuset linguistique du système d'engagement. De la rencontre de plusieurs dialectes indiens avec l'anglais fidjien, est née une langue du Troisième Espace : ni une langue source ni un simple mélange, mais quelque chose de véritablement nouveau.

La lamentation d'un migrant dans cette langue hybride nomme le reste irréductible de l'individualité :

> C'est le fruit de la fuite, de l'abandon de notre patrie en temps de crise ! Maintenant regardez : nous n'avons ni nos champs, ni notre maison et notre famille… mais la langue demeure toujours, et c'est ce qui nous maintient en vie[9](Annath,1977, p.189).

La reconnaissance que tout a été pris – les champs, la maison, la famille – mais que la langue survit en tant que fondement irréductible de l'individualité est le cœur structurel de la négociation culturelle de Bhabha : ce que le système colonial ne peut pas prendre devient le fondement d'une identité transformée mais continue.

Le registre Bhojpuri pose la question politique fondamentale de la survie :

7. मैना गुमानी यमेरा करे नारियल के पेशवा… यह गीत खेतों में काम करनेवाली स्त्रियों का प्रिय गीत था, जिसमें वे अपनी मेहनत को गीत की ताल में बदल देती थीं। Traduit par Bhawani Singh
8. यह आवाज उसके अपने ही गीतों की अनुध्वनियाँ होती थीं। हर पंक्ति के साथ उसे लगता कि उसकी आत्मा फिर से अपनी जड़ों को छू रही है। Traduit par Bhawani Singh
9. अपन देश के संकट में छोड़के भाग आवल के ई सब फल ! अब देख, न हमरे पास अपना खेत रहा, न घर-परिवार… लेकिन भाषा अभी बाकी बा, जवन हमके जिंदा रख रहल बा। Traduit par Bhawani Singh

> Tout d'abord, j'ai une question : allons-nous vivre comme des esclaves ? Notre langue, nos chants, tout cela sera-t-il enterré dans ce sol[10] ? (Annath,1977, p.189).

La forme rhétorique – l'interrogatif adressé à la communauté en bhojpuri – interprète le discours très communautaire qu'elle prône. Poser la question, c'est déjà y répondre : la langue vit dans le demander. C'est là l'identité « performative » selon Bhabha : affirmée dans l'acte même de la parole plutôt que transmise comme un contenu donné (Bhabha, 1994, p. 208).

Le chant collectif, qui monte en intensité pour se muer en chant communautaire, incarne ce principe performatif avec une force saisissante :

> « Faut-il le garder ou le donner ? » – De la foule s›éleva une voix : « Nous ne le donnerons pas[11] !! » (Annath,1977, p.201). Ce slogan fut répété inlassablement et, peu à peu, prit la forme d'un chant collectif.

Dans la lignée de l'élaboration par Judith Butler de la théorie des actes de langage d'Austin (1997), il s'agit ici d'un énoncé performatif : un acte de langage qui ne se contente pas de décrire une réalité sociale, mais la met en acte. Les ouvriers ne font pas que parler de résistance ; ils la performent à travers leur parole communautaire, transformant temporairement faire de l'espace de plantation un espace de souveraineté collective.

Langage religieux, mantra et paysage sonore du courage

À Laal Pasina, la religion est indissociable du langage : la prière, le mantra et les écritures sont à la fois une pratique spirituelle et une archive culturelle. Le roman traite le langage religieux non pas comme une évasion mais comme une ressource pratique ce que Michel de Certeau (1984) appelle des « tactiques » : les pratiques ingénieuses par lesquelles les faibles naviguent sur un terrain contrôlé par les puissants.

Le Pandit utilise l'idiome sanscrit pour soutenir le moral collectif :

> Prenez votre âme comme témoin et avancez jusqu'au bout. Le corps nous emmène en enfer, l'âme au paradis. Le Pandit répétait ces choses à chaque rassemblement, afin que les gens puissent reconnaître la force qui est en eux[12].

Le langage de l'âme s'oppose au langage de la souffrance corporelle : le système colonial est propriétaire du corps, mais la tradition religieuse revendique une souveraineté alternative du soi. Le Pandit fonctionne ici comme ce que Gramsci (1971) appelle un « intellectuel organique » articulant la vision du monde d'une classe subalterne en des termes significatifs pour cette classe.

Le shloka sanscrit fonctionne au niveau du son plutôt que de la compréhension sémantique :

10. सबरो पहले हमके एगो सवाल करेके बा—का हम गुलाम? का हमार बोली, हमार गीत, सब ई जमीन पर दबा दिहल? Traduit par Bhawani Singh

11 रखना है या देना है?—भीड़ से आवाज आई, 'नहीं देना है !!' यह नारा बार-बार दोहराया गया और धीरे-धीरे वह एक सामूहिक गीत जैसा बन गया। Traduit par Bhawani Singh

12. तुम सोग आत्मा को साक्षी रखकर अन्त तक आगे बढ़ना। मरीर हमे नरक को पहुंचाता है, आत्मा स्वर्ग को। यह बातें पण्डित हर सभा में दोहराते, जिससे लोग अपने भीतर की शक्ति को पहचानें। Traduit par Bhawani Singh

> Le shloka du Pandit a continué à être entendu – « Om asato ma sadgamaya[13]… » (Annath,1977, p.134). Que les ouvriers comprennent ou non le shloka, le courage caché dans son son a soutenu tous.

Il s'agit là de la « mémoire d'habitude » de Connerton en fonctionnement précis : le corps et l'affect conservent l'héritage sonore du mantra sans récupération cognitive consciente. La shloka est une patrie portable activée dans des conditions extrêmes.

Même la prière arrachée par la peur sous la surveillance coloniale fonctionne comme une stratégie de survie :

> À ce moment-là, il était pressé de terminer la prière, car des gardes anglais planaient à proximité. Pourtant, même brièvement, il invoqua sa divinité, et cela devint en soi sa protection[14] (Annath, 1977, p.145).

L'inscription sacrée « Hari Om » sur un mur personnel est lue comme un signe de compagnie divine :

> Il aurait souhaité pouvoir écrire sur tous les murs que l'injustice devait cesser. En voyant « Hari Om[15](Annath,1977, p.147).» écrit sur son propre mur, il sentit que Dieu aussi était son compagnon.

L'écriture sacrée comme mur d'espoir met en œuvre le lieu de mémoire de Nora dans sa forme la plus intime : la surface domestique privée devient un nœud où convergent la mémoire personnelle, collective et divine.

Créolisation, multilinguisme et hiérarchie linguistique

Plusieurs passages de Laal Pasina abordent directement la politique de la hiérarchie linguistique sous le colonialisme et les manières créatives dont la communauté des plantations naviguait entre plusieurs langues.

Le discours bhojpuri-hindi porte une force mythologique comme ressource de soutien :

> Il est très difficile de vivre sans foi, ma fille ! La foi de Sita Maai n'a pas atteint le seuil de rentabilité dans le Lanka de Ravan alors pourquoi devrais-je abandonner la mienne[16] (Annath,1977, p.187)?

La tradition du Ramayana traverse le kala pani intact dans le langage vernaculaire, fournissant une grammaire mythologique pour l'endurance. La figure de Sita à Lanka – exilée, captive, mais ininterrompue – devient un modèle pour la condition de girmitiya.

Devkaran Gosain articule la relation structurelle entre la hiérarchie linguistique et le pouvoir colonial : Devkaran Gosain disait : « Dans ce pays, c'est notre communauté qui travaille le plus dur. Champs, mines, usines – tout porte notre labeur. Mais seuls ceux qui parlent

13. पण्डित का श्लोक सुनायी पड़ता रहा—'ॐ असतो मा सद्गमय…' मजदूर उस श्लोक को समझें या न समझें, पर स्वर में छुपा साहस सबको सहारा देता था। Traduit par Bhawani Singh
14. उस समय उसे प्रार्थना गमाप्त करने की जल्दी पड़ी हुई थी, क्योंकि अंग्रेज पहरेदार मंडरा रहे थे। फिर भी उसने संक्षेप में ही सही, अपने देवता को पुकारा और वही उसके लिए बचाव बन गया। Traduit par Bhawani Singh
15. उसने चाहा था कि सभी दीवारों पर वह लिख दे कि अन्याय का अन्त हो। उसकी अपनी दीवार पर जो 'हरि ओम्' लिखा हुआ था, उसे देखकर उसे लगता कि ईश्वर भी उसका साथी है। Traduit par Bhawani Singh
16. सीता माई का विश्वास त रावण के लंका में भी ना Traduit par Bhawani Singh

anglais sont entendus[17](Annath,1977, p.123).» C'est là le point de vue gramscien, tel qu'il se manifeste au sein même des plantations : la langue n'est pas un moyen de communication neutre, mais le lieu où se reproduit et se naturalise la domination sociale. Parler anglais, c'est être entendu ; parler bhojpuri, c'est être rendu invisible.

La dissolution du langage aux côtés de l'identité est enregistrée dans l'un des passages les plus désespérés du roman :

> Les habitants de la colonie inférieure le considéraient toujours comme ce qu'il était autrefois, mais à ses propres yeux, il était le squelette d'une révolution morte. Le nom, la langue et l'identité s'étaient tous estompés[18](Annath,1977, p.123).

La triade « Nom, langue et identité » sont ici présentés comme indissociables : chacun constitue un pilier de l'individualité et, ensemble, ils s'effacent. Ce passage préfigure l'argument de Spivak (1988) concernant la double contrainte du subalterne : prendre la parole revient à entrer dans le discours colonial, lequel invalide le sujet parlant.

Mémoire, récit et lignage communautaire

Un ensemble significatif de passages dans Laal Pasina aborde la transmission de la mémoire par le biais du récit, des arts visuels et de la parole communautaire en tant que formes d'archivage culturel. Collectivement, ces passages constituent ce que Connerton identifierait comme la pratique commémorative qui soutient la mémoire sociale à travers les générations.

La déclaration de Jeenat, prononcée d'une voix brisée, désigne la langue comme le dernier lien communautaire :

> Jeenat dit d'une voix tremblante : « La souffrance d'ici nous a tout fait oublier, mais c'est la langue qui nous relie. » Sa voix ne cessait de se briser, et pourtant, ses mots offraient un soutien à tous[19](Annath,1977, p.134).

La voix se brise ; les mots soutiennent. Ce paradoxe le médium défaillant alors que le message perdure saisit avec une grande précision la condition de la mémoire diasporique.

Le silence de Sonalal est explicitement théorisé comme une forme de contre-parole :

> Sonalal resta silencieux. Même son silence constituait une forme de protestation. Lorsque la langue est confisquée, le silence lui-même devient une nouvelle langue[20].

Dans un contexte de répression coloniale, le silence ne constitue pas une absence, mais un mode de présence — un refus d'entrer en interaction selon les termes du colonisateur. Cette approche préfigure l'ouvrage Silences (1978) de Tillie Olsen, ainsi que les analyses de bell hooks sur les dimensions politiques du silence sous les dominations patriarcale et raciale. Langue et camaraderie fusionnent dans un moment de reconnaissance mutuelle :

17. देवकरन गोसाई कहा करता था—'इस देश में सबसे अधिक काम करनेवाली हमारी जाति है। खेत, खदान, मिल—सब पर हमारी मेहनत है। लेकिन बोलाई वे ही करते हैं जिनकी ज़ुबान अंग्रेजी है।' Traduit par Bhawani Singh
18. नीचे की बस्ती के लोग आज भी उसे वही मानते थे जो वह कभी था, पर उसकी अपनी नजर में वह एक मृत क्रान्ति का कंकाल था। नाम, भाषा और पहचान सब धुँधले पड़ चुके थे। Traduit par Bhawani Singh
19. जीनत ने भर्रायी हुई आवाज में कहा—'यहाँ के दुख ने हमें सब कुछ भुला दिया है, पर भाषा ही है जो हमें जोड़ती है।' उसकी आवाज टूटती जाती थी, पर शब्द सबको सहारा देते थे। Traduit par Bhawani Singh
20. सोनालाल चुप रहा। उसकी खामोशी भी एक तरह का विरोध थी। जब भाषा छीन ली जाती है, तो मौन ही एक नई भाषा बन जाती है। Traduit par Bhawani Singh

> Kishan a placé sa main droite sur l'épaule de Dawood et a dit : « Dis-moi, Dawood, qui d'autre reste sans toi ? Nous sommes en vie parce que nous pouvons parler, nous pouvons chanter[21] (Annath,1977, p.201). »

Le geste physique de la main sur l'épaule et l'expression « nous sommes vivants parce que nous pouvons parler » fusionnent la pratique corporelle et verbale en un seul acte d'affirmation de soi communautaire – la mémoire sociale incarnée de Connerton incarnée dans un geste de solidarité.

L'art visuel de Sumirun Mahto constitue une forme non verbale de texte culturel :

> Sumirun Mahto était un très bon artiste. Il avait peint plusieurs images du Seigneur Bouddha sur les murs. Ces peintures n'étaient rien de moins qu'un langage – elles aussi racontaient des histoires[22](Annath,1977, p.144).

Ce passage assimile explicitement la représentation visuelle à l'énoncé linguistique – suggérant une politique sémiotique plus large dans laquelle tout mode d'expression culturelle qui préserve et transmet l'identité communautaire constitue une forme de langage. Les murs recouverts de bouse de vache et les murs ornés de l'image de Bouddha constituent les deux pôles de la politique visuelle coloniale et contre-coloniale du roman.

Le récit de Sumirun fonctionne comme une archive orale de la mémoire communautaire :

> Tout le monde a apprécié les paroles de Sumirun Mahto. Il racontait des histoires avec beaucoup de soin et dans chaque histoire, les gens trouvaient leur terroir, leurs souvenirs[23] (Annath,1977, p.176).

L'expression « leur sol, leurs souvenirs » condense la thèse centrale de l'article : le lien de la communauté avec la patrie n'est pas maintenu par le retour physique mais par la transmission narrative de la mémoire – le sol comme métaphore, porté dans l'histoire.

Perte linguistique, nostalgie et métaphysique du déplacement

La dernière dimension de la politique linguistique d'Annath concerne les limites et les pertes du langage – ce qui se produit lorsque le silence devient le seul mode disponible, ou lorsque le lien entre la langue et le lieu a été si complètement rompu que même les mots n'ont plus de valeur.

Le silence qui a suivi la mort de Rekha est plus éloquent qu'un simple langage :

> Après le son de la respiration de Rekha, un profond silence s'installa. Ce silence parlait plus que n'importe quel langage, comme s'il exprimait la douleur tacite de chacun[24] (Annath,1977, p.156).

Ce silence est un lieu de mémoire pour les souffrances accumulées par toute la communauté.

21. किसन ने अपने दाहिने हाथ को दाऊद के कन्धे पर रखा और कहा—'कहो दाऊद, भव और कौन रह गया है Et toi? हम जिंदा हैं क्योंकि हम बोल सकते हैं, गा सकते हैं।' Traduit par Bhawani Singh
22. सुमिरन महतो बहुत अच्छा कलाकार था। उसने दीवारों पर भगवान बुद्ध के कई चित्र बनाये थे। यह चित्र किसी भाषा से कम न थे, वे भी कहानियाँ कहते थे। Traduit par Bhawani Singh
23. सुमिरन महतो की बातें सबको अच्छी लगती थीं। वह बड़े ध्यान से किस्से सुनाता था और हर किस्से में लोगों को उनकी मिट्टी, उनकी यादें मिलतीं। Traduit par Bhawani Singh
24. रेखा की साँसों की उस आवाज़ के बाद एक गहरी खामोशी छा गई। वह खामोशी किसी भाषा से भी अधिक बोल रही थी, मानो सबकी अनकही पीड़ा व्यक्त कर रही हो। Traduit par Bhawani Singh

La « cérémonie commémorative » de Connerton ne nécessite pas de mots ; la présence partagée et le silence partagé lient la communauté dans une compréhension commune.

On se souvient du navire comme d'un symbole de langage brisé et de parenté rompue :

> Il comprenait que le navire était le même navire par lequel son père était venu ici avec les coolies. Le navire n'était pas simplement un moyen de transport ; il était devenu le symbole d'un langage brisé et de relations perdues[25] (Annath,1977, p.177).

Le voyage à travers le kala pani (eaux noires) n'était pas simplement un déplacement physique mais une rupture dans le tissu de la mémoire sociale, coupant le migrant des traditions vivantes à travers lesquelles l'identité se transmettait.

Nommer comme acte d'intimité et d'affirmation culturelle :

> Dans le cœur de Kishansingh était né le désir de faire d'elle sa belle-fille. Pour lui, appeler quelqu'un par son nom était une preuve d'appartenance comme si le nom lui-même était le langage de la relation[26].

Des noms comme signes de résistance :Madan aurait dû au moins avoir la force de supporter le poids de sa caste et de son nom. Pour eux, le nom était plus qu'une identité : c'était un signe de résistance[27].

Le nom tamoul adapté à travers la communauté des plantations :Devnandan n'avait pas encore passé un mois complet dans le domaine, et pourtant son nom était sur toutes les lèvres. Le nom venait du tamoul, mais chacun le parlait à son propre rythme – c'était leur vie commune[28].

L'adaptation du nom tamoul en de multiples formes phonologiques illustre la dynamique du tiers-espace linguistique : le nom n'est ni tamoul ni hindi mais une forme partagée produite par la rencontre culturelle. L'adaptation hybride est « leur vie partagée » – la langue vernaculaire de la plantation comme expression linguistique authentique d'une nouvelle identité collective.

Les expressions idiomatiques de la langue maternelle ancrent la survie :

> Viens, revenons, Dawood. Il n'y a pas de meilleur endroit que sa propre cour pour mourir. Ce n'est que lorsque cette phrase a été prononcée dans la langue maternelle que chacun a compris sa propre douleur[29](Annath,1977, p.167).

Et la métaphore de la sueur et du travail :

> Notre peuple associe son corps et sa sueur pour enrichir ce désert. Ici, le prix de la sueur d'un travailleur vaut moins que l'eau d'un puits. Ce langage chargé de métaphores était un récit véridique de sa condition[30] (Annath,1977, p.189).

25. उसने जहाज को वही जहाज समझा था जिससे कुलियों के साथ उसके बाप का भी यहाँ आना हुआ था। जहाज सिर्फ. एक साधन नहीं था, बल्कि टूटी हुई भाषा और खोये हुए रिश्तों का प्रतीक भी बन गया था। Traduit par Bhawani Singh
26. किसनसिंह के मन में उसे वहू बनाने की लालसा पैदा हो गयी थी। ब्रमाण था, मानो नाम ही रिश्ते की भाषा हो। Traduit par Bhawani Singh
27. मदन में इतनी ताकत तो होनी ही चाहिए थी कि वह अपनी जाति और अपने नाम का बोझ ढो सके। नाम उनके लिए पहचान से ज्यादा प्रतिरोध का चिह्न था। Traduit par Bhawani Singh
28. देवननन् को कोठी में आये अभी पूरा महीना भी नहीं हुआ था, फिर भी उसका नाम सबकी जुबान पर था। यह नाम तमिल से आया था, पर बोला हर कोई अपनी-अपनी लय में था—यही उनका साझा जीवन था। Traduit par Bhawani Singh
29. लौट चलो दाऊद। मरने के लिए अपने आंगन से बेहतर कोई दूसरी जगह हो ही नहीं सकती। यह वाक्य मातृभाषा में कहने से ही सबको अपना दर्द समझ में आता था। Traduit par Bhawani Singh
30. हमारे लोग तो पून-पसीना एक करके इस मरभूमि को समृद्ध करने में लगे हुए हैं। यहाँ तो मजदूर के पसीने की कीमत कुएँ के पानी भी मस्ती है। यह रूपकभरी भाषा उनकी स्थिति का सच बयान करती थी। Traduit par Bhawani Singh

L'expression « langage chargé de métaphores » est le méta-commentaire d'Annath sur sa pratique linguistique : le langage vernaculaire élevé et riche en images du roman est lui-même la réalisation formelle d'une politique dans laquelle la richesse esthétique affirme l'humanité de ceux dont l'humanité a été niée par l'ordre colonial.

Conclusion : la langue comme dernière patrie

Laal Pasina d'Abhimanyu Annath est un roman sur bien des sujets : le travail, la violence coloniale, la communauté, l'amour, la survie – mais à son niveau le plus profond, c'est un roman sur la langue : sur ce qui arrive à la langue d'une communauté lorsqu'elle est systématiquement supprimée, et sur l'extraordinaire créativité et résilience avec laquelle cette communauté reconstruit, s'adapte et, finalement, préserve une vie linguistique adéquate à son expérience et à ses aspirations.

À travers les lentilles théoriques de l'hybridité de Bhabha, du Thirdspace de Soja et des études sur la mémoire de Connerton et Nora, et à travers la lecture attentive des trente passages primaires dans leurs versions originales en hindi et en bhojpuri, nous avons retracé une architecture complexe et multicouche de résistance linguistique. Les ouvriers écrivent sur les rochers et les murs ; ils chantent dans les champs et sous les arbres ; ils prient avec peur et avec espoir ; ils parlent le bhojpuri et des langues vernaculaires hybrides qui incarnent l'histoire créative de leur déplacement ; ils nomment leurs enfants avec des noms qui sont des déclarations ; Ils sont silencieux d'une manière qui en dit long.

Chacune de ces pratiques constitue un « Tiers-espace » – ni l'ordre colonial, ni la patrie perdue, mais une nouvelle formation façonnée par la rencontre entre les deux. Chacune est également un « lieu de mémoire » qui préserve le savoir social relatif à ce que les girmitiyas furent, sont et aspirent à être. Et chacune illustre l'instabilité productive que Bhabha nomme « hybridité » : non pas une synthèse confortable, mais un processus culturel dynamique, contesté et générateur.

La déclaration de Jeenat « La souffrance, ici, nous a tout fait oublier ; mais c'est le langage qui nous relie » constitue l'expression la plus explicite, au sein du roman, de sa thèse centrale. Le langage n'est pas simplement une ressource parmi d'autres ; il est le médium dans et par lequel toutes les autres ressources la mémoire, la communauté, la spiritualité, l'espoir deviennent possibles. Lorsque Kishan dit à D« Nous sommes vivants parce que nous pouvons parler, nous pouvons chanter », affirme Annath, articulant ainsi une philosophie de la survie linguistique que Laal Pasina met en œuvre tout au long de son récit.

En définitive, le roman d'Annath suggère que l'acte de résistance le plus fondamental des travailleurs sous contrat résidait dans la pratique quotidienne, incarnée et souvent clandestine, de parler, chanter, écrire, nommer et se souvenir dans la langue des ancêtres. Laal Pasina – sueur rouge – est à la fois le prix à payer pour cette survie et la marque de son authenticité. La langue des travailleurs, à l'instar de leur sueur, puisait au plus profond de leur être ; et, comme leur sueur, elle ne pouvait définitivement leur être arrachée.

Bibliographie

Primary Source:

1. Annath, A. (1977). *Laal Pasina*. Suva: Fiji Hindi Literary Association.

Theoretical and Critical Works:

1. Bhabha, H. K. (1994). *The Location of Culture*. London: Routledge.
2. Butler, J. (1997). *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York: Routledge.
3. Connerton, P. (1989). *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
4. De Certeau, M. (1984). *The Practice of Everyday Life*. Trans. S. Rendall. Berkeley: University of California Press.
5. Derrida, J. (1967). *Of Grammatology*. Trans. G. C. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976.
6. Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. Trans. Q. Hoare and G. N. Smith. London: Lawrence and Wishart.
7. Hooks, b. (1989). *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black*. Boston: South End Press.
8. Lal, B. V. (1983). *Girmitiyas: The Origins of the Fiji Indians*. Canberra: Journal of Pacific History.
9. Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. Trans. D. Nicholson-Smith. Oxford: Blackwell.
10. Mishra, V. (1996). "The Diasporic Imaginary: Theorizing the Indian Diaspora." *Textual Practice*, 10(3), 421–447.
11. Nora, P. (1989). "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire." *Representations*, 26, 7–24.
12. Olsen, T. (1978). *Silences*. New York: Delacorte Press.
13. Scott, J. C. (1990). *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*. New Haven: Yale University Press.
14. Soja, E. W. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real-and-Imagined Places*. Oxford: Blackwell.
15. Spivak, G. C. (1988). "Can the Subaltern Speak?" In C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271–313). Urbana: University of Illinois Press.
16. Tinker, H. (1974). *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas, 1830–1920*. London: Oxford University Press.
17. Young, R. J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

Iconicité dans la Terminologie du Handicap: Perspective Comparative en Langue des Signes Indienne et Langue des Signes Française

Risa Quintina Cabral & Natasha Maria Gomes

Résumé

Les recherches sur l'iconicité dans la Langue des Signes Indienne (ISL) restent un territoire largement inexploré. L'iconicité aide les nouveaux apprenants des Langues des Signes (LS) à établir des associations, ce qui favorise la retenue des signes transparents. L'ISL est une LS relativement nouvelle par rapport à la Langue des Signes Française (LSF). En s'appuyant sur les évaluations de l'iconicité de ces deux LS, il sera possible de saisir la relation et d'analyser les reflets culturels et historiques. La présente étude a pour but d'examiner le degré d'iconicité au sein de l'ISL et de la LSF et puis, entre ces deux langues. Pour cela, une comparaison lexicale a été réalisée et une échelle de Likert a été utilisée pour mesurer les évaluations. Nous avons utilisé les évaluations d'iconicité de 30 signes liés à la terminologie du handicap afin de comparer l'iconicité à travers les vocabulaires de deux langues signées. En nous appuyant sur une approche quantitative et qualitative, nous avons examiné la signification de l'iconicité en ISL et en LSF, la prédominance de l'iconicité en ISL ou en LSF, ainsi que la corrélation des notes d'iconicité entre les deux langues des signes. Les résultats de notre analyse ont montré que l'iconicité existe en ISL et en LSF à des degrés différents. En plus, la corrélation entre les signes en ISL et en LSF est forte, avec un coefficient de Pearson r=0.75.

Mots-clés : Iconicité, terminologie du handicap, coefficient de Pearson, Langue des Signes Indienne (ISL), Langue des Signes Française (LSF).

Introduction

Les langues des signes se distinguent des langues parlées par le fait qu'elles n'ont pas de forme écrite, mais constituent des langues autonomes avec leur propre grammaire et leur propre structure. Il s'agit d'une langue restreinte. Nous avons choisi de travailler avec la langue des signes (désormais LS) afin de promouvoir la notion de handicap en tant que modèle social, c'est-à-dire que la société accepte les personnes handicapées, plutôt qu'en tant que modèle médical, où le handicap est considéré comme un problème nécessitant une correction. L'un des moyens d'y parvenir est de sensibiliser le public à la culture sourde, à l'histoire et aux progrès de la technologie d'assistance aux personnes handicapées.

La présente recherche vise à combler le fossé séparant les communautés sourdes et entendantes et à encourager les individus à apprendre et à utiliser la LS. De plus, l'apprentissage de la LS offre un aperçu de la richesse et de la polyvalence des langues des signes en tant que systèmes linguistiques et expressions culturelles et nous aide à approfondir nos connaissances. En plus, bien que la LS soit reconnue dans le monde entier comme une langue complète et autonome, elle peine encore à être reconnue en Inde. En Inde, plus particulièrement à Goa, la

communauté sourde est encore en cours de développement. En revanche, comme la Langue des Signes Française (désormais LSF) est la plus ancienne des LS, elle est la plus développée et a également contribué au développement d'autres LS. Donc, l'objectif de cette étude est d'éclairer les liens entre la langue des signes indienne (*Indian Sign Language* en anglais, désormais ISL) et la LSF afin de renforcer la communauté des sourds et des malentendants dans les petits États comme Goa.

L'étude de la LS nous aide à comprendre comment les signes transmettent le sens. Il s'agit d'une étude interlinguistique entre deux cultures qui favorisera l'échange culturel et soutiendra la reconnaissance des personnes sourdes en tant que communauté linguistique et culturelle. De surcroît, dans le langage des signes, les signes iconiques véhiculent des aspects culturels et sociaux, qu'il s'agisse de valeurs, de croyances, d'habitudes, etc. La notion d'iconicité répertorie, préserve et transmet la culture. En outre, une meilleure compréhension de ces langues des signes favorise la conscience culturelle et le respect des communautés sourdes, ce qui est également lié aux Objectifs de Développement Durable 10 et 16 de l'Organisation des Nations Unis. La Politique Nationale d'Éducation 2020 de l'Inde prévoit la standardisation de l'ISL ainsi que le développement de ressources pédagogiques (Ministry of Education, 2020). Cette reconnaissance officielle souligne l'importance d'étudier l'iconicité en comparant l'ISL et la LSF afin de mieux comprendre les similitudes et les différences. La présente étude peut être considérée comme une occasion d'intégrer la communauté des sourds et sa culture en Inde et en France. Elle peut également conduire à des interactions plus inclusives et accessibles dans divers contextes sociaux.

Dans notre recherche, nous visons, dans un premier temps, à identifier la relation entre le signe et le concept. Ensuite, nous déterminerons le degré d'iconicité des termes relatifs au handicap dans l'ISL et la LSF. Cet article est divisé en cinq parties. Après l'introduction qui aborde l'importance de la LS en général et les objectifs de notre recherche, la deuxième partie se concentre sur les études antérieures portant sur l'iconicité dans les LSF, ainsi que sur le cadre théorique. La troisième section présente en détail la méthodologie employée pour mener cette étude. La partie suivante présente l'analyse et finalement la conclusion récapitule les résultats et met en évidence les lacunes et les limitations de notre recherche

Notre recherche est divisée en cinq parties. Après l'introduction qui aborde l'importance des LS, la deuxième partie examine les études antérieures sur l'iconicité dans la LSF. La troisième partie présente la méthodologie adoptée pour mener cette étude. Nous poursuivrons ensuite avec l'analyse des données. Enfin, la conclusion récapitule les résultats et met en évidence les lazunes et les limitations de notre recherche

Revue de la Littérature

Iconicité en Langue des Signes Française

Après Stokoe, Cuxac (cité dans Sennikova, 2013) a consacré une grande partie de ses recherches à l'iconicité des signes. L'idée de Stokoe était de comparer les langues vocales et les langues des signes, et de décrire leur relation avec la première, en s'appuyant sur la double articulation, c'est-à-dire le lien entre les phonèmes et les chérèmes. Pour Cuxac (cité dans Sennikova, 2013, p. 24), réduire un signe à une simple combinaison de chérèmes, sans tenir compte de son aspect iconique, constitue une erreur. Cette erreur rend le signe dépourvu

de réalité, arbitraire. D'après lui, l'iconicité est au sein de la LS. De plus, il a précisé que la connaissance des signes n'est pas innée. Pour qu'un enfant sourd saisisse le lien entre le signe et le référent, il doit d'abord connaître le référent dans la vie réelle.

Afin d'analyser le niveau et la nature de l'iconicité dans le discours de LSF, Cuxac et Sallandre (2007) ont utilisé le modèle linguistique de l'iconicité proposé par Cuxac. Cuxac a qualifié le caractère iconique d'intention illustrative ou d'intention iconique, parce qu'il s'agit d'un processus où un objet ressemble, à un degré ou sous une forme, au monde réel. Il a affirmé que la forme la plus courante d'iconicité en LS est imagée, en raison de la perception visuelle.

Dans la linguistique des LS, l'iconicité est souvent considérée comme un obstacle à la reconnaissance des langues des signes et Cuxac et Sallandre (2007, p. 30) ont conclu en abordant le paradoxe des langues des signes. L'iconicité imagée des structures très iconiques fonctionne comme un étiquetage référentiel et permet une identification directe et immédiate des objets ou des actions qu'elles représentent. Elle est en fait composée d'éléments morphémiques plus petits, qui peuvent être combinés et réarrangés de diverses manières pour créer de nouveaux signes en fonction du contexte. Le paradoxe est que, selon le contexte, la signification de ces éléments peut varier en fonction de facteurs tels que la localisation spatiale, le mouvement et les expressions faciales.

Millet (2004) a expliqué que la LSF s'inscrit dans un contexte d'iconicité et de spatialité. Millet (2004) a mis l'accent sur les paramètres sur lesquels reposent les signes, notamment la forme initiale et finale de la main, ainsi que l'emplacement initial et final. Le mouvement peut être simplement l'articulateur d'un geste ou l'interprétation de son iconicité dans un cadre lexical. Selon Millet (2004, p. 38): « On peut donc dire, finalement, que le fondement iconique des paramètres de formation du signe peut être réactivé à tout moment pour permettre de créer des séries lexicales cohérentes. » Cette affirmation suggère que les langues des signes possèdent une structure inhérente qui permet la formation de séquences de signes significatives et cohérentes en fonction de leurs qualités iconiques.

Klima et Bellugi (1979) et Taub (2012) ont affirmé que l'iconicité des LS est évidente dans leur grammaire et leur lexique. En outre, Millet (2004) a également travaillé sur l'iconicité et la structuration lexicale et il a noté qu'« Au plan lexical, l'iconicité est au cœur de la création du vocabulaire dont l'unité est appelée « signe » ainsi que de la structuration lexicale puisque, comme toute langue, la LSF organise son lexique en familles de mots. » (p. 33)

Dans une comparaison lexicale entre la LSF et la langue des signes britannique (*British Sign Language* en anglais, désormais BSL), Varin (2010) a utilisé le vocabulaire des nouvelles technologies, principalement des emprunts et des termes créés entre 1980 et 2000. Cette étude repose sur les axes de la phonologie, de l'iconicité et de la variation. Varin (2010) constate que l'iconicité est une caractéristique dominante des signes.

Caractère iconique de la Langue des Signes

La sémiotique, ou sémiologie, vient de la sémiose, qui désigne la production et l'interprétation d'un signe. Ferdinand de Saussure, Roland Barthes et Charles Sanders Peirce ont tous contribué à la sémiotique. De manière générale, les théories sémiotiques élaborées par Ferdinand de Saussure constituent une base importante pour comprendre la structure et la signification des signes de communication. Selon Saussure (2005), la sémiologie est la

science générale des signes et des autres signaux. Un signe linguistique se compose d'un signifiant- la forme de l'image, et d'un signifié- le sens associé au signifiant (Dewanti, 2023).

Contrairement à l'approche sémiotique de Saussure, qui se concentre principalement sur le langage, Barthes étend la théorie au contexte social, aux pratiques culturelles et aux significations dénotatives et connotations des signes. Selon lui, l'image, en tant que signe visuel, se caractérise par une indépendance structurelle associée à un caractère esthétique et idéologique afin de s'adresser au destinataire qui peut la déchiffrer sur le plan connotatif à travers son bagage culturel et symbolique (Bouzida, 2014, p. 1005)

Peirce a décrit « Le processus sémiotique comme un rapport triadique entre un signe representamen (premier), un objet (second) et un interprétant (troisième) » (Everaert-Desmedt, 2011). En 1868, c'est Peirce qui a fait la distinction entre les icônes et les symboles (Giardino et Greenberg, 2015).

D'ailleurs, il est évident que la communication humaine est de nature multimodale. Il s'agit de communiquer par les mains, les yeux et d'autres indices corporels. Par conséquent, l'iconicité est importante en ce qui concerne l'interaction en face à face, comme l'a prouvé Vigliocco et al. (2014 cité dans Ortega, 2017).

L'iconicité est la ressemblance entre une forme linguistique, telle qu'un mot ou un signe, et son sens ou le concept qu'elle représente. Elle se manifeste dans les langues parlées, les langues signées et même dans la représentation visuelle des langues écrites. La présente étude, qui s'ajoute aux nombreuses études antérieures portant sur l'évaluation de l'iconicité (Perlman et al., 2018), montre l'étendue des similitudes entre un concept et son signe (Millet, 2004; C. Padden et al., 2015; C. A. Padden et al., 2013; Sallandre et Cuxac, 2002).

Dans les langues parlées, l'iconicité est souvent appelée « symbolisme sonore » ou « phonosémantique ». Le symbolisme sonore est le phénomène par lequel les caractéristiques phonétiques d'un mot sont directement liées à sa signification, ce qui permet de créer un lien entre le son du mot et le concept qui lui est associé. Ces sons comprennent les onomatopées, les répétitions, les sibilances, les rétroflexes, les mots mimétiques, etc.

En matière d'iconicité visuelle, il existe un lien direct entre la forme ou l'apparence d'un signe visuel et la signification qu'il véhicule. Pour citer quelques exemples, les émoticônes, les icônes, les panneaux de signalisation, les logos, les représentations symboliques, etc. Baus et al. (2013) ont montré que l'iconicité aide à la mémorisation dans les premières étapes de l'apprentissage de la LS chez les non-signants.

Dans cette étude, nous travaillons sur l'iconicité (lexicale) de la LS, qui concerne des domaines de la linguistique et de la sémiotique. L'iconicité est considérée comme l'une des caractéristiques marquantes de la LS. Elle est un marqueur flagrant de la structure visuo-gestuelle de la LS (Varin, 2010).

Méthodologie

Questions et hypothèses de recherche

Nous tentons de répondre à la question suivante: Dans quelle mesure la nature iconique est-elle présente dans les termes liés au handicap en Langue des Signes Française (LSF) et en Langue des Signes Indienne (ISL) ?

Nous formulons les hypothèses suivantes pour répondre à la question posée :

1. Le caractère iconique est significatif dans l'ISL.
2. Le caractère iconique est significatif dans la LSF.
3. Le degré d'iconicité d'un signe varie de l'ISL à la LSF.

Description des méthodes de collecte de données

Dans le cadre de notre recherche, nous avons décidé d'analyser le lexique lié au handicap dans l'ISL et la LSF. La liste de mots liés au domaine du handicap a été obtenue en anglais à partir d'un référentiel en ligne, *Anti-Defamation League* (ADL). L'ADL est une organisation qui lutte contre la haine et les préjugés et s'efforce de protéger la démocratie et de garantir une société équitable et inclusive pour tous. De plus, le vocabulaire présenté dans ce référentiel était assez restreint : un lexique de 37 mots, ce qui nous a permis de retenir les 30 premiers mots qui apparaissaient dans le document après une randomisation par échantillonnage aléatoire simple.

Ensuite, afin d'obtenir notre corpus d'ISL, nous avons contacté deux interprètes: interprète français - LSF et interprète anglais - ISL. Un document contenant toutes les informations pertinentes sur l'étude, le lexique anglais et son explication a été envoyé à l'interprète en ISL, et le même document en français a été envoyé à l'interprète en LSF. Des visioconférences en ligne ont été organisées séparément pour les deux interprètes afin d'enregistrer la formation aux signes. La visioconférence sur l'ISL s'est déroulée en anglais et celle sur la LSF en français. En préalable à l'entretien, les interprètes nous ont autorisés à enregistrer la visioconférence. De surcroît, l'entretien était semi-structuré, les personnes interrogées étant invitées à justifier les signes pour nous aider à mieux les comprendre.

Les visioconférences en ligne ont été privilégiées en raison de la distance géographique qui nous sépare de l'interprète en LSF. Une autre raison qui nous a été favorable est qu'il était plus facile d'enregistrer les interprètes pendant la séance de traduction. La raison pour laquelle nous avons choisi des interprètes pour traduire les mots en signes était d'obtenir la version la plus standard et la plus courante des signes. Quant à la raison pour laquelle nous avons choisi des interprètes plutôt que des signeurs natifs, c'est pour maintenir l'uniformité, car il n'était pas facile de trouver des signeurs natifs français, et la deuxième raison était de faciliter la communication efficacement.

Méthodes d'analyse des données

Dans le cadre de notre étude, nous avons utilisé une méthode mixte (Creswell et Creswell, 2017). Cette méthode consiste à intégrer une approche, qualitative ou quantitative, dans l'autre afin de fournir un contexte et des explications supplémentaires.

En ce qui concerne l'évaluation de l'iconicité visuelle des signes, nous avons recouru à une approche quantitative. Nous, les évaluateurs, anglophones et francophones, étions des entendants non-signeurs. Il s'agissait d'une décision consciente de choisir des non-signeurs pour éliminer les évaluations partielles et obtenir un point de vue plus objectif sur l'iconicité des signes. Par ailleurs, le fait que les évaluateurs soient des non-signeurs a réduit la possibilité d'être influencés par leur propre connaissance et leur expérience de la LS.

Les deux évaluateurs ont d'abord noté, indépendamment l'un de l'autre, les valeurs d'iconicité des deux LS sur l'échelle de Likert à 7 points. L'échelle de Likert a été utilisée dans plusieurs études antérieures (Perlman et al., 2018; Winter et al., 2023; Winter et Perlman, 2021). Les LS ont été évalués en fonction de la fréquence de la subjectivité, c'est-à-dire la perception ou l'estimation, par un individu, de la fréquence d'un événement ou d'une expérience particulière. Les instructions relatives à l'évaluation des signes ont été communiquées aux évaluateurs, et leurs évaluations ont été consignées.

Il est important de noter que les évaluateurs ayant noté les LS étaient conscients de la portée des signes. Certains chercheurs (Occhino et al., 2017 ; Sevcikova Sehyr et Emmorey, 2019; cité dans Thompson et al., 2020, p.199) ont utilisé cette approche et ont remarqué que les sourds signeurs évaluent l'iconicité des signes dans leur propre langue différemment des signeurs d'autres langues et des entendants non-signeurs. De plus, les notes d'iconicité obtenues grâce aux évaluations des entendants non-signeurs constituent une alternative raisonnable si les évaluations des signeurs sourds paraissent indisponibles (Sehyr et Emmorey, 2019). À la suite de l'évaluation individuelle, nous avons réalisé un test de fiabilité entre les évaluateurs.

Afin d'obtenir la corrélation entre les notations iconiques d'ISL et de LSF, nous avons calculé le coefficient de corrélation de Pearson. Nous avons recouru à une approche quantitative pour évaluer la validité de notre hypothèse. Le test statistique a été utilisé pour comparer les deux variables, ISL et LSF. Il est important de noter qu'aucune recherche n'a été menée entre l'ISL et la LSF. Notre étude ne se limite pas à évaluer l'iconicité des signes dans les deux LS, mais a également déterminé statistiquement la LS la plus iconique.

Analyse et Discussion

Afin d'analyser l'iconicité des signes, nous avons relevé les valeurs de l'échelle de Likert fournies par nos deux évaluateurs (Tableau 1). À partir de ces valeurs, nous avons calculé le coefficient de corrélation de Pearson et constaté une forte corrélation positive entre l'ISL et la LSF. La valeur de $r = 0{,}7557$ indique que la corrélation entre l'ISL et la LSF est élevée. Une étude similaire a été réalisée par Perlman et al. (2018) entre la langue des signes américaine (*American Sign Language* en anglais*,* désormais ASL) et la BSL et ils ont trouvé une valeur de $r = 0{,}68$, démontrant une forte corrélation entre l'ASL et la BSL.

Nous observons que les signes de certains concepts affichent des valeurs d'iconicité assez élevées, de l'ordre de 6 points et plus ($n = 8$ en ISL et $n = 6$ en LSF). Ces valeurs élevées indiquent une transparence de la signification des signes en LS, de sorte que même un non-signeur entendant soit en mesure de les reconnaître (Hoemann, 1975).

Tableau 1. Évaluation des signes sur l'échelle d'iconicité

No.	Lexicon/Lexique	ISL	LSF
1	Epilepsy/ Épilepsie	4.5	7
2	Little person/ Petite personne	6	6
3	Parkinson's Disease/ Maladie de Parkinson	6.5	7
4	Reasonable accommodation/ Accommodement raisonnable	1	1.5
5	Emotional disability/ Handicap émotionnel	1	1
6	Quadriplegia/ Quadriplégie	1	2
7	Blindness/ Cécité	6	2
8	Tourette syndrome/ Syndrome de Tourette	1	1
9	Orthopaedic Impairment/ Déficit orthopédeique	3	1
10	Barrier/ Obstacle	7	7
11	Inclusion/ Inclusion	6	3
12	Speech impairment/ Trouble de la parole	4.5	4.5
13	Deaf blindness/ Surdité-cécité	5	5
14	Attention deficit hyperactivity disorder/ Trouble du déficit de l'attention avec hyperactivité	2	1
15	Ableism/ Capatisme	2	1.5
16	Health disability/ Handicap de santé	2	1.5
17	Cerebral palsy/ Infirmité motrice cérébrale	3	1
18	Ability/ Capacité	1	1
19	Hearing disability/ Déficience auditive	3.5	3
20	Intellectual disability/ Déficience intellectuelle	3.5	3
21	Down syndrome/ Trisomie 21	4.5	2
22	Physical handicap/ Handicap physique	2.5	2.5
23	Mental illness/ Maladie mentale	5	3.5
24	Disability/ Handicap	2	1.5
25	Learning disability/ Handicap d'apprentissage	2.5	2
26	Deafness/ Surdité	6	6
27	Paraplegia/ Paraplégie	4	4
28	Dwarfism/ Nanisme	6	6

29	Closed captioning/ Sous-titrage codé	6	2.5
30	Visual impairment/ Handicap visuel	5	2.5

À l'aide des données issues de cette analyse, nous aborderons les trois hypothèses suivantes.

Le caractère iconique est significatif dans l'ISL

Notre première hypothèse vise à vérifier si l'iconicité est significative en ISL et notre objectif est d'évaluer la validité de cette affirmation de manière empirique. Pour valider cette affirmation, la valeur de la moyenne des évaluations dans l'ISL doit être de 4 points ou plus sur l'échelle de Likert. Après calcul, nous avons obtenu une valeur de 3,766666667, avec un écart-type de 1,941974348. L'écart-type supérieur à 1 indique que les valeurs des ensembles de données sont plus dispersées par rapport à la moyenne et présentent donc une variabilité plus élevée entre eux. Autrement dit, l'évaluation de l'iconicité des signes varie considérablement d'un évaluateur à l'autre, car certains signes peuvent être perçus comme très iconiques par certaines personnes, mais pas autant par d'autres en fonction du contexte culturel, de l'expérience linguistique ou de l'interprétation personnelle. Cela explique la dispersion des données observée dans notre étude. Il faut également noter que nous n'avons utilisé que deux évaluateurs non signeurs, ce qui a limité notre variabilité et créé ces écarts. Cette variabilité est d'ailleurs expliquée par Cuxac (cité dans Sennikova, 2013), qui soutient que l'iconicité ne garantit pas une connaissance innée des signes, mais que le lien iconique n'est établi que si l'on dispose d'une connaissance référentielle du signe. Puisque la valeur moyenne obtenue est inférieure à 4 sur l'échelle de Likert, le caractère iconique de l'ISL n'est pas significatif pour le lexique sélectionné. Ce résultat annule donc notre première hypothèse.

Le caractère iconique est significatif dans la LSF

Parallèlement, notre enquête vise à déterminer l'importance de l'iconicité en LSF. De la même manière que dans l'hypothèse précédente, nous avons obtenu la moyenne des évaluations de l'iconicité en LSF. Nous avons déterminé une valeur moyenne de 3,083333333 avec un écart-type de 2,034543638. En l'occurrence, l'écart-type est à nouveau supérieur à 1, ce qui suggère que les valeurs de l'ensemble des données sont davantage dispersées en raison de la variabilité des évaluateurs dans leurs évaluations de l'iconicité. Puisque la valeur moyenne obtenue est inférieure à 4 points sur l'échelle de Likert, une fois de plus, le caractère iconique de la LSF n'est pas significatif pour le lexique sélectionné. Notre deuxième hypothèse est donc infirmée.

Le degré d'iconicité d'un signe varie de l'ISL à la LSF

Pour corroborer ou réfuter cette hypothèse, nous avons effectué un test t ou un test d'hypothèse statistique sur les données de l'ISL et de la LSF. Nous allons discuter des quatre affirmations principales permettant de vérifier la validité de notre troisième hypothèse. Le tableau 2 présente les résultats des calculs, dont nous nous intéressons aux résultats bilatéraux, car notre hypothèse n'est pas dirigée.

Premièrement, à partir du tableau 2, il est clairement visible que la valeur de t Stat (2,68759) dépasse celle de t Critique bilatérale (0,011794), donc t Stat > t Critique bilatérale (2,68759 > 0,011794), ce qui implique que l'hypothèse nulle est rejetée.

Tableau 2. t-Test -Deux échantillons appariés pour les moyennes

	ISL Variable 1	**LSF Variable 2**
Moyenne	3,766667	3,083333
Variance	3,771264	4,139368
Observations	30	30
Corrélation de Pearson	0,755659	
Différence moyenne hypothétique	0	
Degré de liberté	29	
t Stat	2,687591	
P (T < = t) bilatéral	0,011794	
t Critique bilatéral	2,04523	

Deuxièmement, la valeur de p (p = 0,011794) est inférieure au seuil de signification de 0,05, ce qui indique que les données observées sont statistiquement significatives, et atteste que l'hypothèse nulle doit être rejetée.

Troisièmement, la valeur de t est de 2,688 et la valeur de p est d'environ 0,012. Étant donné que la valeur p est inférieure au seuil de signification de 0,05, nous disposons de preuves suffisantes pour confirmer l'hypothèse. Il existe une différence significative entre ISL et LSF. Cela indique qu'il existe une différence statistiquement significative dans les notes d'iconicité entre les signes en ISL et en LSF, les signes en ISL étant en moyenne, significativement plus iconiques que les signes en LSF.

Finalement, la valeur t critique pour un test bilatéral avec 29 degrés de liberté à un niveau de signification de 0,05 est d'environ 2,045. Étant donné que la statistique t calculée (2,688) dépasse cette valeur critique, nous rejetons l'hypothèse nulle et concluons qu'il existe une différence significative dans les scores d'iconicité entre les signes ISL et LSF. En conséquence, les quatre déclarations confirment que l'hypothèse selon laquelle le degré d'iconicité d'un signe varie de l'ISL à la LSF s'avère vérifiée.

La Langue des Signes Internationale (*International Sign Language* en anglais, désormais LS Internationale) présente un degré d'iconicité supérieur à celui des LS nationales standardisées telles que l'ASL (Rosenstock, 2008 cité dans Kusters, 2021). L'ASL date du 19e siècle, tandis que la LS Internationale date du 20e siècle, ce qui prouve que les jeunes LS sont plus iconiques que les LS plus anciennes. Étant donné que l'ISL s'est également développée au cours du 20e siècle, et que nous disposons des données nécessaires pour prouver que l'ISL est plus iconique que la LSF, nous pouvons affirmer que les LS les plus

jeunes sont plus iconiques que les LS les plus anciennes. En outre, les statistiques de notre étude prouvent que la valeur d'ISL (3,76) est plus proche de la valeur iconique de 4 points que celle de LSF (3,08).

Conclusion

Les LS constituent un outil unique pour étudier l'influence de l'iconicité sur la structure linguistique. Dans cet article de recherche, nous avons cherché à dévoiler l'influence de l'iconicité sur l'ISL et la LSF en ce qui concerne la terminologie liée au handicap. Les objectifs que nous avons définis visaient à mesurer et à comparer l'iconicité et ont guidé notre recherche.

Au début de cette recherche, nous avons formulé une question pour nous aider à atteindre nos objectifs. Nous avons répondu à nos questions de recherche en mobilisant le cadre théorique pertinent ainsi qu'une combinaison d'analyses quantitatives et qualitatives. Nous avons répondu à la question en évaluant la valeur du coefficient de corrélation de Pearson et en affirmant que la relation entre la LSF et la LSL est forte. Cela suggère que les notes d'iconicité attribuées aux signes en LSF tendent à correspondre étroitement à celles attribuées aux signes équivalents en LSL. Notre recherche a montré que l'iconicité de la LSF et de la LSL, prises isolément, n'est pas significative. Cependant, lorsqu'elles sont comparées, ces deux LS présentent une différence significative dans les scores d'iconicité.

La présente étude comporte quelques limites. Tout d'abord, compte tenu des contraintes de temps et de la disponibilité des interprètes en LSF et en ISL, nous avons dû restreindre l'ensemble des données. Certes, nous ne disposons que de deux évaluateurs entendants non-signeurs dans le cadre de notre recherche.

Toutefois, afin d'approfondir et de s'élargir cette recherche, de futures études pourraient envisager d'impliquer des entendants non-signeurs ainsi que des sourds signeurs ou des locuteurs natifs. Par ailleurs, un ensemble de données (le lexique) élargi permettrait de réduire les erreurs et d'améliorer la précision. Une autre approche pourrait consister à mener une analyse comparative de l'iconicité entre la langue parlée et la LS. En outre, une initiative qui mérite d'être prise en compte est la comparaison du coefficient de corrélation entre les évaluations de l'iconicité notées par les sourds-signeurs et les entendants non-signeurs.

Références

1. Baus, C., Carreiras, M., et Emmorey, K., « When does iconicity in sign language matter? », *Language and Cognitive Processes*, 28(3), (2013), pp. 261-271. https://doi.org/10.1080/01690965.2011.620374

2. Bouzida, F., « The Semiology Analysis In Media Studies - Roland Barthes Approach », *SOCIOINT14 International Conference on Social Sciences and Humanities*, Istanbul, Turkey, (2014).

3. Brentari, D., *A Prosodic Model of Sign Language Phonology*, MIT Press, (1998).

4. Creswell, J. W., et Creswell, J. D. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. United Kingdom: SAGE Publications, (2017).

5. Cuxac, C., The expression of spatial relations and the spatialization of semantic relations in French Sign Language, *Language Diversity and Cognitive Representations*. John Benjamins. (1999), p. 123.

6. Cuxac, C., et Sallandre, M.-A., Iconicity and arbitrariness in French sign language -highly iconic structures, degenerated iconicity and diagrammatic iconicity. *Verbal and Signed Languages : Comparing Structures, Constructs and Methodologies,* (2007)*,* pp. 13-33. https://doi.org/10.13140/RG.2.1.4884.8483

7. Dewanti, D., « Semiotic Analysis of Ferdinand De Saussure's Structuralism on "Energen Green Bean" Advertisement », *SSRN,* 2023. https://doi.org/10.2139/ssrn.4487450

8. Everaert-Desmedt, P. N., La Sémiotique de Peirce, (2011).

9. Giardino, V., et Greenberg, G., « Introduction : Varieties of Iconicity », *Review of Philosophy and Psychology*, 6(1), (2015), pp.1-25. https://doi.org/10.1007/s13164-014-0210-7

10. Hoemann, H. W., « The Transparency of Meaning of Sign Language Gestures », *Sign Language Studies*, 7(1), (1975), pp. 151-161. https://muse.jhu.edu/pub/18/article/507154

11. Klima, E. S., et Bellugi, U., The Signs of Language. *Harvard University Press*, (1979)

12. Kusters, A., « International Sign and American Sign Language as Different Types of Global Deaf Lingua Francas », *Sign Language Studies*, 21(4), (2021) pp. 391-426. https://doi.org/10.1353/sls.2021.0005

13. Millet, A., « La langue des signes française (LSF) : Une langue iconique et spatiale méconnue. Les cahiers de l'APLIUT », *Pédagogie et Recherche*, Vol. XXIII N° 2, (2004) https://doi.org/10.4000/apliut.3326

14. Ministry of Education, 4. Curriculum and Pedagogy in Schools: Learning Should be Holistic, Integrated, Enjoyable, and Engaging, *National Education Policy 2020*, Government of India, (2020), p. 15.

15. Moita, M., Abreu, A. M., et Mineiro, A., « Iconicity in the emergence of a phonological system? », *Journal of Language Evolution*, 8(1), (2023), pp.1-17. https://doi.org/10.1093/jole/lzad009

16. Ortega, G., « Iconicity and Sign Lexical Acquisition : A Review », *Frontiers in Psychology,* 8, (2017). https://doi.org/10.3389/fpsyg.2017.01280

17. Padden, C. A., Meir, I., Hwang, S.-O., Lepic, R., Seegers, S., et Sampson, T., « Patterned iconicity in sign language lexicons ». *Gesture*, 13(3), (2013), pp. 287-308. https://doi.org/10.1075/gest.13.3.03pad

18. Padden, C., Hwang, S.-O., Lepic, R., et Seegers, S. « Tools for Language : Patterned Iconicity in Sign Language Nouns and Verbs », *Topics in Cognitive Science*, 7(1), (2015), pp. 81-94. https://doi.org/10.1111/tops.12121

19. Perlman, M., Little, H., Thompson, B., et Thompson, R. L., « Iconicity in Signed and Spoken Vocabulary : A Comparison Between American Sign Language, British Sign Language, English, and Spanish ». *Frontiers in Psychology*, 9, (2018) https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fpsyg.2018.01433

20. Sallandre, M.-A., et Cuxac, C., « Iconicity in Sign Language : A Theoretical and Methodological Point of View », *Gesture and Sign Language in Human-Computer Interaction/ GW 2001. Lecture Notes in Computer Science*, Springer, vol 2298, (2002) pp. 173-180. https://doi.org/10.1007/3-540-47873-6_18

21. Saussure, F. De.; Bally, C. et Sechehaye, A., Éd., *Cours de linguistique générale* , (2005), p.22.

22. Sehyr, Z. S., et Emmorey, K., « The perceived mapping between form and meaning in American Sign Language depends on linguistic knowledge and task : Evidence from iconicity and transparency judgments », *Language and Cognition*, 11(2), (2019) pp. 208-234. https://doi.org/10.1017/langcog.2019.18

23. Sennikova, Y., *Comparaison du lexique religieux des XVIIIe-XIXe siècles et contemporain dans les langues des signes française et russe,* Mémoire de maîtrise non publié, Université Grenoble Alpes, (2013) pp.1-75. https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00838849

24. Taub, S. F., « 18. Iconicity and metaphor », S*ign Language: An International Handbook*. De Gruyter Mouton. (2012), p. 388-412. https://doi.org/10.1515/9783110261325.388

25. Thompson, B., Perlman, M., Lupyan, G., Sehyr, Z. S., et Emmorey, K., « A data-driven approach to the semantics of iconicity in American Sign Language and English », *Language and Cognition*, 12(1), (2020), pp. 182-202. https://doi.org/10.1017/langcog.2019.52

26. Varin, M., *Comparaison lexicale entre la langue des signes française (LSF) et la langue des signes britannique (BSL) : Le vocabulaire des nouvelles technologies*, Mémoire de maîtrise non publié, Université Stendhal - Grenoble 3, (2010). https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-00517656

27. Winter, B., Lupyan, G., Perry, L., Dingemanse, M., et Perlman, M., « Iconicity ratings for 14,000+ English words », *Behavior Research Methods*, (2023). https://doi.org/10.3758/s13428-023-02112-6

28. Winter, B., et Perlman, M., « Iconicity ratings really do measure iconicity, and they open a new window onto the nature of language », *Linguistics Vanguard*, 7(1), (2021). https://doi.org/10.1515/lingvan-2020-0135

The Indian Model of Environmental Sustainability and Inclusive Development

Sharad Dhar Sharma & Susheel Kumar Gupta

Abstract

In the 21st century, complex global challenges such as climate change, resource scarcity, and social inequality necessitate a new and holistic approach to economic development. In this context, environmental sustainability and inclusive development have not only become central to policy discourse but have also emerged as essential principles for equitable, balanced, and long-term prosperity. Environmental sustainability means the responsible use and conservation of natural resources in a way that meets the needs of the present generation without compromising the ability of future generations to meet their own needs. Its aim is to minimize the negative impacts of human activities while preserving ecosystems and biodiversity. The core concept of sustainability is based on ensuring the equitable, efficient, and ethical use of resources while remaining within the ecological limits of the planet. (Callicott & Mumford, 1997) On the other hand, inclusive development aims to ensure that the benefits of development reach all sections of society equally. This approach seeks to reduce poverty, inequality, and social exclusion, providing opportunities for every individual, regardless of their social, economic, or geographical background, to achieve a better quality of life. Environmental sustainability and inclusive development are not merely theoretical concepts but have become practical necessities. The pursuit of economic growth in the 21st century has increasingly shifted from a purely growth-oriented paradigm to one that integrates environmental sustainability with social inclusion. As climate change, ecological degradation, and widening socio-economic inequalities intensify, countries are compelled to adopt development models that balance economic progress, environmental conservation, and equitable distribution of opportunities.

Keywords: Environmental Sustainability, Inclusive Development, Green Growth, Climate Resilience, Sustainable Development Goals (SDGs).

Introduction

In the current development process, poor and marginalized communities are most affected by environmental degradation, as their livelihoods directly depend on natural resources. Therefore, it is imperative that policies are formulated in a way that not only ensures environmental protection but also does not exacerbate social inequalities (Drupp et al., 2025). In fact, environmental sustainability and inclusive development are mutually reinforcing concepts; achieving one without the other cannot lead to long-term progress. Through the coordination of sustainable practices and inclusive economic policies, the vision of a more just, prosperous, and environmentally conscious India can be realized. where the benefits of economic development reach everyone and the environment is preserved for future generations. In this context, the present research paper aims to analyze India's approach

to environmental sustainability and inclusive development. This study evaluates the effectiveness and limitations of India's development policies, green initiatives, and poverty alleviation programs to understand how the country is attempting to strike a balance between these two goals: environmental protection and inclusive development.

India, the world's largest democracy, is a rapidly developing economy. However, rapid economic growth, a vast population, and a diverse socio-economic structure give rise to environmental and social challenges. The country's social fabric is highly complex, with high levels of poverty, inequality, and regional disparities, making it essential that the benefits of development reach all sections of society equitably. In this context, environmental sustainability ensures the responsible and sustainable use of natural resources so that they remain available for future generations, while inclusive development aims to increase access to economic opportunities and welfare provisions for all sections of society, especially marginalized communities (Gupta et al., 2015, p. 544). The Indian model attempts to balance these dual objectives in a way that creates a balanced economy that fosters growth without compromising environmental health and social equity. The core principle of this model is that ecological preservation and social progress are not conflicting but mutually reinforcing goals. The Indian approach integrates traditional ecological knowledge, constitutional commitments, and modern developmental strategies, forging a path that ensures both environmental integrity and human well-being.

A central tenet of the Indian model is the integration of tradition and modernity. It combines ancient ecological ethics with contemporary sustainability goals. Indian civilization has long recognized the interdependence between humans and nature, as reflected in concepts like Vasudhaiva Kutumbakam (the world is one family) and Prakriti Dharma (duty towards nature). This traditional wisdom is reinterpreted through scientific and institutional approaches in modern policies such as the National Environment Policy (2006) and the Panchamrit commitments announced at COP26, creating a unique Indian sustainability paradigm that balances environmental protection and inclusive development(Mohil, 2025). India's model of environmental sustainability and inclusive development is based on an inclusive approach that prioritizes the needs of marginalized and vulnerable communities. Economic growth without social justice often exacerbates inequality and environmental degradation. In this context, India's development model has emphasized empowering inclusive mechanisms such as the Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA), rural self-help groups, and women-led environmental programs. These initiatives not only protect natural resources but also empower communities, ensuring that environmental policies translate into equitable livelihood opportunities. Community-centric governance is another crucial element of the Indian sustainability model. Panchayati Raj Institutions (PRIs) and community-based organizations play a vital role in local environmental management, such as forest conservation and water resource management. This participatory approach demonstrates that environmental sustainability is more effective when it is locally driven and socially owned. By empowering grassroots institutions, India democratizes development while strengthening environmental protection(Narain & Agarwal, 2000). India's model also supports a transition towards a green economy and technological innovation, decoupling development from ecological damage. Renewable energy initiatives (such as the International Solar Alliance), sustainable agriculture, waste management innovations, and green financing mechanisms reflect India's commitment to low-carbon emissions and resource-efficient

development. This approach ensures environmental sustainability without compromising developmental aspirations. Ultimately, the Indian model is rooted in an ethical and cultural framework, embodying values of harmony, balance, and responsibility towards future generations(Mandal, 2026). Cultural practices, religious teachings, and community rituals reinforce environmental awareness at a moral and emotional level, ensuring a long-term commitment to sustainability.

The constitutional and institutional framework of Indian environmental policies forms the fundamental cornerstone of the country's sustainable development vision. The Indian Constitution defines environmental protection as a responsibility of both the state and its citizens. Article 48(A) directs the state to protect and improve the environment, while Article 51(A)(g) makes every citizen responsible for protecting the environment, forests, lakes, and wildlife. With the growing prominence of environmental concerns in the 1980s, the Indian government established the Ministry of Environment and Forests (MoEF) and enacted the Environment Protection Act in 1986, which provided the legal basis for policy-making in areas such as water, air quality, and waste management. India's approach to environmental sustainability is aligned with the United Nations Sustainable Development Goals (SDGs), particularly those related to Goal 13 (Climate Action), 14 (Life Below Water), and 15 (Life on Land)(Susmita & Kavita, 2025). The National Action Plan on Climate Change (NAPCC), launched in 2008, provides policy direction through eight national missions—including solar energy, energy efficiency, sustainable agriculture, and water conservation—to mitigate the impacts of climate change.

India's green energy transition is also a key pillar of this model. The country has set a target of achieving 500 gigawatts of non-fossil fuel-based energy capacity by 2030, with initiatives like the National Solar Mission and the International Solar Alliance (ISA) positioning India as a leading nation in the solar energy sector. Simultaneously, India has taken concrete steps towards biodiversity conservation through national parks, wildlife sanctuaries, biosphere reserves, and the Wildlife Protection Act of 1972(Fanari, 2022, p. 2). This policy commitment underscores India's dedication to preserving its ecological heritage and its active participation in global biodiversity agreements. Ultimately, the Indian model of inclusive development emphasizes that the benefits of economic progress reach all sections of society, especially marginalized communities. This model aims to strike a balance between environmental sustainability and social justice while reducing poverty, unemployment, inequality, and regional disparities.

India's environmental policies have evolved progressively over time and are guided by the principles of sustainable development, as reflected in the articles of the Constitution and various national development plans. This policy framework establishes a holistic development model that integrates environmental protection with socio-economic progress. A key objective of India's inclusive development strategy is to provide opportunities for education, health, employment, and social security to all sections of society, particularly rural, disadvantaged, and marginalized communities. Several major schemes and initiatives are noteworthy in this regard. The Mahatma Gandhi National Rural Employment Guarantee Act (MGNREGA) is a crucial pillar of inclusive development in rural India. This scheme guarantees 100 days of employment per year to every rural household, ensuring not only income security but also promoting rural infrastructure development and the economic empowerment of women. The Pradhan Mantri Jan Dhan Yojana (PMJDY) is a landmark initiative towards financial

inclusion, aiming to connect the unbanked population to the formal financial system. This scheme provides equitable access to services such as savings accounts, credit, insurance, and pensions, thereby promoting economic equality.

The Swachh Bharat Mission (2014) is a significant effort to strengthen both environmental sustainability and public health. Its goal is to expand sanitation facilities in rural and urban areas, adopt modern waste management practices, and bring about behavioral changes regarding hygiene. Similarly, the National Rural Health Mission (NRHM) focuses on improving the access to and quality of healthcare services for the rural population. This mission places particular emphasis on maternal and child health, nutrition, and strengthening the primary healthcare infrastructure(Gopalakrishnan & Immanuel, 2017, p. 6). Given India's demographic structure with a large youth population, programs like the Pradhan Mantri Kaushal Vikas Yojana (PMKVY) provide skills to young people aligned with industry needs, thereby increasing both employment generation and productivity. Additionally, social safety nets such as the Public Distribution System (PDS), Direct Benefit Transfer (DBT), and the National Food Security Act (NFSA) provide essential goods and services to economically vulnerable sections of society. These schemes reinforce India's policy commitment towards poverty alleviation, food security, and social equity.

India's development path has been profoundly shaped by its unique historical, cultural, and geographical circumstances. As a country with a population of over a billion and immense socio-economic diversity, India faces numerous structural challenges in achieving sustainable and inclusive development. Environmental degradation is one of India's major developmental challenges. Rapid industrialization, urbanization, and agricultural expansion have resulted in severe deforestation, water and air pollution, biodiversity loss, and overexploitation of natural resources. Air pollution in major metropolitan areas has reached alarming levels, while rural areas are grappling with widespread problems such as soil erosion, declining water quality, and groundwater depletion. This situation not only affects environmental balance but also has adverse impacts on human health and agricultural productivity. Poverty and socio-economic inequality remain persistent challenges in India's development process(Mishra & Verma, 2024, p. 1280). Although the country has experienced remarkable economic growth in recent decades, this growth has not been distributed equally. Urban areas have reaped the greater benefits of development, while rural and marginalized communities have lagged behind. This disparity has brought the concept of "inclusive growth" to the forefront of policy discussions, aiming to ensure that the benefits of economic progress reach all segments of society. In the context of global climate commitments, India is an active member of several international environmental agreements, including the Paris Agreement. The country has pledged to reduce carbon emissions, expand renewable energy, and adopt sustainable production systems. However, achieving these goals is a complex challenge in the face of rapid economic growth, increasing energy demand, and industrial expansion. In these circumstances, India's policy direction is focused on finding a balance that harmonizes economic development, environmental protection, and social equity. This balance is not only essential for sustainable development but also points towards the creation of a development model that gives equal importance to both environmental sustainability and inclusive progress.

Eco-centric Model

The eco-centric model of environmental sustainability and inclusive development represents a paradigm that places nature at the core of development planning and policy formulation.

In contrast to anthropocentric models, which prioritize human interests and economic growth, the eco-centric perspective conceptualizes humans as integral components of the ecological system and attributes intrinsic value to nature, independent of its instrumental utility for human purposes. The foundational principle of the eco-centric model is the maintenance of ecological balance. It advocates harmonious coexistence between humans and nature through the recognition of ecological limits, the conservation of biodiversity, and the sustainable utilization of natural resources(Borland et al., 2014, p. 296). Development within this framework is guided by the concept of carrying capacity, ensuring that socio-economic activities remain within the regenerative and absorptive capacities of natural ecosystems. Within the eco-centric framework, environmental sustainability emphasizes the protection and preservation of critical ecological assets, including forests, rivers, wildlife, soil, and climate systems. The model promotes the adoption of renewable energy sources, conservation-oriented resource management practices, effective pollution control mechanisms, and strategies aimed at enhancing climate resilience. By prioritizing long-term ecological integrity over short-term economic gains, the eco-centric approach seeks to mitigate environmental degradation and prevent ecological crises. Furthermore, the eco-centric model provides a strong foundation for inclusive development. It recognizes that environmental degradation disproportionately affects marginalized and vulnerable communities, such as indigenous populations, small and marginal farmers, fisherfolk, and rural poor. By conserving ecosystems and natural resources, the model protects traditional livelihoods and ensures equitable access to land, water, forests, and other common resources. Community participation in natural resource management is therefore a central component, contributing to more democratic and socially just development processes.

In the Indian context, eco-centric values are deeply embedded in traditional knowledge systems, cultural practices, religious philosophies, and constitutional provisions. Indigenous practices such as sacred groves, traditional water-harvesting systems, and sustainable agricultural methods exemplify eco-centric principles. People's environmental movements, including the Chipko, Bishnoi, and Appiko movements, further reflect collective efforts to safeguard nature. Additionally, Articles 48A and 51A(g) of the Indian Constitution reinforce the eco-centric vision by mandating environmental protection as both a state obligation and a fundamental duty of citizens(Mukherjee et al., 2021, p. 42). Despite its normative strengths, the eco-centric model faces significant challenges arising from rapid industrialization, urban expansion, and consumer-driven development patterns. Nevertheless, it offers a comprehensive, ethical, and sustainable framework for reconciling environmental conservation with social equity. The eco-centric model advances a balanced and reciprocal relationship between human societies and natural ecosystems, ensuring environmental sustainability while promoting inclusive and equitable development. It remains a critical framework for addressing contemporary global challenges such as climate change, biodiversity loss, and widening social inequalities in the twenty-first century.

Religious Model

The religious model of environmental sustainability and inclusive development is rooted in ethical, moral, and spiritual principles derived from diverse religious traditions. This model underscores the sacredness of nature, perceiving the natural environment not merely as a resource for human exploitation but as a divine or sacred creation that warrants

respect, protection, and care. In contrast to narrowly economic or technocratic approaches to development, the religious model integrates moral responsibility, compassion, and collective well-being into development practices. A fundamental principle of the religious model is stewardship, which conceptualizes human beings as caretakers or trustees of the Earth rather than absolute owners. Most major religious traditions advocate values such as restraint, moderation, non-violence, and harmony with nature. For example, Hinduism venerates rivers, mountains, trees, and animals as sacred entities; Buddhism emphasizes interdependence and the ethic of non-harm (ahimsa); Islam promotes balance (mizan) and the responsible use of natural resources; Christianity stresses stewardship of God's creation; and Jainism upholds rigorous non-violence toward all living beings(Zagonari, 2021, p. 2). Collectively, these ethical teachings encourage sustainable consumption patterns and respect for ecological limits. Environmental sustainability within the religious framework is pursued through value-based conservation practices. Institutions such as sacred groves, protected water bodies, ritual restrictions on resource extraction, and cultural taboos against harming particular species have historically contributed to biodiversity conservation. By embedding ecological ethics within daily social and cultural practices, religious traditions facilitate long-term environmental protection beyond formal regulatory mechanisms. The religious model also advances inclusive development by foregrounding principles of social justice, equity, and compassion for marginalized populations. Religious teachings frequently emphasize care for the poor, protection of vulnerable groups, and the equitable distribution of resources. Community-based religious institutions often play a crucial role in mobilizing collective action for environmental conservation, disaster response, and sustainable livelihood initiatives, thereby fostering social cohesion and participatory development.

In the Indian context, the religious model has significantly shaped environmental consciousness. Practices such as reverence for rivers like the Ganga, protection of sacred groves, and religious festivals linked to agricultural cycles reflect the integration of ecological concerns with spiritual life. Movements such as the Bishnoi movement exemplify how religious beliefs can motivate strong commitments to environmental conservation and social responsibility. Nevertheless, the religious model faces certain challenges, including environmentally harmful ritual practices and the potential for social exclusion when religious norms are rigidly interpreted. Despite these limitations, when harmonized with scientific knowledge and inclusive social values, the religious model provides a robust ethical foundation for sustainable and inclusive development. In conclusion, the religious model makes a significant contribution to environmental sustainability and inclusive development by fostering ecological responsibility, moral restraint, and social solidarity. As such, it remains a valuable complementary framework for addressing contemporary environmental and socio-economic challenges in the modern world.

Indian Traditional Knowledge Model

The Indian Traditional Knowledge (ITK) model of environmental sustainability and inclusive development is rooted in indigenous wisdom, culturally embedded practices, and community-oriented systems that have evolved over centuries through sustained interaction with the natural environment. This model emphasizes harmonious coexistence between humans and nature, acknowledges ecological limits, and promotes the sustainable utilization of natural resources. In contrast to modern industrial development paradigms that

prioritize economic growth, the ITK model integrates ecological balance, social equity, and cultural continuity(Kumar et al., 2024). A defining characteristic of the Indian traditional knowledge model is its eco-centric worldview, which conceptualizes nature as a living, interconnected, and interdependent system. Traditional practices such as the protection of sacred groves (Devrai and Orans), reverence for rivers, and conservation of flora and fauna embody a profound ecological ethic. These practices contributed significantly to biodiversity conservation and ecosystem resilience well before the formal development of modern environmental science. Environmental sustainability within the ITK framework is achieved through locally adapted and resource-efficient practices. Indigenous water management systems, including johads, baolis, tankas, ahars, and kuhls, facilitated water conservation and ensured equitable distribution. Traditional agricultural practices such as mixed cropping, crop rotation, organic manuring, and indigenous seed preservation maintained soil fertility, minimized dependence on external inputs, and enhanced food security. Similarly, customary forest management practices encouraged regulated resource use, thereby preventing overexploitation. The Indian traditional knowledge model also strongly advances inclusive development. It is inherently community-based and participatory, promoting collective decision-making and shared access to natural resources. Indigenous communities, farmers, women, and other marginalized groups played central roles in managing land, water, and forest resources. Traditional institutions, including village councils and customary legal systems, contributed to social cohesion, livelihood security, and intergenerational equity.

In the Indian context, the continued relevance of traditional knowledge is evident in environmental movements such as the Chipko and Bishnoi movements, where local communities drew upon indigenous ecological wisdom to protect forests and wildlife. Contemporary initiatives, including community-led watershed development and organic farming, similarly derive significant insights from traditional knowledge systems. Nevertheless, the traditional knowledge model faces challenges arising from modernization, urbanization, and the erosion of indigenous practices. The marginalization of local knowledge and the dominance of market-driven development have weakened these sustainable systems. Despite these challenges, the integration of traditional knowledge with modern scientific approaches offers a holistic, adaptive, and resilient pathway toward sustainable and inclusive development. In conclusion, the Indian traditional knowledge model provides a time-tested and context-specific framework for achieving environmental sustainability and inclusive development. By combining ecological wisdom, community participation, and cultural values, it offers critical insights for addressing contemporary environmental and socio-economic challenges in the twenty-first century.

Indian Modern Model

The Indian modern model of environmental sustainability and inclusive development represents a contemporary development paradigm that seeks to reconcile economic growth, environmental protection, and social equity within the context of a developing economy. This model integrates modern scientific knowledge, technological innovation, policy interventions, and institutional mechanisms to address environmental challenges while simultaneously promoting inclusive and equitable development outcomes. A defining feature of the modern model is its grounding in the principles of sustainable development, which emphasize the fulfillment of present developmental needs without undermining the

capacity of future generations to meet their own requirements. The model acknowledges that rapid industrialization, urban expansion, and population growth have exerted significant pressures on natural resources, thereby necessitating environmentally responsible growth strategies (Bretschger, 2017). Consequently, environmental sustainability is pursued through regulatory frameworks, technological advancement, and policy-driven interventions. Within this framework, environmental sustainability focuses on climate change mitigation, the promotion of renewable energy, pollution control, and improved resource efficiency. Policy initiatives such as the National Action Plan on Climate Change (NAPCC), the expansion of solar and wind energy, the Swachh Bharat Mission, and regulatory measures for waste management, water conservation, and biodiversity protection exemplify this approach. The adoption of clean technologies, the implementation of environmental impact assessments, and the strengthening of green governance mechanisms underscore the scientific and institutional orientation of the modern model. The Indian modern model also places significant emphasis on inclusive development, ensuring that the benefits of economic progress are equitably distributed across all sections of society, particularly among marginalized and vulnerable groups. Social inclusion is advanced through welfare-oriented development programs, employment-generation initiatives, improved access to basic services, and participatory governance mechanisms. Environmental policies increasingly incorporate concerns related to displacement, livelihood insecurity, and environmental justice, recognizing that environmental degradation disproportionately affects disadvantaged populations.

In the Indian context, the modern model seeks to integrate economic growth with environmental sustainability by combining structural economic reforms with environmental safeguards. Initiatives promoting sustainable agriculture, green employment, urban sustainability, and rural development aim to generate livelihoods while minimizing ecological stress. Public participation, decentralization, and community engagement are increasingly acknowledged as critical components of effective environmental governance. Despite its strengths, the Indian modern model faces significant challenges, including gaps in policy implementation, tensions between development and conservation priorities, and unequal access to environmental benefits. Rapid infrastructure development and market-driven growth often place additional stress on ecological systems and exacerbate social inequalities. In conclusion, the Indian modern model of environmental sustainability and inclusive development offers a pragmatic, adaptive, and institutionally grounded framework for reconciling economic growth with ecological responsibility and social equity. Although challenges persist, strengthening governance capacities, fostering technological innovation, and enhancing participatory approaches can improve the model's effectiveness in addressing contemporary environmental and developmental challenges in the twenty-first century.

Conclusion

India's approach to environmental sustainability and inclusive development is inherently multidimensional and integrated, striving to strike a balance between social, economic, and environmental dimensions. This approach is based on a comprehensive framework of policies, programs, and institutional mechanisms that attempt to address the country's diverse developmental challenges, such as poverty, inequality, pollution, and climate change, simultaneously. While India has made significant progress in the field of sustainable development, balancing development and environmental protection remains a complex and

ongoing challenge. The key question facing the country's policymakers is how to ensure the conservation of environmental resources while maintaining the pace of economic growth, and simultaneously ensuring that the benefits of development reach all segments of society equitably. India's success in achieving sustainable and inclusive development will depend on the extent to which it integrates environmental considerations and sustainability principles into all levels of development planning, industrial policies, and social programs. Continuous innovation in green technologies, regionally balanced development strategies, and robust social safety nets will play a crucial role in this regard. Furthermore, it is essential that India's development model remains adaptable, resilient, and responsive to evolving global and domestic challenges, such as climate change, energy security, and urbanization. By doing so, India will not only succeed in achieving its national goals but will also be able to play a leading role globally in the areas of environmental protection and inclusive economic development.

Reference

1. Agarwal, A., & Narain, S. (1997). Dying wisdom: Rise, fall and potential of India's traditional water harvesting systems. Centre for Science and Environment.
2. Aslam, A. (2023). Targeting the new sustainable inclusive green growth.
3. Borland, H., Ambrosini, V., Lindgreen, A., & Vanhamme, J. (2014). Building Theory at the Intersection of Ecological Sustainability and Strategic Management. *Journal of Business Ethics*, *135*(2), 293–307. https://doi.org/10.1007/s10551-014-2471-6
4. Bretschger, L. (2017). Is the Environment Compatible with Growth? Adopting an Integrated Framework for Sustainability. *Annual Review of Resource Economics*, *9*(1), 185–207. https://doi.org/10.1146/annurev-resource-100516-053332
5. Callicott, J. B., & Mumford, K. G. (1997). Ecological Sustainability as a Conservation Concept. *Conservation Biology*, *11*(1), 32–40. https://doi.org/10.1046/j.1523-1739.1997.95468.x
6. Drupp, M. A., Kornek, U., Meya, J. N., & Sager, L. (2025). The Economics of Inequality and the Environment. *Journal of Economic Literature*, *63*(3), 840–874. https://doi.org/10.1257/jel.20241696
7. Economic Times. (2025, January 22). India's development needs to be inclusive, ecologically sustainable.
8. Fanari, E. (2022). Struggles for just conservation: an analysis of India's biodiversity conservation conflicts. *Journal of Political Ecology*, *28*(1). https://doi.org/10.2458/jpe.5214
9. Gadgil, M., & Guha, R. (1995). Ecology and equity: The use and abuse of nature in contemporary India. Penguin Books.
10. Gopalakrishnan, S., & Immanuel, A. (2017). Progress of health care in rural India: a critical review of National Rural Health Mission. *International Journal of Community Medicine and Public Health*, *5*(1), 4–4. https://doi.org/10.18203/2394-6040.ijcmph20175758
11. Guha, R. (2000). Environmentalism: A global history. Oxford University Press.
12. Gupta, J., Pouw, N., & Ros-Tonen, M. (2015). Towards an Elaborated Theory of Inclusive Development. *European Journal of Development Research*, *27*(4), 541–559. https://doi.org/10.1057/ejdr.2015.30

13. Gupta, S. (2025). Corporate social responsibility and sustainable development: An inclusive approach. Springer.

14. Iyer, R. (2018). Religion, ethics, and environmental sustainability in India. Oxford University Press.

15. Kothari, A., Demaria, F., & Acosta, A. (2014). Buen vivir, degrowth and ecological swaraj: Alternatives to sustainable development. Development

16. Kumar, G. A., GS, S., Teja, K. S. S., Dasari, S., AP, H., P, A. H., Ramya, R., & Parida, A. K. (2024). Bridging past and present: Indigenous technical knowledge in contemporary pest management. *International Journal of Advanced Biochemistry Research*, *8*, 1048–1056. https://doi.org/10.33545/26174693.2024.v8.i8sn.1994

17. Mahadevia, D. (2002). Sustainable urban development in India. People Building Better Cities.

18. Mandal, S. (2026). Indian Knowledge Systems and Sustainable Human Development: A Value-Based Approach. *Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research)*. https://doi.org/10.5281/zenodo.18919875

19. Ministry of Environment, Forest and Climate Change. (2008). National action plan on climate change. Government of India.

20. Mishra, J., & Verma, D. A. (2024). Balancing Growth and Sustainability: Environmental Diplomacy as the Key to India\'s Climate Future. *International Journal for Research in Applied Science and Engineering Technology*, *12*(3), 1276–1284. https://doi.org/10.22214/ijraset.2024.59049

21. Mohil, M. (2025). Indian Knowledge System as Catalyst for Sustainable Development Goals: An Analysis of High-Performing States. *INTERNATIONAL JOURNAL OF INNOVATIONS & RESEARCH ANALYSIS*, *5*, 236–244. https://doi.org/10.62823/ijira/05.04(i).8395

22. Mukherjee, R., Mukherjee, P., Chakrabarti, S., Banerjee, Roy, N., Roy, Debnath, S., Das, Das, De, T., Dutta, K., Sahu, A., Sen, S., Mishra, C., Sanyal, P., Ray, R., Chakraborty, S., Shahin, I., Nandi, S., … Menth, A. (2021). Environmental Management in India. *International Journal of Chemical and Environmental Sciences*, *2*(3). https://doi.org/10.15864/ijcaes.2303

23. Narain, S., & Agarwal, A. (2000). Redressing Ecological Poverty Through Participatory Democracy: Case Studies from India. In *RePEc: Research Papers in Economics*. Federal Reserve Bank of St. Louis. https://econpapers.repec.org/paper/umaperiwp/wp36.htm

24. National Institution for Transforming India (NITI Aayog). (2023). Bharatiya model of inclusive development. Government of India.

25. Press Information Bureau. (2025, September 2). India's development initiatives.

26. Sen, A. (1999). Development as freedom. Oxford University Press.

27. Shiva, V. (1988). Staying alive: Women, ecology and development. Zed Books.

28. Susmita, S., & Kavita, C. (2025). NATIONAL CONSERVATION INITIATIVES: PRESERVING RESOURCES FOR FUTURE GENERATIONS. In *Zenodo (CERN European Organization for Nuclear Research)*. European Organization for Nuclear Research. https://doi.org/10.5281/zenodo.17845443

29. United Nations Environment Programme. (2011). Towards a green economy: Pathways to sustainable development and poverty eradication. UNEP.

30. United Nations Sustainable Development Knowledge Platform. (n.d.). India's sustainable development goals.

31. Vellala, P. S. (2019). A theoretical model for inclusive economic growth in India.

32. World Commission on Environment and Development. (1987). Our common future. Oxford University Press.

33. Zagonari, F. (2021). Religious and secular ethics offer complementary strategies to achieve environmental sustainability. *Humanities and Social Sciences Communications*, *8*(1). https://doi.org/10.1057/s41599-021-00802-0

Transcorporéité et éco-phénoménologie dans *À l'état sauvage* de Robert Lalonde

Chandan Vishwas & Rohan Kumar Jha

Resumé

L'état sauvage est un roman écrit par Robert Lalonde. Le roman décrit les nombreuses visites de l'auteur et ses rencontres avec différentes personnes, le tout se déroulant au sein d'un paysage naturel constamment présent et qui joue un rôle central dans le façonnement du récit. Cette étude explore l'évolution significative de l'écriture contemporaine de la nature au Québec à travers le roman, qui déplace le point focal littéraire de l'observation traditionnelle du paysage vers une immersion sensorielle intense. En situant le roman dans les cadres de l'écocritique corporelle et de l'éco-phénoménologie, la recherche remet en question « l'altérité » historique de la nature, omniprésente dans la pensée occidentale. À travers le prisme de la transcorporéité, l'argument principal de cette étude est que la nature agit comme une force transformatrice façonnant le deuil humain, la guérison et la mortalité. Cette perspective soutient que la substance corporelle de l'humain est ultimement indissociable de « l'environnement ». En utilisant une méthodologie d'analyse textuelle fine, l'étude examine comment des personnages comme Julot et Hervé parviennent à une ré-embodiment par le toucher, l'odorat, leur relation avec la batture intertidale et le travail physique. L'analyse montre que les paysages sont porteurs d'histoires, où les mémoires de la région sont profondément liées à la fois à la terre et au corps humain. En intégrant l'écocritique matérielle, la recherche illustre comment le roman fonctionne comme un nœud générateur où le territoire et le corps convergent à travers un contact viscéral. En fin de compte, l'étude cherche à combler le fossé entre l'immanence textuelle et la réalité physique, allant au-delà du tournant linguistique vers un paradigme matérialiste qui reconnaît la nature comme une force active et agissante. Cette approche met en lumière les possibilités éthiques qui émergent de la zone de contact matériel entre la corporéité humaine et le monde plus qu'humain.

Introduction

À l'état sauvage de Robert Lalonde montre une évolution significative de la littérature québécoise contemporaine consacrée à la nature. Elle déplace la perspective de la lecture écologique de l'observation traditionnelle du paysage vers une expérience sensorielle intense. Dans le récit, l'auteur parcourt divers lieux de la région du Témiscamingue et y rencontre différents personnages. Cette étude analyse le roman sous l'angle de l'écocritique corporelle et de l'éco-phénoménologie. Alors que l'écocritique corporelle analyse la manière dont la littérature reflète notre lien physique et corporel à la nature, l'éco-phénoménologie explore, sur le plan philosophique, notre expérience consciente, directe et vécue du monde naturel. L'étude récuse « l'altérité » historique de la nature qui a longtemps dominé l'imaginaire occidental. L'étude reconnaît que les êtres humains sont des créatures bioculturelles qui se construisent en interaction avec un environnement qu'ils ne peuvent s'empêcher d'habiter (Alaimo, 2010).

Cette interaction avec l'environnement ou la nature est fondamentalement un processus matériel au sein duquel le rôle et l'existence de l'humain se trouvent décentrés par la capacité de la nature à agir par elle-même. L'argument principal de cette recherche est que Lalonde présente la nature comme une force transformatrice. Cette force façonne activement le cours de la vie humaine en influençant la douleur, la guérison, la vulnérabilité et la mortalité des humains. Cette vision de la nature est basée sur le concept de transcorporéité de Stacy Alaimo, un état dans lequel la substance corporelle de l'humain est indissociable de l'environnement (Williams, 2021). Le roman illustre comment les frontières entre le soi intérieur et le monde extérieur sont constamment franchies par des agents naturels tels que la boue, le vent salé et les forces élémentaires. Par conséquent, les entités humaines et non humaines ne sont rien d'autre que des coagulations temporaires dans des flux intenses et continus d'énergie et de matières (Iovino, 2014).

Cette étude soutient que le concept d'« immanence » chez Jarosz n'est pas seulement une question de rejet des mondes spirituels et à une vie en contact direct avec la nature ; il a aussi une dimension physique et corporelle. C'est un mélange de matière et de sens, où le corps humain porte et reflète les récits du territoire. Dans cette perspective, les paysages d' À l'état sauvage peuvent être perçus comme une « matière chargée d'histoires », où les mémoires et les significations de la région sont physiquement présentes dans l'environnement lui-même. La justification de cette étude est de dépasser le tournant linguistique pour s'orienter vers le paradigme matérialiste qui reconnaît l'interaction entre l'être humain et son environnement, en mettant en lumière le rôle fondamental d'une « contact matériel » entre la corporéité humaine et la nature. À travers l'étude de personnages tels que Julot et Hervé , et en examinant leur ouverture sensorielle aux estrans et au travail physique dans des conditions climatiques rigoureuses, cette recherche vise à déterminer comment ce réveil sensoriel favorise une réincorporation des personnages.

Revue de literature

Les chercheurs décrivent souvent Robert Lalonde comme un «sang-mêlé». Toutefois, bien que son œuvre soit populaire et très appréciée, il n'a pas été beaucoup étudié par les chercheurs universitaires. Immanence et transtextualité dans l'œuvre romanesque de Robert Lalonde de Krzysztof Jarosz constitue une étude académique importante sur l'œuvre de Robert Lalonde. Jarosz met en évidence une tension cyclique entre le monde sensible et la littérature qui l'entoure : ils ne cessent de se perturber et de se façonner mutuellement dans une boucle continue. Jarosz avance que l'immanence s'entend ici, avant tout, comme la conviction qu'il n'existe pas de mondes spirituels, et que la vie doit être pleinement vécue ici et maintenant, dans un contact direct avec la nature (Jarosz, 2011).

Ce cadre suggère que les personnages de Lalonde rejettent les « écrans » religieux ou politiques au profit d'une connexion immédiate et « Non-verbale » avec leur environnement. Bien que l'étude de Jarosz sur l'œuvre de Lalonde mette en lumière l'interconnexion entre l'humain et le non-humain, elle accorde moins d'attention aux lieux réels et aux réalités physiques, tels que la rivière Témiscamingue et les résidus de Murdochville. La perspective écocritique universelle fournit les outils nécessaires pour combler la lacune entre « l'immanence textuelle et la réalité physique ». Cheryll Glotfelty et Harold Fromm (1996) définissent l›écocritique comme une étude des « interconnexions entre nature et

culture », affirmant qu'elle adopte une approche centrée sur la Terre dans le domaine des études littéraires.

Greg Garrard (2004) observe que ce paradigme ne se contente pas d'analyser les représentations textuelles de la nature, mais explore fondamentalement la manière dont la dynamique entre l'humain et l'environnement est imaginée et construite à travers tous les domaines de la production culturelle, reliant ainsi le discours abstrait à la réalité matérielle. L'éco-phénoménologie rapproche le texte et le monde en situant l'expérience et la perception humaines au sein de paysages spécifiques. Elle s'oppose à «l' absence de lieu » théorique qui isole le sujet humain. Ce cadre postule que les êtres humains sont intimement liés au domaine sauvage du monde réel, dont ils sont la chair de la chair (Garrard, 2004).

Lawrence Buell introduit la notion de « double responsabilité », qui exige de tout écrivain ou critique qu'il concilie deux éléments simultanément : l'art du langage (le discours) et la réalité physique et tangible de la nature (le monde des objets). Ce concept s'accorde parfaitement avec le style d'écriture brut et sensoriel de Robert Lalonde. La prose de Lalonde illustre cette double responsabilité à travers ses descriptions de la nature sauvage canadienne ; il y rejette toute idéalisation abstraite pour ancrer le lecteur dans les réalités brutes et tactiles de la décomposition, des conditions météorologiques et de l'effort physique. Lawrence Buell écrit par ailleurs que la crise environnementale implique une crise de l'imagination, dont la résolution dépend de la découverte de meilleures manières de concevoir la nature et la relation que l'humanité entretient avec elle.

Joseph Wood Krutch et Barry Lopez observent que la littérature de nature traditionnelle met l'accent sur l'observation de « l'altérité » du monde naturel. Dans l'œuvre de Robert Lalonde, et plus particulièrement dans À l'état sauvage, l'interaction avec l'environnement ne constitue pas un exercice intellectuel passif, mais un partenariat actif, physique et sensoriel. Il s'agit d'une « danse énactive » qui s'inscrit dans la lignée des traditions sensorielles de Thoreau ou d'Annie Dillard (Iovino & Oppermann, 2014). En réduisant la nature à un simple « toile de fond symbolique » ou à un « théâtre idéologique », les études actuelles sur Lalonde pâtissent d'une approche linguistique qui dématérialise les réalités environnementales, négligeant ainsi la manière dont la matérialité brute et changeante de la terre façonne activement le sujet humain. S'appuyant sur l'écocritique corporelle et le concept de « transcorporéité » de Stacy Alaimo, cet article envisage les corps humains et non humains comme des coagulations interconnectées au sein de flux matériels continus. En intégrant l'« écocritique matérielle » d'Iovino, le roman devient un nœud génératif où territoire et corps co-émergent ensemble à travers un contact matériel et viscéral.

Méthodologie

Cette étude adopte un double cadre d'écocritique corporelle et d'éco-phénoménologie. L'écocritique incarnée dépasse l'analyse textuelle traditionnelle pour évaluer la manière dont les chercheurs eux-mêmes participent à des relations physiques et interconnectées avec l'environnement qui les entoure (Williams, 2021). Cette approche rejette l'illusion de l'observateur détaché et reconnaît le critique comme une partie prenante et un contributeur important du discours. Par ailleurs, l'éco-phénoménologie se concentre sur la perception humaine au sein de paysages spécifiques et interprète le monde comme un « tissu d'expériences étroitement entrelacées ». Ensemble, ces théories rapprochent le soi intérieur

et le monde extérieur. Le fondement de ce cadre est le concept de transcorporéité de Stacy Alaimo. Il envisage la corporéité humaine comme un état dans lequel l'humain est toujours imbriqué dans le monde non humain (Alaimo, 2010).

Ce concept met en évidence le fait que les humains ne sont pas séparés de l'environnement, mais y sont étroitement liés. Dans le prolongement de cette idée, l'écocritique matérielle de Serenella Iovino suggère que la matière elle-même possède une agentivité narrative et un pouvoir narratif. Selon cette perspective, les corps et les paysages constituent une « matière porteuse d'histoires » ; ils confèrent du sens tant au récit qu'à la vie des personnages. Ici, les sens sont matériellement inscrits (Iovino, 2014). Cette agentivité narrative est rendue possible par la « porosité » décrite par Nancy Tuana. Elle la qualifie de « porosité visqueuse », désignant ainsi la condition fondamentale selon laquelle des membranes telles que la peau et la chair médiatisent les interactions entre le corps et le monde (Alaimo, 2010).

Par ailleurs, cette étude intègre les « écologies de l'incarnation », définies par Raffaele Rufo et Doerte Weig. Ils les décrivent comme « Un espace génératif à la fois éprouvé par le corps et conceptualisé par l'esprit .»

Ils soutiennent qu' une écologie de l'incarnation est ressentie, mais aussi pensée (Rufo & Weig, 2022). Par ailleurs, cette étude intègre les « écologies de l'incarnation » (ou ecologies of embodiment) telles que définies par Raffaele Rufo et Doerte Weig. Ces derniers les décrivent comme un « espace génératif ressenti corporellement et pensé cognitivement ». Ils soutiennent qu'« une écologie de l'incarnation est ressentie, mais aussi pensée ; elle possède une dimension de ressenti tout autant qu'une dimension de pensée ». Ainsi, nous éprouvons le froid par le biais de notre corps physique (frissons), mais nous le traitons également par l'esprit (en le reconnaissant et en y réfléchissant). En somme, une véritable conscience écologique exige que nous fusionnions nos sensations corporelles et nos réflexions intellectuelles, plutôt que de les maintenir séparées. Les approches corporelles fondées sur la pratique renforcent ce point de vue en affirmant que les théories sont des reconfigurations du monde bien vivantes (Williams, 2021). Cette méthodologie reconnaît que « nous savons parce que nous appartenons au monde » et que, par conséquent, notre analyse doit être « solidement ancrée dans le sol ».

Cette étude se fonde sur une analyse textuelle approfondie pour examiner la représentation de l'interaction physique brute des personnages avec leur environnement dans À l'état sauvage En adoptant l'approche de Lawrence Buell, nous recherchons les traces environnementales présentes dans le texte. Nous concentrant sur les descriptions du toucher, de l'odorat et du corps, pour étudier la manière dont les mots et la réalité physique sont liés.

Le style intense de Lalonde délaisse les idées abstraites d'environnement et met l'accent sur une connexion directe avec la nature. Puisque ses personnages se découvrent à travers une immersion sensorielle profonde, nous devons adopter un cadre qui reconnaît la nature comme une force active pour saisir pleinement la portée environnementale de l'œuvre.

Analyse

Éveil sensoriel et parenté corporelle

Dans le roman, Lalonde établit la batture intertidale comme un espace principal de la « porosité visqueuse ». Les frontières entre les entités humaines et non humaines (la nature)

se dissolvent dans la scène dépeinte par Lalonde. Julot représente une pureté sensorielle qui facilite l'émergence du narrateur hors du « scaphandre » du deuil vers un état de « transcorporéité ». Cette transcorporéité fonctionne comme un médium par lequel l'auteur essaie de faire face à son chagrin et de le surmonter. Julot est un personnage du roman qui est physiquement fusionné avec le paysage. On le remarque lorsque l'auteur le découvre avec un « bras fluet, ganté de vase jusqu'au coude" », s'opère alors une incarnation littérale de l'interpénétration entre le corps humain et la terre.

> Il a allongé un bras fluet, ganté de vase jusqu'au coude, en direction du large. Puis, me tournant le dos, il a gagné le grand rocher camus sur lequel son fourniment de chercheur de trésors était entassé. Sans même me regarder, il s'est mis à enfiler les mots à toute allure, sans reprendre son souffle, contant à la va-comme-je-te-pousse les bons coups et les malchances de son expédition (Lalonde, 2015, p. 14).

L'expérience que l'auteur a de la nature ne se limite pas à l'observation, elle devient une danse active et bienfaisante entre le corps et la nature. Lorsque Julot invite l'auteur à se joindre à lui pour chasser des créatures dans la boue, avec son « fourniment de chercheur de trésors » les sens de l'auteur se réveillent peu à peu grâce aux odeurs et aux textures qui entourent le vieux hangar. « Les canards de bois et les cuillères [qui] brillent" » rappellent des réminiscences.

Les « canards en bois » et les « cuillères [qui] brillent » rappellent des souvenirs. À travers ces jeux partagés dans la boue et le vent salin, un lien privilégié s'est tissé entre l'adulte et l'enfant, ainsi qu'entre l'humain et le monde naturel.

> Je plongeais la puise, creusais dans la vase chaude, aveugle et sourd à tout ce qui n'était pas Julot, ne remuait pas comme lui, ne nommait pas le monde comme lui, à tout ce qui n'était pas nous deux, occupés à débusquer la moule bleue enveloppée d'une feuille de laitue de mer, l'éventail « à dix-huit côtes saillantes » du pétoncle englué dans une motte de sable noir lourde et épaisse comme du goudron, levant la tête pour aviser tantôt le cormoran séchant ses grandes ailes effilées sur un ponton fiché dans la vase, tantôt le grand héron ouvrant le bec avant de s'envoler paresseusement dans le ciel violet, le puffin « de passage », qui ne se pose jamais, « migrateur perpétuel, del'Atlantique au Pacifique », fendant le vent, virant brusquement « comme l'avion de chasse », la bernache somnolant sur un étoc à fleur d'eau, la tête couchée sur son aile. (Lalonde, 2015, p. 16)

Cela montre qu'une connexion corporelle à la nature est quelque chose que l'on ressent dans son corps tout en le comprenant par l'esprit.

Travail physique, vulnérabilité et enchevêtrement matériel

Le roman présente la corporéité à l'âge adulte sous l'angle de l'effort physique et de l' « agentivité matérielle ». Chez Lalonde , le travail apparaît comme une « zone de contact » entre le monde extérieur et soi-même. Dans le récit, le paysage ne constitue pas un simple décor passif, mais une force puissante qui influence la vie du personnage. L'auteur aide Hervé dans la neige, et leur effort acharné se transforme en une lutte où leurs corps et le paysage exercent une pression constante l'un sur l'autre et se modifient mutuellement. La vulnérabilité physique d'Hervé est inscrite dans sa chair ; sa blessure, décrite comme « une bonne enflure, d'une vilaine couleur aubergine », reflète le « bleu ecchymose » du ciel, suggérant une vulnérabilité partagée entre la nature et le corps humain.

> Les autres se tournent vers moi, l'air éberlué, et pour cause : ils ne savent pas qui je suis. Le ciel est du même bleu ecchymose que le jour où il m'avait emmené marcher la terre avec lui (Lalonde, 2015, p. 21)

> J'ai allongé un bras, qu'il a repoussé comme on écarte la bestiole qui nous tourne autour. Je me suis agenouillé dans la neige, l'ai tant bien que mal aidé à se déchausser. Pas de sang, mais une bonne enflure, d'une vilaine couleur aubergine, sur le cou-de pied. J'ai levé la tête : il grimaçait un sourire à faire peur (Lalonde, 2015, p. 25).

En appliquant le cadre théorique de Rufo et Weig, le « travail » représente une « écologie de l'incarnation » où les « tensions de l'existence physique quotidienne » se transforment en un « corps-à-corps avec les agents non humains ». La lutte d'Hervé contre des forces naturelles telles que la transpiration, l'essoufflement, le froid mordant et les chutes de neige extrêmes révèle que les corps sont seulement des coagulations temporaires dans les mouvements de l'énergie et de la matière. La vulnérabilité devient un lieu de « La joie sylvestre », car les limites physiques du corps sont mises à l'épreuve par « l'action matérielle » d'un paysage. Ainsi, le travail n'est pas une conquête de la nature, mais un « devenir-avec » collaboratif qui reconnaît notre dépendance à l'égard du sol.

Mémoire, réflexion et confrontation corporelle

Dans le roman, Lalonde explore la façon dont les paysages servent de réservoir extérieur de souvenirs, en dehors du corps individuel. Le voyage du narrateur dans la région d'Amos et sa rencontre avec Gilles et Marielle mettent en lumière la confrontation du corps avec « La matière narrative » inscrite dans la terre elle-même. La mine de Cobalt, décrite comme un « tombeau à ciel ouvert », agit tel un palimpseste matériel où le passé tragique de Gilles et Pierrot est profondément ancré dans le « granit de l'inévitable ». Cette confrontation est une forme « d'éco-phénoménologie », où le narrateur réalise que tout ce qu'il y a à apprendre sur le réel et l'irréel réside dans l'extériorité de notre vie intérieure (Buell, 1995)

Marielle déclare que « écrire, c'est faire se lever nos morts de leurs tombes et les traîner avec nous en pleine lumière.» Elle y articule une narrativité matérialiste où le corps de l'écrivaine et les corps des morts sont reliés par les « relationalités vivantes » du paysage. L'introspection du narrateur constitue une manière complète d'appréhender et de comprendre l'environnement qui l'entoure, et elle démontre que la mémoire est un processus tout autant biologique que culturel.

> Aux abords de la petite ville de Cobalt, Gilles s'est renfrogné, les mains agrippées au volant comme celles de l'archer à son arc [...]. La Silver Trail, les veines d'argent larges comme des trottoirs, le boom de la mine il y avait plus de cent ans [...], la mort lente du gisement, les collines de dépôts et de sédiments à ciel ouvert, le bouclier précambrien qui, au fil des ans, avait repris son invincible suprématie. Une galerie effondrée, un tombeau à ciel ouvert, encerclé de ronces et d'herbe à dinde. Deux poutres gisant en croix, tout au fond. Je t'emmène là où est mort l'amour de ma vie et où je veux crever à mon tour. [...] Marielle a éclaté de rire [...]. Puis elle s'est levée, arcboutée à la table elle a étiré le bras, attrapé mon livre ouvert entre la théière et le pot de confitures. Prenant un facétieux air solennel, elle a lu : Écrire, c'est faire se lever nos morts de leurs tombes et les traîner avec nous en pleine lumière (Lalonde, 2015, pp. 68–71).

« L'état sauvage » et résistance corporelle

En conclusion, cette analyse conceptualise le motif de « l'état sauvage » comme une forme de résistance corporelle à l'aliénation moderne. Le personnage de Jim Norris incarne une corporéité sauvage qui rejette les abstractions de la vie civilisée. Cette dynamique s'illustre dans le passage suivant :

> Il s'est tourné vers moi : la cicatrice sur sa joue rutilait comme une entaille toute fraîche. Il a tisonné les braises et ce fut comme s'il lançait une poignée d'étoiles, qui ont filé à l'envers dans le ciel bleu cobalt (Lalonde, 2015, p. 96).

Les chevaux, Brume et Storm, ne sont pas de simples animaux, mais des forces agissantes qui provoquent et accompagnent la chute littérale du narrateur , avant de devenir les témoins de sa renaissance. Le traumatisme de la blessure agit comme une « coupure agentielle », obligeant la narratrice à affronter enfin la présence puissante et envahissante de son propre corps, qu'elle décrit comme le « Titan qui s'est emparé de moi ». L'accident lui fait prendre conscience de la réalité physique brute de sa chair et de son sang, de cette immense force vitale que la vie civilisée moderne tente d'ignorer ou de refouler. L'affirmation de Jim selon laquelle « la vie est un combat » rejoint la définition que donne Jarosz de l'immanence : la conviction que la vie doit être vécue pleinement ici et maintenant, dans un contact direct avec la nature (Jarosz, 2011). Cet « état sauvage » est une manière de rejeter la nature déconnectée de la vie moderne. Il trouve son renouveau en acceptant à la fois la souffrance et le bonheur de l'existence humaine.

> La nouvelle terre, c'est ça la possibilité de faire de la joie avec mes deuils ! J'ai pas été bâti pour maigrir entre quatre murs, mais pour traverser des forêts pis des rivières, sans jamais revoir les mêmes. J'veux m'en aller dans ma curiosité, mon homme, pour le temps qu'y me reste (Lalonde, 2015, p. 28)

En adoptant une « conscience toxique » qui reconnaît les effets durables de l'histoire et du développement industriel, le corps établit une relation éthique avec le monde matériel. Dans cette perspective, l'« état sauvage » devient une forme de résistance corporelle . Cela démontre que les humains sont profondément liés à un monde en constante évolution. Il suggère que la manière la plus éthique de vivre consiste à prendre soin des autres et à les aimer, qu'il s'agisse des animaux, de la nature ou d'autres êtres humains.

Conclusion

À l'état sauvage de Robert Lalonde témoigne profondément de la nécessité de réintégrer la conscience humaine au monde matériel de la nature et de l'environnement. L'analyse démontre que la profondeur sensorielle du roman facilite un « dépassement de soi », où les personnages passent de l'isolement du deuil à un état de parenté transcorporelle avec le paysage québécois. Cette étude a montré qu'« une écologie de l'incarnation se ressent, mais se pense aussi ; elle possède une sensibilité et aussi, également, une pensée ». En réunissant les sensations et les réflexions intellectuelles, Lalonde rejette efficacement le dualisme cartésien qui sépare l'esprit du corps et la culture de la nature. L'immanence est comprise ici principalement comme un rejet des mondes spirituels, tandis que ce qui importe le plus, c'est que la vie soit pleinement vécue ici et maintenant, en contact direct avec la nature. Le motif de « l'état sauvage » émerge non pas comme un refuge romantique, mais comme

une forme de résistance corporelle contre l'aliénation moderne. En fin de compte, l'œuvre de Lalonde suggère que la manière la plus éthique d'habiter la terre est de pratiquer un « devenir-avec collaboratif » qui reconnaît notre destin partagé avec toutes les entités vivantes et non vivantes. En prenant soin de « l'autre », que ce soit à travers la boue de la batture ou la chair meurtrie d'un voisin, le sujet humain se redéfinit au sein d'un récit polyphonique du monde. Ainsi, le roman fournit une littératie essentielle pour un environnementalisme posthumain ancré dans le sol même.

Bibliograbhie

1. Alaimo, S. (2010). Bodily natures: Science, environment, and the material self. Indiana University Press.
2. Garrard, G. (2004). Ecocriticism. Routledge.
3. Glotfelty, C., & Fromm, H. (Eds.). (1996). The ecocriticism reader: Landmarks in literary ecology. University of Georgia Press.
4. Iovino, S. (2014). Bodies of Naples: Stories, matter, and the landscapes of porosity. In S. Iovino & S. Oppermann (Eds.), Material ecocriticism (pp. 97–113). Indiana University Press.
5. Iovino, S., & Oppermann, S. (Eds.). (2014). Material ecocriticism. Indiana University Press.
6. Jarosz, K. (2011). Immanence et transtextualité dans l'œuvre romanesque de Robert Lalonde. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
7. Lalonde, R. (2015). *À l'état sauvage*. Éditions du Boréal.Rufo, R., & Weig, D. (2022). Ecologies of embodiment: Co-editing with the more-than-human. Journal of Embodied Research, 5(2), Article 1. https://doi.org/10.16995/jer.10129
8. Williams, B. R. (2021). Embodied ecocriticism: Improvisational forms of practice-based ecocritique [Doctoral dissertation, University of California, Davis]. eScholarship. https://escholarship.org/uc/item/5m5509dh

Towards New Swaraj, Saharaj, and Sahadyaya of Science, Culture, And The World: Walking and Meditating With J.P.S. Uberoi and Jay Prakash Naryan

Ananta Kumar Giri & Randhir Kumar Gautam

"India as a cultural area will be nowhere, I think, in the world of knowledge, the sciences, and the arts if it does not first defy the European monopoly of the scientific method established in modern times. It is no solution to propose to wait until we should ourselves become Europeans."- (J.P.S. Uberoi (1984), The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist, p. 9).

Abstract

The article attempts to understand new paths for society, science, and culture through the ideas of J.P.S. Uberoi and Jayaprakash Narayan. Uberoi questioned the dominant ideas of modern science and culture and inspire us to consider how knowledge, society, and human life can be understood in a more humane and dialogical way. His ideas inspire us to recognize the limitations of our intellectual frameworks and find new paths. On the other hand, Jayaprakash Narayan gave a new direction to Indian democracy through the freedom movement and subsequent social reconstruction. He advanced the vision of Swaraj, community life, and Panchayati Raj, emphasizing active participation and social responsibility of the people. The article therefore attempts to understand the concept of New Swaraj, Saharaj, and Sahadhyay by bringing together the ideas of these two thinkers. The works of Uberoi and JP show that how new possibilities for society; culture, and knowledge can develop through a process of dialogue, cooperation, and shared learning.

Keywords: Swaraj, Saharaj, Sahadhyay, social change, democracy, community, knowledge and culture.

Introduction

Jay Prakash Narayan (11/10/1902 – 8/10/1979), a freedom fighter, socialist leader, and later Gandhian social reformer, shaped new Indian polity and society through praxiological intervention. He participated in freedom struggles and, after India's independence in the nation-building process through democratic and citizenship building. He thereafter shaped the legacies of social movements, social reconstruction, and social change in India. He designed the blueprint of Swaraj and of the communitarian society and Panchayati raj, which are based on the realization of Gandhi's Hind Swaraj on the one hand and the learning of Vinoba's Swaraj Shastra and Lohia's Sapt Kranti on the other hand.

J.P.S. Uberoi (5/9/1934 – 4/1/2024), a creative sociologist, anthropologist, philosopher, and transdisciplinary thinker of India and the world challenge us to rethink and transform dominant modernist discourses and organizations of science, culture, religion, civil society, state, and the world. Professor Uberoi is a creative, critical thinker, learner, and teacher

who touched many lives through his life, teaching, research, and dialogues. Some of his prominent works include: - Politics of the Kula Ring(1962); Men, Women and Property in Afghanistan(1971); "Science and Swaraj(1968)": Science and Culture(1978); The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist(1984); Religion, Civil Society, and the State: A Study of Sikhism(1996); The European Modernity: Truth, Science, and Method(2002); "Technology of Obsolescence(1989)"; "Marxism of Labor or Property?(2012)"

In this article, we seek to understand Uberoi's critique of modern positivist science and his plea for science and swaraj and Jaya Prakash Narayan's struggle for Swaraja, freedom and decmocracy together. Here we follow a metholodogy of simultaneous hermeneutics where we seek to understand the visions and pathways of both Uberoi and Narayan together.

JPS Uberoi and Critique of Positivist Science

J.P.S. Uberoi is a deep thinker and critic who offers a foundational critique of European modernity and its primacy of rationality. Uberoi offers a critique of what he calls the positivist regime (1978). Uberoi's elaboration and critique of the positivist regime help us in our critique and transformation of rationality. For Uberoi, "The indispensable foundation of the positivist method as it is now institutionalized in the structure of the university is the hard and fast line that it draws between the truth and the reality, thereby separating them into two wholly different spheres and positing the relation of their complete mutual estrangement. It then assumes and posits two or more kinds of truth and two or more kinds of reality. These correspond to each other, or fail to correspond, according to the rationalist or empiricist philosophy. It rejects all relations of a higher transcendental, immanent, or dialectical unity, of mutual participation or of reciprocal dependence between the truth and the reality" (Uberoi 1978: 17-18). For Uberoi, "On the one hand, at the theoretical level of lexis (word or speech, from the Greek logo), there is the hard and fast distinction or the dualism of the literal truth and the value which underlies and constitutes the opposition of the sciences and the arts, which the social or cultural sciences are charged to mediate if they can, i.e., if they are not torn apart between the two poles. On the other hand, at the applied level of praxis (action or doing, from the Greek prasso), there is the parallel distinction and the duality that appears between the specialisms of instrumental techniques or material and physical artefacts versus the specialisms of non-instrumental techniques, which are perceived as normative, social, cultural, or symbolic" (ibid).

Positivism and positivist science base themselves on a dualism between subject and object. For Uberoi, positivist science altogether is and ought only to be preoccupied solely with the objective facts of nature, which are precise and discrete and observed or in principle observable externally in space and time" (Uberoi 1978: 19). But for Uberoi, positivism is not only a scientific method but also a faith" (ibid). Uberoi then explores semiology as a different way of understanding science, reality, and rationality. For Uberoi, "Semiological science, on the other hand, would be occupied with the truth, order, and sense of the universe or of some selected segment of it, viewed as a system of signs and relations, an individual sign being treated as both a fact and a value, objective and subjective at one and at the same time" (ibid.: 19). Thus, semiology challenges us to understand and transcend the dualism between subject and object, and this helps us in our rethinking and reconstruction of rationality. For Uberoi, semiological science "will try and interrelate the phenomenon under investigation

and its conditions as two parts of a still larger whole which includes them both as well as the participant-observer, while bearing in mind the necessary qualification that wholeness here consists not so much of comprehensive all-inclusiveness but the habit of seeing all things in the round" (1978: 19).

Ubeori presents Saint-Simon as an exponent of the positivist method and Goethe, the semiological. While Saint-Simon believed in Newtonian mechanics and its dualism between subject and object, Goethe explored an alternative. For Uberoi, "Goethe himself said that the ambition of his life was to show the world that perhaps there was still the possibility of another method, one which would not tackle nature by merely dissecting and particularizing but show her at work and alive, manifesting herself in her wholeness in every single part of her being" (1978: 69). For Uberoi, "Goethe attempted to restore the higher unity of man and nature that the positivist regime had dismantled before his time: Man knows himself only insofar as he knows the world, becoming aware of it only within himself, and of himself within it" (ibid.: 70). For Goethe, "there resides, in the objective world, an unknown law which corresponds to the unknown law within subjective experience" (ibid.: 70). For Uberoi, "[...] Goethe's method rejected the positivist separation of science and poetry, truth and beauty, the discovery of the world's literal facts, and the mental fancies of poetic invention" (ibid.: 73). For Goethe, "Beauty is the manifestation of secret laws of nature, which, were it not for their being revealed through beauty, would have remained unknown forever" (ibid: 73)

For Goethe, the aim of the semiological program is to "recognize living forms as such, to see in context their visible and tangible parts, to perceive them as manifestations of something within, and thus to master them, to a certain extent, in their wholeness through a concrete vision" (ibid.: 73). For Uberoi, it's "Goethe's way in science, art, and ethics, not to say in philosophy, to reach the Urphaenomen, the archetype." This underlying 'secret of the type' was itself a symbol or was capable of symbolic representation. Goethe therefore said of the truth and reality of the symbol that in a true symbol the particular represents the universal, not as a dream or shadow, but as the living and instantaneous revelation of the unfathomable (ibid.: 73).

Uberoi here presents Goethe's work in botany and the symbolical plant. For Uberoi, "But the 'symbolical plant' that Goethe saw with his own eyes and sketched before his opponent was by no means a static 'ideal-type' of notion. The chief discovery, or the revelation, of his botanical studies in Italy and at home was that the regular and the irregular structural transformations, or transmutations, of the vegetable kingdom proceeded by the active, not to say the creative, response of the plant to the restrictions of the plant and the advantages of its external environment, i.e., other plants, the sun and the soil, the climate, and the insects. The metamorphosis of plants—all change in the form of the relation of the parts—was a possibility turned into a realization as a result of a kind of dialectical education, the conversation that took place between within and without, the 'inner laws' and the 'exterior causes'" (Uberoi 1978: 75). For Goethe, "The original plant was the symbol of that dialogue, and the leaf was its sign" (ibid.: 75).

In his related study, The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist, Uberoi (1984) tells us that Goethe's "basic postulate of method was the unity of the thing and the sign, or of the fact, the artifact, and the value. His principles of observation, description, comparison, and explanation followed the dialectical laws of the unity and the mediation of opposites, of

thesis, antithesis, and synthesis, or of reflection, elaboration, and elaboration in the relation of the macrocosm and the microcosm. Everything is itself, but only, as it were, by leave of every other thing that exists; or alternatively, everything is itself and is also the other of it (Uberoi 1984: 10-11). For Uberoi, Goethe did not think so much that nature is a work of art as that our human knowledge of it is a work of art. Science is not only a model of reality but also simultaneously a model of our human knowledge of it, a model of truth. If we should treat nature as a work of science, then we may also treat science as a work of art and man as a work of nature of God-in-nature. Nature is the equal partner of man in creation rather than only his opponent or antagonist, and the difference between the subject and the object, when that is the basis of knowledge, is the opportunity for a science of their marriage, not for a science of vivisection of non-human nature by man, which is the false basis of modern European science and culture (ibid.: 11).

In the above paragraph, we can see how Goethe's critique of dominant European science is also a critique of dualism between arts and sciences, subject and object, and man and nature. It is also a critique of anthropocentric domination over nature, which resonates with earlier critiques of rationality offered in this essay.

Uberoi speaks about the need to overcome the dualism between subject and object, man and nature, in his critique of positivism. This invites us to understand several movements that help us go beyond positivism, which R. Sundara Rajan, a deep philosopher from India, tells us are post-positivist turns. In his *Crises of European Sciences: Towards New Beginnings*, R. Sundara Rajan tells us (1998) about feminist turns, ecological turns, and linguistic turns, which challenge us to rethink and reconstitute conceptualization and organization of gender, ecology, language, and rationality. The feminist turns in science, social science, humanities, self, and society create critiques of existing discourses and practices of rationality. It interrogates the usual construction of rational man and emotional woman. The linguistic turn in self, culture, society, philosophy, and social sciences also critiques the conventional languages of rationality. Philosopher Wittgenstein invites us to understand language as a form of life, and in this way we can realize language, discourse, and the practice of rationality as a form of life. But as a closed form of life, for example, enclosed in Eurocentric and modernistic closure, rationality, as both Stanley Cavell and Veena Das suggest, can hide the spiritual struggle that is entailed in such a form of life (Das 2007). The very dualism between rational and irrational in the language of rationality as a form of life can hide the pain and suffering it creates, for example, the construction of the colonizers as rational and the colonized as irrational, or man as rational and woman as irrational. To overcome the problem of imprisonment in language as a form of life, we need to realize language as a way-making movement, as Martin Heidegger (2004), the other deep philosopher of the last century, suggests. The language of rationality as well as its practice thus becomes a way-making movement gathering many different visions and practices of rationality on the way and thus creating a landscape and commons of rationality, a lokasamgraha of rationality (Giri 2020). Such a commons of rationality goes beyond the conventional dualism between the rational and the irrational. The linguistic turn as part of the post-positivist turn has such possibilities for rethinking and transforming rationality. Finally, the ecological turn, which points to the significance of ecology, calls for creative and transformative rethinking of rationality. It invites us to develop what Gregory Bateson calls an "ecology of mind" (Bateson 1972). In a cross-cultural way, this ecology of mind can be cultivated in what is

called Bodhichitta or Buddhamind in Buddhist meditative pathways. Ecology of mind and ecological Buddha mind can help us cultivate an appropriate mind for rationality as well as an ecology of mind.

These turns also can be brought together with what Sabelo Ndlovu-Gatsheni (2018) calls "onto-decolonial turn" in his *Epistemic Freedom in Africa*, which creatively challenges us to combine both the ontological and decolonial turns together in our critique of rationality and colonialism, a theme that we would shortly discuss in Ashish Nandy's critique. As he writes: "The present age of the Anthropocene is simultaneously driven by the 'ontological' and 'decolonial turns,' constituting what can be named as the 'onto-decolonial turn' (2018: 71). The onto-decolonial turn, which is related to turns such as post-colonialism and deconstruction, challenges us to go beyond the still persisting entrenched colonialism in our discourse and practice of rationality. All these turns are parts of moving beyond the limits of positivism in science, self, knowledge, and society. They are parts of post-positivist turns in self, science, disciplines, and society, which are also sensitive to the violence of one-sided emphasis on epistemology in post-positivism and cultivate simultaneously the epistemic and the ontological. It may be noted here that feminist, linguistic, and ecological turns in post-positivism may be primarily epistemic, and they may not necessarily involve the ontological in terms of the quality of self and its aspiration to transcend the dualism between self and other (see Giri 2021). But in Uberoi, the critique of positivism is not only epistemic; it is also ontological, as it is animated by a continued reflection on the conditions and limitations of self, especially self-justification, and overcomes the dualism of self and other. Uberoi's critique is also onto-decolonial to the extent that his critique of science, rationality, and European modernity is accompanied by a call for realizing multiple creative relationships between Science and Swaraj (Uberoi 1968).

J. P. S. Uberoi's interpretation establishes that the question of science cannot be separated from the question of freedom. For this reason, he does not view the significance of science in a postcolonial society as confined merely to method, laboratories, and institutions. Rather, he presents it as an intellectual and civilisational conception of swaraj. Although he accepts the universal applicability of scientific knowledge, Uberoi understands the relationship between science and society in the light of historical conditions.

It is for this reason that, in the context of Indian society, he places emphasis not on colonial dependence but on freedom, originality of thought, and initiative as the basis of what may be called the "science of swaraj". At the same time, he sees such a science of swaraj not as a form of Western isolationism but as a scientific process of decolonisation.

Jay Prakash Narayan, Swaraj, and The Science of Social Change

The aim of science is often said to be the discovery of Truth (which is always written in this case with a capital T). This perhaps is a noble ideal. But to a more mundane nature, the chief purpose of science appears to be to make human life fuller and richer, to rid it of its inner and outer limitations, to endow it with comfort, health, and beauty, and to render it more creative and more rational. (JP, 1929)[1]

1. Narayan, J.P. (1929). Science and social change. In Socialism, Sarvodaya, and democracy (pp. xx–xx). Bombay: Popular Prakashan

Jayaprakash Narayan made a significant contribution to understanding the science of social change from a Gandhian perspective, while simultaneously playing a critical role in the process of refining and rethinking the idea of revolution. To develop a scientific understanding of social transformation, he engaged deeply with diverse intellectual traditions of social change, such as Marxism, socialism, democratic socialism, Royist, Gandhian thought, and the Sarvodaya tradition – and examined them in relation to the politics of theory and praxis. JP prepared three documents at different points in time to outline the kind of social order he believed India should adopt. The first, An Outline Picture of Swaraj, was drafted as a resolution and sent to Mahatma Gandhi for consideration at the Ramgarh Session of the Indian National Congress in 1940. The second was written soon after his release from imprisonment in 1946 and was titled My Picture of Socialism. The third document, A Plea for Reconstruction of Indian Polity, was published in Kashi in 1959(Narayan, 1959, p. 152)

Although JP's approach evolved in his later writings, his fundamental objectives remained unchanged namely, freedom, equality, and fraternity. The final document, in particular, is grounded in a critical and scientific interrogation of Marxism as well as other social systems, including parliamentary democracy. He further advanced this understanding by introducing the idea of Saghan/Sangharsh Khetra (laboratories of social movements)[2]. Through concrete experiments such as Mushahari (Bihar), Sukhdevra (Bihar), and later the Chambal Peace Mission (Joura, M.P), he played a decisive role in giving tangible form to processes of social change and social reconstruction. "Democracy must, in essence, mean the art and science of mobilizing the entire physical, economic, and spiritual resources of all the various sections of the people in the service of the common good of all." (Mahatma Gandhi, 12 March 1939)

JP and His Idea of Democratic Reforms

JP's politics was different from 'Machiavellian politics' and it gives primacy of moral over political and, subsequently, cultivation of 'spiritualisation of politics'. He laid great emphasis upon the ethical dimension of politics and democracy. According to him, democracy is essentially an 'ethical problem. For him it is a form of government, no doubt, but in essence it is a way of life based on respect for others and on the philosophy of 'live and let others live'. 'He considers violence anti-democratic. Hence, like Gandhi, J.P. adopted peaceful methods to achieve social change. He envisaged a double-edged revolution: on the one hand, he empowered people's power as one of the significant agencies to strengthen people's democracy in terms of making democracy from below, democracy for all and participatory democracy.

JP advocated non-violence and the assertion of Lok shakti in order to transform exploitative social systems. His idea of total revolution, or sampoorna kranti, was cultivated by many non-party organisations and movements, such as Chhatra Yuva Sangharsh Vahani, Citizens for Democracy (as civil rights movements), the Bodh Gaya movement, the Chambal Shanti

2. The concept of " Saghan /Sangharsh Khetra (constructive work by Gandhian Activist)" can be seen as a laboratory of social movement. This concept is seen in "constructive social activists" those who believe in the praxeology of Gandhi, Sarvodaya, and Total Revolution (Sampoorna kranti). It can also be understood as a technology of social movement. It is believed that in specific areas where there is potential for social movement, that area should be developed as a laboratory by social activists or constructive workers, keeping in mind the efforts of reconstruction and change, so that the direction of the movement can be embodied. Thereafter, the successful experiments can be replicated in other areas as well.

Mission, etc. All these movements show new ideas of social change, social movements and social reforms. It shows flowing features 1. Role of sagahan/Sangarsh Khetra 2. Role of people's power 3. Role of popular sovereignty 4. Role of Nonviolence and addition of this He has also developed the science of mass mobilisation through the making of people's committees (sangharsh samiti) to foster the people's democracy on the one hand and cultivate the people's struggles or 'action programmes' on the other hand so that the non-violent democracy can be attained, sustained and maintained. The pedagogy to restore democracy and freedom during the emergency also presented His praxis of making swaraj and sahraj into reality.

Gosh (2004,129)[3] writes, "The responsibility of organising this revolution was to be entrusted to the Lok Samiti", an organisation of the people, and not to any party. In India, the classes are all defined and intermingled with each other. In this phase of struggle, the Lok Samiti will represent a different class, but ultimately it will be a class organisation and seize power from the vested-interest people. Finally, Jayaprakash stressed the non-violent methods of Gandhi and at the same time upheld the latter's decision, "Violence is better than cowardice."

JP's work on the peacebuilding process in Nagaland and Kashmir, later in the Bhudhan movement, and his role in the trade union movement, particularly in the Hind Mazdoor Sabha, also guide the framework of his perspective of the science of social change; that is to say, giving agency to the people and making it autonomous.

His experiment with various ideologies such as Marxism, socialism and finally cultivation of Gandhian praxis shows his quest for attainment of the idea of freedom, justice and equality for the non-violent social order. In the words of Dharamadhikari (2004,69)[4], "J.P. devoted himself to its search and in the process achieved his own evolution. The element which unites man with man is called 'love'. This is man's very nature. There is no need, therefore, of searching out another incentive. The inspiration to do good to others is veritably human. This can be termed 'universal good' or 'spiritual inspiration' also. The search for this led to J.P.'s gradual development". JP(1953) writes "Both socialism and communism are faced with failure. Communism, where it is victorious, has ended up in state capitalism and dictatorship, the very antithesis of communism. Socialism, in Western Europe at any rate, has lost its pristine idealism and become only a parliamentary or legalistic creed. Both the methods of violence and parliamentary action have failed".

JP was a follower of Gandhi; however, he showed differentiation in praxis as articulated by Singh (2004,169). "J.P. made the movement more secular and scientific as well as more radical and rational. Gandhi invoked the name of God and used mostly Hindu symbolism. J.P. was more anxious to integrate Gandhism with social sciences, while Gandhi tried to touch upon the spiritual foundation of policy, economics, pedagogy, etc., coming from the Hindu religious background, and also being a devout Hindu, Gandhi's daily prayer and daily routine had naturally greater Hindu inputs. On the other hand, JP, with a Marxian and socialist background, had a more secular, ethical and humanist emphasis."

At the same time, to strengthen and sustain the momentum of social transformation, he empowers the agencies, organizations, and movements of people's power (lok shakti). Through the pedagogical and mobilising role of people's power, efforts to exercise democratic

3. Singh, R., & Sinha, U. (Eds.). (2004)**.** *J.P.: 100 years; text and context*. Commonwealth Publishers.
4. ibid

control over state power were carried forward in the light of the Sarvodaya intellectual tradition. The construction of people's power proved crucial for the reconstruction of society, not only fostering leadership development but also giving concrete shape to new possibilities of citizenship, civic direction, and democratic consciousness. One of Jayaprakash Narayan's most significant contributions to the science of social change lies in his ability to awaken public awareness, mass mobilization, and moral courage to resist injustice, inspired by Gandhi's praxis. Through this approach, the energy of movements was strengthened by grounding them in non-violent resistance and non-cooperation, thereby deepening both their ethical foundation and transformative potential. "Real swaraj will come, not by the acquisition of authority by a few, but by the acquisition of the capacity by all to resist authority when it is abused. In other words, swaraj is to be attained by educating the masses to a sense of their capacity to regulate and control authority."[5] As Gandhi understood it, swaraj was both a project of political emancipation and an ethical act grounded in love ((Narayan, 1959, p. 152) In the light of Jayaprakash Narayan's conception of non-party politics and social transformation, the expressions of Swaraj and Sahraj can be understood through the following dimensions:

1. **Popular Sovereignty:** The idea of popular sovereignty constitutes the very foundation of democracy. It represents a refined articulation of Gandhi's concept of the village public, where sovereignty exists simultaneously at the level of the citizen, the nation, and society as a whole. In Jayaprakash Narayan's thought, freedom occupies a central place, and the notion of the "total man" finds its concrete expression within the principle of popular sovereignty.

2. **The Primacy of the Moral over the Political:** Jayaprakash Narayan accorded great importance to non-party political and social transformation, placing morality at the highest level of social and political conduct. From this perspective, he articulated new dimensions of political change through the Sarvodaya tradition, emphasizing the spiritualization of politics and the cultivation of collective consciousness as essential to ethical political transformation.

3. **Spirit of Voluntarism:** The spirit of voluntarism plays a vital role in endowing society with creativity and regenerative energy. It generates the moral and organizational force necessary for social reconstruction and provides a concrete framework for movements, transformation, and renewal. Jayaprakash Narayan's movements gave rise to numerous voluntary organizations, among which those committed to non-party political and social transformation were particularly significant. Through these organizations, the science of social change acquired a firm and practical foundation.

4. **Democratic Reforms:** Through initiatives such as Citizens for Democracy and efforts in the domain of civil liberties, a coherent framework for democratic reforms was articulated. These initiatives sought to place democracy firmly under popular control while simultaneously transforming political and social structures. Parallel efforts were also made to render electoral politics clean, free, and people-centred, thereby strengthening democratic institutions from within.

5. Gandhi, M.K. (1961). Democracy: Real and deceptive (R. K. Prabhu, Comp.). Ahmedabad, India: Navajivan Publishing House.

5. **Challenge of Power-centric Theory of Social Order:** Non-party politics challenges the dominant paradigm of power-centric theory building. It incorporates dissent, disobedience, and popular sovereignty as central elements of its theorization. In this direction, the pursuit of liberation from oppressive rule and exploitation initially involved cooperation and later evolved into the institutionalization of satyagraha as a distinctive form of social and political praxis. Power is neither the most important category of social life, nor is the state its highest expression. The state also cannot be taken as the embodiment of social goodness. Non-party politics treats the community as its primary expression. In this sense, it resonates with anarchist, Gandhian, Sarvodaya, Royist, and later Jayaprakash Narayan's traditions of thought and practice. At the same time, it accords primacy to the conscience of the self, recognizing moral autonomy as the foundation of social and political action.

Total Revolution

The very term "Total Revolution" (comprehensive revolution) makes it clear that its objective is the creation of the "Total Man." "Total Revolution," which was his term for a comprehensive social revolution including all aspects of life – social, economic, political, cultural, ideological, educational, and moral. He announced this goal for the first time at a mammoth public meeting held in Patna on 5 June 1974, and it immediately caught on (Bimal Prasad, page 44). Since human beings live and act within society, the transformation of entire social life becomes an unavoidable necessity. The idea of total revolution is therefore of profound importance for social reconstruction, as it demonstrates how the foundations of multi-dimensional social transformation can be laid through comprehensive leadership. J.P. also explained that the work for Total Revolution has four aspects: struggle, construction, propaganda, and organization. (ibid). This perspective presents a holistic and comprehensive vision of social change. Non-party politics exists beyond the conventional sociological categories of ideology and utopia. To understand this process, the most appropriate analytical category is praxiology – the study of conscious human action – where ideas are not treated as abstract doctrines or idealized blueprints but are continuously tested, reshaped, and realized through lived practice and experience. The theorization of Gandhi (Swaraj), Vinoba Bhave (Lokniti), Anthony Parel (Oceanic Circle), M.N. Roy (Radical Democracy), Jayaprakash Narayan (partyless democracy), Rajni Kothari and D.L. Sheth (non-party political formations), and Johan Galtung is helpful in understanding the sociology of non-party social movements and the idea of non-party democracy.

Non-party Politics and People's Power

JP (1958) writes "It was not the ugliness of politics that repelled me, but the attraction of the new politics of Sarvodaya that drew me. For, as I have tried to show above, Sarvodaya also has its politics. But it is politics of a different kind: politics of the people, as I have called it, as distinct from 'rajniti'. The politics of Sarvodaya can have no party and no concern with power. Rather, its aim will be to see that all centres of power are abolished. The more this new politics grows, the more the old politics shrinks. A real withering away of the state". He further writes "I should also add that though all my energies would be bent towards developing lokniti, I shall not shut my eyes to what happens in the sphere of rajniti. For good

or ill, rajniti does to some extent influence the lives of the people. It shall be my concern from the outside to see that influence is as salutary as possible."[67]

When JP left power politics he unlined the limit of state as a means of social transformation and wrote, "The bourgeois state had the monopoly of political power. The socialist state threatens to add to it the monopoly of economic power. We must create and develop forms of socialist living through the voluntary endeavour of the people rather than seek to establish socialism by the use of the power of the state."

Conclusion

Consequently, the causes of revolution are not merely economic; they are also ideological, moral, political, and spiritual in nature. No form of politics can be isolated from the interpretation of human nature; rather, it may be said that the fundamental and foundational orientations of all politics are rooted in those values and interpretations of human nature. Nonviolence, as a political philosophy, offers a clear and meaningful vision for the creation of a new socio-political culture. based on compassion, empathy, and interconnectedness. Anthony Parel's Oceanic Circle theory, Johan Galtung's methods for resolving disputes and fostering peace, Jayaprakash Narayan's People's Democracy theory, M.N. Roy's Radical Democracy theory, Gandhi's concept of Swaraj, and Vinoba Bhave's Swaraj-Shastra theory all work together to provide a fresh theoretical framework for comprehending Swaraj and Sarvodaya as a "science of social change". These perspectives offer an important and far-reaching vision for social and political transformation, as well as for processes of reconstruction, grounded in the ideal of a nonviolent social order.

Despite their disparate areas of expertise, J.P.S. Uberoi and JP could engage in a fruitful discussion about democracy and science. Uberoi underlined the need for science in a postcolonial society to be connected to swaraj, intellectual autonomy, and the creative reconstruction of society rather than remaining a borrowed Western endeavour. Narayan, on the other hand, expands on the democratic question by arguing that true democracy, that is to say, people's democracy, depends on lokshakti, participation, and moral-political change rather than just electoral power or state and party power institutions. When taken as a whole, both philosophers argue that democracy and science need to be based on social responsibility and the cultivation of the idea of freedom of self, culture and society. In this way, democracy becomes more than just a system, and science becomes more than just an instrumental and technical tool. Both serve the very purpose of society that are awaraj and sahraj.

References

1. Bateson, Gregory. Steps to an Ecology of Mind. New York: Ballantine Books, 1972.
2. Das, Veena. Life and Words: Violence and the Descent into the Ordinary. Berkeley: University of California Press, 2007.
3. Engels, Friedrich. Anti-Dühring. Moscow: Progress Publishers, 1978.
4. Engels, Friedrich. The Origin of the Family, Private Property, and the State. Moscow: Progress Publishers, 1972 [1884].
6. Taken from J.P.'s letter to associates explaining why he was giving up politics.
7. Narayan, J. P. (1958). From socialism to *sarvodaya* (2nd ed.). Akhil Bharat Sarva Seva Sangh Prakashan.

5. Gandhi, M.K. "Democracy." Harijan, 12 March 1939. Reprinted in The Collected Works of Mahatma Gandhi. New Delhi: Publications Division, Government of India.

6. Gandhi, M.K. Democracy: Real and Deceptive. Compiled by R. K. Prabhu. Ahmedabad: Navajivan Publishing House, 1961.

7. Giri, Ananta Kumar. Social Thought as Conversations: Towards a New Upanishad of Life and a New Ecology of Hope. London: Routledge, forthcoming.

8. Giri, Ananta Kumar. "Lokasamgraha and the Commons of Rationality." In Pathways of Creative Social Transformation. New Delhi: Sage, 2020.

9. Giri, Ananta Kumar. Conversations and Transformations: Toward a New Ethics of Self and Society. Lanham: Lexington Books, 2021.

10. Heidegger, Martin. Poetry, Language, Thought. Translated by Albert Hofstadter. New York: Harper Perennial, 2004.

11. Lenin, V. I. State and Revolution. Moscow: Progress Publishers, 1977 [1917].

12. Narayan, Jayaprakash. Socialism, Sarvodaya, and Democracy. Bombay: Popular Prakashan, 1959.

13. Narayan, Jayaprakash. An Outline Picture of Swaraj. Resolution draft submitted to the Indian National Congress, Ramgarh Session, 1940.

14. Narayan, Jayaprakash. My Picture of Socialism. Bombay, 1946.

15. Narayan, Jayaprakash. A Plea for Reconstruction of Indian Polity. Kashi, 1959.

16. Nandy, Ashis. The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism. New Delhi: Oxford University Press, 1983.

17. Ndlovu-Gatsheni, Sabelo J. Epistemic Freedom in Africa: Deprovincialization and Decolonization. London: Routledge, 2018.

18. Prasad, Bimal. J.P. Movement: A Profile. New Delhi: Allied Publishers, 1978.

19. Rajan, R. Sundar a. Crises of European Sciences: Towards New Beginnings. New Delhi: Sage, 1998.

20. Singh, R., & Sinha, U. (Eds.). (2004). J.P.: 100 years; text and context. Commonwealth Publishers.

21. Uberoi, J.P.S. Science and Culture. New Delhi: Oxford University Press, 1968.

22. Uberoi, J.P.S. "Civil Society." In Religion, Civil Society and the State: A Study of Sikhism. New Delhi: Oxford University Press, 2003.

23. Uberoi, J.P.S. The Other Mind of Europe: Goethe as a Scientist. Delhi: Oxford University Press, 1984.

24. Uberoi, J.P.S. The European Modernity: Science, Truth, and Method. New Delhi: Oxford University Press, 1978.

25. Wittgenstein, Ludwig. Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell, 1953.

L'infidélité comme moyen de transgression dans *Infidèles* d'Abdellah Taïa : entre l'exil intérieur et extérieur

Gevin Raj Antoine

Résumé

Dans cet article, on examine la représentation des dimensions intérieures et extérieures de l'infidélité et de l'exil dans *Infidèles*, roman d'Abdellah Taïa. Premier auteur arabe à avoir publiquement affirmé son homosexualité, l'écrivain marocain met en lumière, à travers les trajectoires croisées de Slima, travailleuse du sexe marginalisée, et de son fils Jallal, en quête de son identité sexuelle au sein d'une société conservatrice, les tensions sociales, religieuses et sexuelles qui asservissent ses protagonistes. L'autorité répressive exercée sous la monarchie de Hassan II accentue cette marginalisation en faisant de la violence d'État un facteur déterminant de l'exil et de la résistance des personnages. Fort de sa propre expérience de l'exil consécutif à son homosexualité, Taïa insuffle à son œuvre une intensité autobiographique qui approfondit l'exploration de la marginalité et de la quête identitaire.

En s'appuyant sur le cadre théorique défini par Edward Said dans *Reflections on Exile*, cette étude analyse les mécanismes de résistance et de réappropriation identitaire par lesquels les personnages transgressent les injonctions sociétales afin d'accéder à l'émancipation personnelle. L'analyse démontre que l'infidélité, dans l'esthétique de Taïa, dépasse la simple déviance à l'égard des dogmes religieux ou normatifs ; elle s'affirme comme une rupture fondamentale avec un ordre social oppressif, précipitant ainsi un état d'exil intérieur. En définitive, cette étude soutient qu'*Infidèles* est une œuvre profondément subversive dans laquelle la quête de soi se fait à la fois en rébellion contre la marginalité et en transcendance de celle-ci.

Mots-clés : Taïa, Infidèles, exil, Edward, Marginalisation.

Introduction

La littérature maghrébine d'expression française, vaste et polyphonique, occupe un espace singulier dans le champ des lettres francophones contemporaines. Comme le note Nourredine Bousfiha, cette production littéraire se situe précisément « entre la marginalité littéraire et l'identité nouvelle » (Bousfiha 103), oscillant entre une appartenance revendiquée à la culture marocaine et une affirmation de soi dans la langue de l'Autre. C'est dans cette tension fondatrice entre déracinement et réinvention qu'il convient de lire l'œuvre d'Abdellah Taïa, figure révolutionnaire et incontournable de la littérature marocaine de langue française.

Né en 1973 à Salé, au Maroc, Abdellah Taïa est romancier et cinéaste. Premier écrivain marocain à avoir publiquement revendiqué son homosexualité, Taïa inscrit son projet littéraire dans une démarche d'affirmation subversive qui dépasse le registre autobiographique pour s'ériger en véritable acte de résistance discursive face aux normes sociales dominantes. Son

œuvre donne la parole à des personnages marginalisés, souvent en quête d'un espace où ils pourraient exister pleinement, inscrivant ainsi cette écriture dans ce que Robert Jouanny désigne comme la capacité de la langue française, investie par ses locuteurs non natifs, à « […] exprimer une riche identité nationale, voire permettre la prise de conscience d'une identité nouvelle » (Jouanny 1)

Infidéles : Roman de la marginalité et de l'exil.

Infidèles (2012) s'inscrit pleinement dans la littérature maghrébine contemporaine en offrant un regard intime et souvent douloureux sur des réalités taboues : la sexualité, la prostitution et l›oppression patriarcale. Le roman se présente comme un récit qui entrelace les voix et les destins de Slima, travailleuse du sexe marginalisée, et de son fils Jallal, en quête de son identité sexuelle au sein d'une société conservatrice des années 1980-1990. Cette polyphonie narrative, caractéristique du roman marocain contemporain, correspond à ce qu'Abdelhaq Regam identifie comme « […] une parole qui nous vient comme le prolongement d'un texte qui a déjà commencé ailleurs, et qui continue de se faire sous nos yeux » (Regam 143), une ouverture romanesque qui subvertit les repères spatio-temporels traditionnels pour laisser résonner simultanément plusieurs voix et mémoires.

L'autorité répressive exercée sous la monarchie de Hassan II accentue cette marginalisation, faisant de la violence d'État un facteur déterminant de l'exil et de la résistance des personnages. Dans le contexte sociohistorique des *années de plomb*, les corps les plus vulnérables, à savoir ceux des femmes, des homosexuels, des prostituées, deviennent des espaces d'inscription du pouvoir politique et de son arbitraire. Ce traitement de l'identité fracturée et de l'appartenance impossible rejoint la réflexion menée dans le cadre des études sur la littérature marocaine : Bouazza Benachir souligne que cette littérature se constitue précisément dans « […] le croisement critique de sensibilités de recherche diversement articulées » (Benachir 4) aux champs littéraires, philosophique et sociolinguistique.

Problématique

Cet article pose la question centrale suivante : comment la notion d'infidélité, dépassant son sens traditionnel de transgression religieuse ou morale, se transforme-t-elle en un levier narratif et symbolique permettant d'explorer l'exil, la marginalisation et la quête identitaire dans *Infidèles* ? En quoi la transgression et la rupture, qu'elles soient physiques, culturelles ou spirituelles, permettent-elles aux personnages de se (re)construire face à un monde qui les opprime et les réduit à leur place ? Ces questions s'inscrivent dans la lignée d'une réflexion plus large que Said Aït Tabassir résume comme « le discours de l'altérité dans le roman marocain de langue française **» (**Tabassir 155), où l'Autre, qu'il soit le dominant social, le religieux ou le colonisateur, constitue le miroir à travers lequel le sujet marginalisé tente de se définir.

Le cadre conceptuel

Cette étude mobilise une double approche méthodologique, articulant l'analyse littéraire et la sociocritique, afin d'interroger les dynamiques de l'exil, tant physiques que psychologiques, qui structurent le tissu narratif d'*Infidèles*. Sur le plan théorique, l'analyse s'appuie principalement sur le cadre conceptuel d'Edward Said, notamment *Reflections on Exile*

(2000), pour examiner les mécanismes de résistance et de réappropriation identitaire par lesquels les personnages transgressent les injonctions normatives afin d›accéder à une forme d›émancipation subjective. Cette démarche sociocritique, qui resitue l›œuvre dans son contexte historique, social et politique, rejoint la vision de Benachir pour qui la littérature marocaine se déploie comme « […] une unité plurielle et rhizomique où interfèrent des intensités anthropo-esthétiques différentes et solidaires en même temps **»** (Benachir 4). En définitive, cet article postule qu'*Infidèles* **e**st une œuvre éminemment subversive, au sein de laquelle la quête ontologique s›affirme à la fois comme une rébellion contre la marginalité et comme une transcendance de celle-ci.

L'exil intérieur : Mécanismes de l'infidélité religieuse et quête identitaire

Déconstruction de la notion d'infidélité

Dans *Infidèles*, Abdellah Taïa déconstruit la notion d'infidélité en la détachant de sa connotation purement religieuse pour en faire un marqueur de marginalité et de rébellion. L'infidélité, traditionnellement perçue comme une transgression des dogmes religieux et des valeurs morales, devient, sous la plume de Taïa, un moyen d'interroger l'oppression culturelle, l'hypocrisie sociale et l'exclusion des individus qui osent s'affranchir des normes établies.

Dans le contexte islamique, le terme « infidèle » est étroitement associé à l'apostasie et à la non-conformité aux préceptes religieux. Le Coran aborde cette question à travers la figure du prophète Lot (*Lut*), dont le peuple est condamné pour ses multiples transgressions. Dans la sourate Al-A'raf, Lot interpelle ainsi son peuple: *«* Do you commit such immorality as no one has preceded you with from among the worlds? Indeed, you approach men with desire, instead of women. Rather, you are a transgressing people *»* (The Quran 7:80–81). La sourate An-Naml réitère cette condamnation en des termes similaires: « Do you approach males among the worlds and leave what your Lord has created for you as mates? But you are a people transgressing *» (*The Quran 26 :165–166). La désignation d'infidèle implique ainsi une rupture avec l'ordre communautaire, une trahison à l'égard d'une collectivité qui exige une soumission inconditionnelle aux lois divines et aux structures patriarcales qui en découlent.

Cependant, comme le souligne Kugle, ces versets coraniques ne condamnent pas exclusivement la pratique sexuelle en elle-même. En effet, selon Kugle, *«* infidelity and rebellion were the cause of their attempted rape, a sex act designed to humiliate Lot, deny his authority, and drive him from town*»* (Kugle), ce qui signifie que l'acte sexuel n'était qu'une dimension parmi d'autres d'une transgression bien plus large, à caractère politique et communautaire. Les juristes des premiers siècles de l'islam ont progressivement réduit cet ensemble de déviances à une seule condamnation sexuelle, effaçant la complexité originelle du texte coranique. Kugle précise encore que « Patriarchal values required the subordination of women, the marginalization of men who acted like women, and the suppression of men who questioned masculine norms by engaging in homosexual behavior. Patriarchal values inherent in Arab culture before Islam became strengthened after the Prophet's death and entrenched in the name of Islam » (Kugle). L'infidélité telle que la travaille Taïa déborde ainsi largement la sphère spirituelle : elle investit l'ensemble des régulations sociales qui gouvernent les relations familiales, sexuelles et genrées, révélant la dimension profondément politique de toute déviance par rapport aux normes instituées et la violence idéologique qui en sous-tend la condamnation.

L'exil intérieur comme une condition existentielle

Dans le roman, les personnages principaux, tels que Jallal et sa mère Slima, illustrent cette infidélité dans son sens le plus large. Slima, en particulier, est perçue comme une femme dévoyée, une mère indigne, car elle transgresse les codes qui régissent le rôle de la femme dans une société dominée par les hommes et la religion. Sa sexualité, son indépendance et sa volonté de prendre en main son destin la rendent paria, rejetée et condamnée par ses proches : « Rappel constant de notre statut ici, dans le quartier de Hay Al-Inbiâth. Pour les dizaines de milliers de gens autour de nous, notre statut de parias, notre sort triste, nous le méritons puisque nous ne le faisons rien pour le changer, le casser. » (Taïa 14).

D'un autre côté, son fils Jallal, en explorant son homosexualité dans un environnement qui la criminalise, est lui aussi un « infidèle », non pas au sens religieux du terme, mais dans la mesure où il refuse de se plier aux normes hétéronormatives imposées par la société marocaine. Loin d'être un simple manquement à une norme, l'infidélité devient un acte de contestation, une revendication de soi face à l'oppression religieuse et sociale. Abdellah Taïa transforme cette notion en un outil narratif illustrant la résistance des marginaux face à une société qui cherche à les effacer.

L'exil intérieur de Slima et Jallal se manifeste par ses exclusions de la communauté, non seulement en raison de son statut de prostituée et sexuellement marginalisée, mais aussi par ses rejets des normes qui l'étouffent. Comme le souligne Said « […] Exile is a solitude experienced outside the group: the deprivations felt at not being with the others in the communal habitation. » (177). En convoquant cette définition de l'exil comme solitude au-dehors du groupe, Said permet de penser la condition de Slima et de Jallal non seulement comme une marginalisation sociale, mais aussi comme une véritable disqualification de leur droit d'appartenance.

Ainsi, leur « infidélité » aux normes religieuses, sexuelles et familiales les place dans un entre-deux identitaire où ils ne sont plus pleinement intégrés à la communauté sans pour autant disposer d'un autre espace de légitimité. Le roman met ainsi en récit ce que Said décrit sur le plan théorique : un exil qui n'est pas seulement un déplacement géographique, mais un arrachement symbolique au « nous » collectif, produisant une solitude radicale au cœur même du pays d'origine. Ils vivent cette solitude au quotidien, privés du droit d'appartenance à un cercle qui les juge indignes et impurs.

La création d'un panthéon alternatif : Marilyn Monroe comme figure de résistance

Loin des discours religieux dominants qui condamnent sa profession et son mode de vie, Slima se forge un panthéon intime où Marilyn Monroe s'élève en sainte païenne, incarnation de la liberté et symbole de résilience. Ce choix n'est pas anodin : il constitue un défi lancé à la morale islamique, qui prescrit la soumission féminine et hiérarchise le sacré selon ses propres codes. En substituant à ces figures imposées une icône profane de son choix, Slima renverse l'ordre symbolique et revendique une souveraineté spirituelle singulière. Marilyn Monroe, par son image sulfureuse et tragique, devient l'incarnation de la souffrance et du désir d'émancipation, un miroir double de Slima elle-même. Elle convainc Jallal de son adoration : « Cette femme (Marilyn Monroe) ne peut pas mourir. La mort ne peut pas

l'attraper. La mort a peur des blondes. Le feu sur leur tête fait fuir la mort, toutes les morts. […] Les mots orduriers, les désirs enfouis, les lâchetés quotidiennes. Les secrets des parents. Elle prend tout. Les sourires. Les crachats. Les larmes. Les arrogances. Les doutes. Elle traverse le monde pour nous. Je la suis. Moi, je la suis jusqu'au bout. Elle n'est pas morte. Elle m'attend au paradis. » (Taïa 63)

Jallal, son fils, hérite de cette vénération. En grandissant, il rejette la religion de son enfance pour embrasser une foi hétérodoxe centrée sur Marilyn Monroe. Dans cette conversion « profane », l'actrice hollywoodienne incarne l'ultime refuge spirituel, une alternative aux figures masculines oppressives du religieux traditionnel. Le culte de Marilyn devient un exil intérieur, une tentative de réécrire les codes de la croyance et de recomposer une identité fragmentée par l'exclusion sociale et sexuelle. En sacralisant Marilyn Monroe, Slima et Jallal créent un espace où ils peuvent exister pleinement, sans honte ni culpabilité. L'infidélité religieuse devient ici un miroir de l'exil identitaire : se détourner de la foi traditionnelle, c'est aussi refuser l'identité imposée, choisir une autre voie, une autre croyance, une autre liberté. Comme Said le souligne, « Exile is not, after all, a matter of choice: you are born into it, or it happens to you. But, provided that the exile refuses to sit on the sidelines nursing a wound, there are things to be learned: he or she must cultivate a scrupulous (not indulgent or sulky) subjectivity » (Said 184). Cette citation insiste sur le caractère subi et non choisi de l'exil, tout en soulignant la nécessité pour le sujet exilé de transformer cette blessure en une ressource critique. C'est précisément ce que font Slima et Jallal en érigeant Marilyn Monroe en figure sacrée : ils réorientent leur exil intérieur en un geste de réécriture symbolique qui défie les cadres religieux et patriarcaux traditionnels. Loin d'être une simple fuite dans l'illusion, ce « culte » profane devient un exercice de subjectivité scrupuleuse au sens saidien, par lequel les personnages se dotent d'un langage et d'un imaginaire capables de donner du sens à leur facture identitaire. Au lieu de se laisser briser par l'exil intérieur, Slima et Jallal en font un espace de réinvention où Marilyn Monroe devient une divinité alternative, une figure de résilience et de liberté.

Ainsi, l'infidélité chez Taïa ne relève pas de la trahison, mais d'une quête identitaire et d'une affirmation de soi. C'est le refus d'une fidélité imposée, d'une allégeance qui étouffe et annihile l'individu. À travers ses personnages, l'auteur met en lumière la douleur de l'exclusion, mais aussi la puissance d'un exil intérieur qui, bien que source de souffrance, ouvre la voie à une forme de liberté.

L'exil extérieur : Géographie de l'oppression et renaissance identitaire

La violence d'État et l'exil forcé

L'exil extérieur dans *Infidèles* est profondément lié à la géographie, à la sexualité et aux multiples formes de marginalisation sociale. La société marocaine décrite par Taïa n'a cessé de rappeler à ses membres la violence d'une exclusion systémique. L'exil au Caire de Slima n'est pas un choix, mais une nécessité imposée par la violence qu'elle subit sous la monarchie d'Hassan II. Victime d'un viol perpétré par les représentants du régime, elle incarne les corps féminins sacrifiés sur l'autel du pouvoir absolu, où la domination politique s'étend jusqu'au contrôle des corps les plus vulnérables. L'espace joue un rôle crucial dans la trajectoire des personnages Slima et Jallal, qui cherchent à fuir la violence d'un système

oppressif pour s'exiler vers un ailleurs qui se révèle souvent tout aussi hostile. Leur quête d'émancipation passe par un déracinement qui, bien qu'empreinte de douleur, devient une nécessité vitale pour leur survie identitaire et leur affirmation en tant qu'individus.

Ce viol n'est pas seulement une agression physique, il est un acte d'effacement, un rappel brutal que son existence même est perçue comme illégitime dans un système qui instrumentalise les femmes et réduit les marginalisés au silence. Taïa dévoile les « *années de plomb » (Years of lead)* à travers le personnage de Slima, dont l'existence marginalisée reflète l'oppression systémique sous le régime de Hassan II :

> À la place, je pleurais. Du sang. Comme leur chef l'avait exigé.
>
> À la fin de cette séance de torture, ils m'ont enlevé même le slip et ont introduit le bambou entre mes…
>
> Je ne sentais plus rien à ce moment-là.
>
> Ma chair était morte. Mais pas moi. (Taïa 93).

Ce témoignage du personnage de Slima illustre ce que Blais désigne comme une « […] souffrance sociale produite par un pouvoir qui assujettit les individus et qui se prolonge dans les réponses qui sont proposées ou imposées par les dispositifs institutionnels » (Blais 27). La torture corporelle infligée à Slima n'est pas un acte isolé : elle s'inscrit dans une logique d'État qui transforme le corps des marginaux en espace d'inscription du pouvoir souverain.

Témoignages historiques et mémoire collective

Depuis la mort d'Hassan II en 1999, la prolifération des témoignages de prisonniers marocains, écrits par des prisonniers politiques incarcérés pendant les années de plomb, a contribué de manière significative à la restauration de la mémoire historique du Maroc. Comme l'affirmation de Nadia Guessous dans ERC (Moroccan Equity and Reconciliation Commission) - « Women, like their male counterparts were tortured. Being female did not exempt them from torture nor did it seem to elicit any sympathy of lenience from prison guards. Women were beaten all over their bodies, sometimes with sticks and belts; they were kicked, punched, electrocuted, and suffocated; they were submerged in water, made to drink dirty or salty water, and hung from their legs; they were emotionally tortured, threatened with death, humiliated, verbally abused and emotionally tormented. » (52), le récit inscrit la trajectoire de Slima dans une histoire de violences faites aux corps féminins pendant les années de plomb. La prostitution contrainte, les viols et la brutalisation des femmes ne relèvent pas simplement d'une série d'expériences individuelles, mais participent d'un dispositif politique visant à discipliner et à faire disparaître toutes les formes de dissidence. Le personnage de Slima fait office de figure métonymique de ces femmes torturées et invisibilisées. À travers elle, le roman met en crise la mémoire officielle et s'inscrit dans la démarche mémorielle que Guessous décrit dans le cadre de l'instance d'équité et de réconciliation. Au-delà des tabous sexuels, le climat politique oppressant de l'ère Hassan II asphyxie toute velléité d'émancipation. Le protagoniste est ainsi forcé à l'exil, physique ou rêvé. Pour elle, ce sera le départ vers l'Égypte, un horizon incertain mais porteur d'un espoir de renaissance.

L'exil comme tentative de reconstruction identitaire

Slima évoque la femme révoltée contre un monde qui ne lui laisse aucun choix. Prostituée par nécessité, elle refuse de se soumettre à la fatalité imposée par la société marocaine. L'exil devient pour elle une échappatoire face au mépris et à la violence qu'elle endure au quotidien. En s'exilant, elle trouve l'occasion de se réinventer, une manière de se libérer de son passé de femme marginalisée. Cependant, son départ n'efface pas le poids de son histoire : elle porte en elle les stigmates d'une société qui l'a réduite à un corps-marchandise. Son exil est donc paradoxal : il est à la fois une tentative de libération et une prolongation de sa condition de paria dans un nouvel espace où d'autres formes de domination s'exercent.

> « Je veux devenir blonde, mon ami. Maintenant. C'est un ordre. Blonde. Tu comprends ? Blonde comme… comme… comme…»
>
> Elle a hésité deux ou trois secondes. Tout le monde dans le salon de coiffure était suspendu à ses lèvres.
>
> Blonde comme qui ?
>
> « Blonde comme Marilyn Monroe. Exactement comme Marilyn Monroe. » » (Taïa 83)

Face à cette blessure irréparable, Slima ne peut qu'opter pour l'exil. Le Caire devient son refuge, non par désir de renouveau, mais par nécessité de survie. Loin du Maroc, elle tente de se reconstruire, de donner un sens à son errance forcée. Cependant, cet exil n'efface pas ses traumatismes ; au contraire, il les amplifie, car il la prive de tout ancrage :

> Le Maroc ? C'est quoi, le Maroc ? Un pays ? Une idée ? Un sentiment ? Pourquoi, même ici, en Égypte, on continue de me l'imposer ? J'ai quitté ce pays, son arabe, la manière dont on dit les mots arabes là-bas. Je suis sortie de ce moule. (Taïa 77).

Son passé, marqué par la misère et la stigmatisation, illustre la rupture évoquée par Said : elle est coupée de ses racines et de son passé, contrainte de se réinventer dans un environnement hostile. Cette remarque de Said « Exiles are cut off from their roots, their land, their past. […] Exiles feel, therefore, an urgent need to reconstitute their broken lives, usually by choosing to see themselves as part of triumphant ideology and restored people. » (Said 177) sur la coupure d'avec les racines et la nécessité de « reconstituer une vie brisée » éclaire le projet de Slima lorsqu'elle affirme ne plus être marocaine et revendique Le Caire comme lieu de naissance. Son refus du Maroc n'est pas seulement un rejet nationaliste, mais aussi une tentative de se soustraire à un passé traumatique qui l'a réduite à un corps instrumentalisé et méprisé. L'exil devient alors le cadre à partir duquel elle tente de forger une identité alternative, non plus fondée sur la respectabilité sociale, mais sur la survie, la dignité et l'invention d'un nouveau récit de soi. \

Son statut de prostituée la place en dehors de la communauté marocaine qui la rejette, tandis que son rôle de mère la pousse à chercher une forme de rédemption et de dignité. Cette quête de reconstruction, au cœur de la réflexion de Said, se manifeste chez Slima par son désir farouche d'offrir à son fils Jallal un avenir différent :

> Le Caire n'est pas qu'à vous, les Egyptiens. Cette ville est aussi à moi. A tous les arabes sans racines. Je la choisis. Je la prends pour ma deuxième vie. Ma renaissance. Je viens d'arriver. C'était il y a un… Un an… Un an déjà ! J'ai 1 an. Mon fils a à peine 3 mois. Je ne suis plus marocaine. Mon fils non plus. (Taïa 78).

Sa tentative de s'accrocher à une nouvelle identité, d'échapper à l'oppression et de s'inventer un autre destin s'inscrit dans le besoin de reconstruire une vie brisée. « The exile knows that in a secular and contingent world, homes are always provisional. » (Said 185). La force de la citation de Said réside dans la tension entre « know » (savoir) et « provisional » (provisoire). Slima sait que son foyer est provisoire, mais ce savoir ne le libère pas de la quête d'un foyer. La tentative de Slima de « reconstituer leur vie brisée » en se créant une nouvelle identité illustre parfaitement ce caractère provisoire. Elle ne cherche pas à retrouver un foyer perdu, mais à créer un nouveau point d'ancrage. Son exil n'est pas choisi mais subi par nécessité de survie. Comme le note Said, les exilés « choisissent généralement de se voir comme partie d'une idéologie triomphante ou d'un peuple restauré ». Slima choisit Le Caire comme « deuxième vie » et « renaissance », mais cette « idéologie triomphante » (l'arabité sans racines) demeure fragile et idéalisée.

D'un autre côté, Jallal ne subit pas l'exil comme Slima, par l'expulsion et la violence d'État, mais le vit de l'intérieur, comme une condition ontologique originelle. Son homosexualité, criminalisée par la loi et réprouvée par la morale religieuse, fait de lui un « infidèle » doublement : transgresseur des normes sexuelles et héritier d'une mère elle-même exclue. Là où Slima fuit vers Le Caire pour se rebaptiser, Jallal, lui, aspire à une rupture encore plus radicale, celle de brûler jusqu'aux documents mêmes qui le constituent comme sujet marocain.

Cette rupture trouve son expression la plus saisissante dans la formulation de Taïa :

> Brûler mon passeport marocain,
>
> Brûler ma carte d'identité marocaine.
>
> Renaître *pour toi, Jallal, pour nous. (Taïa 104)*

L'acte d'incinérer le passeport et la carte d'identité ne relève pas de la simple métaphore politique, c'est le geste symbolique d'une mort et d'une résurrection volontaires. Dans la logique de Taïa, les papiers d'identité ne sont pas de simples documents administratifs ; ils sont les artefacts matériels d'une appartenance imposée, les reliques d'un ordre social et national qui a opprimé, marginalisé et défini Jallal à sa place. Les brûler, c'est refuser que l'État marocain, avec tout ce qu'il représente, patriarcat, hétéronormativité, répression des années de plomb, continue d'inscrire son autorité dans la chair même du sujet. Ce geste est, au sens saidien, une tentative de se soustraire à la condition de l'exilé, coupé de ses racines, pour se réinventer librement hors de toute assignation identitaire préétablie.

Conclusion

Dans *Infidèles*, Abdellah Taïa fait de l'infidélité bien plus qu'une transgression morale ou sociale : elle devient le déclencheur d'un exil à la fois intérieur et extérieur. À travers Slima et Jallal, condamnés à une errance à la fois physique et psychologique, l'infidélité se révèle avant tout révélateur de marginalisation. Le roman dévoile ainsi toute la complexité des déplacements, qu'ils soient subis ou choisis, en montrant comment cet acte, loin de se réduire à une simple trahison, devient le moteur d'une quête d'identité et d'appartenance. L'exil s'impose alors comme l'horizon inéluctable de ceux que les normes rigides d'un monde oppressant maintiennent en marge. Perreault note que la violence structurelle englobe

« […] les inégalités sociales, la pauvreté, l'exclusion » et se traduit pour les exclus par « l'obligation de recourir à la violence comme moyen de réparer les injustices structurelles » (Perreault 157), ce que Slima et Jallal incarnent à leur façon, en choisissant la fuite comme seule arme contre l'anéantissement. Ce faisant, Taïa nous confronte à une vision à la fois tragique et universelle de la condition humaine : celle d'êtres perpétuellement en quête d'un foyer, d'une reconnaissance et d'un amour qui ne cessent de leur échapper.

Bibliographie

1. Benachir, Bouazza. « Introduction ». *Écrivains marocains de langue française : entre la marginalité littéraire et l›identité nouvelle*, Nouvelles du Sud, Éditions SILEX, 1989, pp. 3–6.
2. Blais, Louise. « Souffrance sociale, parole publique, espace politique ». *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2008, pp 15 – 36.
3. Bousfiha, Nourredine. « Les écrivains maghrébins de langue française, entre la marginalité littéraire et l'identité nouvelle ». *Nouvelles du Sud*, Éditions SILEX, 1989, pp. 103–126.
4. Christensen, Tina Dransfeldt. *Writing queer identities in Morocco Abdellah Taïa and Moroccan committed literature*. Bloomsbury Publishing, London, 2021.
5. Guessous, Nadia. *Women and political violence during the years of lead in Morocco.*Cndh, 2009.
6. Jouanny, Robert. « Au lecteur ». *Écrivains marocains de langue française*, Nouvelles du Sud, Éditions SILEX, 1989, pp. 1–2.
7. Kugle, Scott Siraj al-Haqq. *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oneworld Publications, 2011 (E Copy).
8. Perrault, Marc. « Aux limites du mal : souffrance sociale ou violence sociale ». *Vivre à la marge : Réflexions autour de la souffrance sociale*. Les Presses de l'Université Laval, Québec, 2008, pp 149 - 184.
9. Regam, Abdelhaq. « Au seuil du roman marocain de langue française ». *Nouvelles du Sud*, Éditions SILEX, 1989, pp. 127–143.
10. Said, Edward w. *Reflections on exile and other essays,* Harvard University Press, Massachusetts, 2000.
11. Tabassir, Said Aït. « Le discours de l'altérité dans le roman marocain de langue française. ». *Nouvelles du Sud*, Éditions SILEX, 1989, pp. 155–172.
12. Taïa, Abdellah. *Infidèles,* Éditions du Seuil, Paris, 2012.
13. *The Quran*. Translated by Saheeh International, 2010.

Comparative Study of Financial Reporting Translation under IFRS and Ind AS: French and Indian Statement of Financial Position Terminology Practices

Aarti

Abstract

This paper presents a comparative and analytical study of the challenges in translating statements of financial position under different accounting principles. The analysis draws on Nestlé's consolidated statement of financial position, originally prepared in French and translated into English in accordance with International Financial Reporting Standards (IFRS) for international stakeholders, and on the statement of financial position of Nestlé India, prepared in English under Indian Accounting Standards (Ind AS). The study examines how divergences between accounting standards influence translation practices and terminological choices.

Using a comparative and analytical approach, the paper examines the linguistic, conceptual, and structural challenges that arise when terminology in one accounting framework lacks a direct equivalent in another. Particular emphasis is placed on conceptual non-equivalence, standard- specific terminology, and differences in the presentation of statements of financial position arising from varying accounting practices. The analysis draws on theories of translation equivalence and adequacy and is supported by specialised dictionaries in accounting, finance, and economics.

The study also examines the translation strategies used to maintain accuracy and consistency when dealing with differences between IFRS and Ind AS terminology. Through a systematic comparison of the French–English consolidated statement of financial position, the paper demonstrates the extent to which differing accounting frameworks shape translation decisions and influence the interpretation of financial information.

The findings indicate that many translation difficulties stem from fundamental differences between IFRS and Ind AS, reflecting variations in accounting principles and reporting practices shaped by institutional and cultural contexts. The specialised terminology associated with these standards requires substantial domain-specific knowledge, and limited familiarity with it may affect translation accuracy. By emphasising the interplay among linguistic, terminological, and accounting considerations, the study highlights the importance of subject-matter expertise and sensitivity to the regulatory environment. It also seeks to provide practical guidance and terminological support for translators working with financial and commercial documents in both professional and organisational contexts.

Keywords: Translation challenges, accounting principles, financial statements, statement of financial position**,** linguistic and terminological analysis.

The growing integration of the global economy has encouraged companies to expand beyond domestic markets through Foreign Direct Investment (FDI) to increase revenue and promote

economic growth. The effectiveness of these investments, however, largely depends on the consistency and comparability of financial information presented in the financial statements of both investing and host companies. Financial statements serve as the primary medium of communication between entities operating in different jurisdictions, and their usefulness is contingent upon being prepared in accordance with compatible accounting principles. Uniformity in accounting principles is therefore essential, as it allows stakeholders to accurately interpret, compare, and evaluate financial information presented in the accounts of both companies. When financial statements are prepared under different accounting frameworks, variations may emerge that limit transparency and undermine the credibility of financial analysis. The adoption of harmonised accounting principles facilitates clearer communication of accounting information, enhances comparability, and supports informed decision-making by investors, regulators, and other stakeholders.

In addition to accounting standards, language plays a pivotal role in conveying information about a company's financial position. Since the investor and investee companies are typically based in different countries, they often operate in different languages, which can create significant communication barriers. This gap can be addressed by translating financial statements from one language to another, ensuring that the translated accounts comply with the accounting principles of the investor's country. Such translation and standardisation practices are essential for effective cross-border communication. As a result, the demand for translation has increased significantly in recent years. As Guidère (2016) notes, « La traduction est intimement liée au mouvement global de la mondialisation » (p. 7). In the global business context, international investors and business partners require translated financial statements before making investment decisions to assess a company's financial position accurately. The translation of such documents is generally regarded as pragmatic translation. In general, translation is the act of transferring the meaning of a text from the source language (SL) to the target language (TL). In simple terms, it involves replacing a text in one language with an equivalent text in another while maintaining accuracy and clarity of meaning.

Various authors and linguists have offered different definitions. As Bassnett (2014) notes in Translation Studies, "Some scholars, such as Theodore Savoury, define translation as an 'art'; others, such as Eric Jacobsen, define it as a 'craft'; while others, perhaps more sensibly, borrow from the German and describe it as a 'science'." Given the broad applicability of translation across multiple fields, its importance has grown rapidly, particularly in accounting and finance. To address this growing need and attract international investors, companies are increasingly prioritising the preparation and presentation of their financial statements in indigenous languages. These are then translated into foreign languages that are comprehensible to foreign stakeholders. This is particularly pertinent for the languages used by established subsidiary companies, or, more commonly, for English. Although translating accounting terminology may appear straightforward, it presents considerable practical challenges for several reasons. One significant factor is that it requires a thorough understanding of the accounting field. However, the most prominent challenge arises from differences in accounting frameworks across countries. For example, while France adheres to IFRS, the United States follows GAAP, and in India, financial statements of listed companies are prepared in accordance with Ind-AS. These variations make accurate translation and presentation of financial statements a complex and demanding task. Accounting standards,

principles, and regulations are communicated in a highly technical language that requires the translator to have a deep and precise understanding of the subject. These standards are not intended to define every individual term; rather, they provide guidance on how an organisation or company should prepare and present its financial accounts. Walton (1991) points out that "not even in the UK, where the concept originates, is it understood unambiguously among accountants" (p. 16). When comprehension of technical terms in the source language proves challenging, translation becomes considerably more complex. It demands not only proficiency in two different languages but also a thorough mastery of the accounting terminology and standards specific to each language, which also makes cross-country comparisons challenging. This study aims to examine how companies address these issues and the alternative strategies they employ to present financial statements to stakeholders in foreign countries. Specifically, this research will analyse Nestlé's consolidated Statement of Financial Position in both English and French to investigate how French accounting terms are rendered in English. Additionally, Nestlé India's financial statements, prepared in English according to Ind-AS, will be examined to understand the potential impact of differing accounting frameworks on terminology. Nestlé prepares its final consolidated accounts in French following IFRS, which are then translated into English for public use while maintaining the same standards. Conversely, Nestlé India adheres to Ind-AS for its financial reporting. The study will compare each term in the English translation of the French accounts with the corresponding terminology used in Nestlé India's English statements, thereby assessing how differences in accounting principles between France and India influence both the translation process and the resulting financial terminology.

Justification of The Choice of Subject

Although substantial research has been conducted in this field, much of it has focused on the creation of terminology, analyses based on IFRS and GAAP, or comparisons between IFRS and Ind-AS at a theoretical level. However, the practical implications of differences in accounting principles between countries – such as India and France – pose significant challenges for translators. Translating accounting terminology requires navigating two distinct sets of principles, making the task especially demanding. Accounting is already a highly specialised field, and translating its texts adds layers of complexity, as the language used often involves technical registers not encountered in everyday social contexts. This necessitates not only a deep understanding of accounting terms in the source language but also precise knowledge of their equivalents in the target language. O'Brien (2014) states, "Financial translators should be subject matter experts with experience in the specific field the document comes from. A simple mistake will not only lead to the downfall of the company's goodwill but can invite legal issues and penalties" (p. XX). Given these challenges, the translation of accounting texts emerges as a highly intricate and labour-intensive task. Consequently, this area remains relatively underexplored, particularly regarding the analysis of the specific difficulties faced by translators. Recognising and understanding these challenges is crucial, as it can guide future research toward developing effective solutions and help translators appreciate the significance of underlying accounting principles before undertaking the translation of commercial texts.

Research Questions:

1. How do the accounting frameworks of India and France influence the accuracy and interpretation of financial translations?
2. What specific challenges do translators encounter when rendering financial statements across different accounting systems, and how are these challenges compounded?
3. How do multinational corporations, exemplified by Nestlé, navigate these translation complexities to ensure clear communication with stakeholders in both India and France?

Methodology

For this study, the Statement of Financial Position of Nestlé for the financial year 2022–2023 has been selected for analysis. From an analytical perspective, this research seeks to identify the theories and strategies employed by the company to ensure consistency of meaning across languages and to assess the extent to which semantic equivalence is maintained in translated financial terminology. The linguistic theory of translation has been adopted as the most appropriate theoretical framework, as it enables a systematic examination of source and target texts from a purely linguistic standpoint. This approach also emphasizes the importance of cultural and contextual awareness, which is particularly important in accounting translation, given that accounting principles emerge from varying business contexts and industrial cultures. In addition, the translation procedures (procédés de traduction) proposed by Vinay and Darbelnet have been applied to support the analytical process. The corpus for this study consists of Nestlé's consolidated financial statements in both French and English for the financial year 2022–2023, along with a separate financial statement prepared by Nestlé India for Indian stakeholders in the same period. This comparative framework allows for an examination of the terminology used by the Indian subsidiary in English in relation to the terms appearing in the French and English versions of the consolidated accounts. Furthermore, a selection of specialized accounting and financial terminology resources and dictionaries has been consulted to identify terminological variations and to evaluate the strategies adopted by Nestlé to overcome translation problems.

Before proceeding further, it is necessary to clarify certain fundamental concepts related to translation and accounting terminology, such as financial statements and the Statement of Financial Position. Financial statements are a structured set of formal records that present a company's financial activities, financial position, and cash flows over a specific period. They consist of income statements, profit and loss accounts, statements of financial position, statements of cash flows for the period, and notes comprising significant accounting policies and other explanatory information. Turning to the concept of translation, an initial consideration concerns pragmatic translation and the appropriate methods for rendering such texts, which are inherently sensitive and contain information of significant importance to the organization. As Norberg and Johansson (2013) note, "Translating accounting terminology is a highly specialised linguistic challenge, as technical terms can overlap with non-technical meanings, raising the risk of miscommunication" (p. 4). Which theories are to be applied? To be loyal to the source text or the target text? How to translate, the word or the sense?

Waliya says « Chez le traducteur, le fameux dilemme de la traduction lancé par Cicéron, un grand théoricien d'éloquence romain, c'est de traduire la lettre ou l'esprit ? Autrement dit, la letter est le mot et l'esprit est le sens qui est sous-entendu ou bien encapsulé dans le texte » (Waliya, n.d., p. 4). An answer to a similar question is found in Kitis's terms. Kitis (2009) observes, "We see that whatever type of translation we discuss; form has to change, but the meaning has to stay" (p. 64), emphasizing that preserving meaning is paramount even when the form must be adjusted to fit the target language and context. Guan, Shafron, and Ye (2025) similarly highlight that "linguistic differences can create information costs and misunderstanding during translation, particularly in cross-country IFRS applications" (p. 2970), underlining why precise translation is critical in international accounting communication. In translation, the source text must be rendered into the target language in a manner that preserves its original meaning. Accordingly, particular emphasis – especially in pragmatic translation – is placed on accurately conveying the intended message. Huerta, Petrides, and Braun (2013) observe that "differences in terminology, especially between generic language and accounting-specific language, can significantly affect comparability across languages and standards" (p. 5). To investigate this, a comparative analysis of Nestlé's Statement of Financial Position accounts will be undertaken to determine whether the terminology used achieves semantic equivalence across languages. As highlighted in International Comparability and Translation (2020), "the concept of translation equivalence is central to ensuring that financial information retains the same meaning across jurisdictions, despite structural or linguistic differences" (p. 2). What alternate terms have been used? And what possible challenges would have been faced by the translator? In the end, these problems would be classified into three parts, such as translation differentiation due to linguistic reasons, structural and formatting reasons, and finally due to different principles followed by respective countries. Angulo (n.d.) notes that "efforts to harmonize accounting terminology across languages, while focused on Spanish, reveal the global challenges faced in ensuring accurate translation and standardization of IFRS terminology" (p. 7).

Statement of Financial Position Terminology

1. In Nestlé's consolidated statement of financial position (following IFRS), Assets are presented first, followed by Liabilities and Equity. In contrast, Nestlé India's statement of financial position (following Ind-AS) lists Assets at the top, followed by Equity, with Liabilities at the end. The classification of current and non-current assets also differs: in the consolidated accounts, current assets precede non-current assets, whereas the order is reversed in Nestlé India's statements. A similar divergence is observed in liabilities. These differences stem from the respective accounting standards and may initially mislead translators, who might interpret them as typographical or formatting errors. From a translation perspective, these structural variations carry interpretative significance, reflecting IFRS in the consolidated accounts and Ind-AS in the Indian statements. Translators must understand these frameworks to avoid altering the intended meaning. Consequently, the translator's role extends beyond linguistic transfer to include the accurate mediation of accounting logic embedded within the source text. Recognising these framework-driven differences is therefore essential to ensuring semantic equivalence and preserving the integrity of financial communication across jurisdictions.

2. **Current and Non-Current Classification:** Variations in the classification of current and non- current items pose considerable challenges for translation. For instance, Actifs circulants is translated as "current assets" under French IFRS, whereas under Ind-AS, certain elements such as short-term investments or advances may be categorised differently. Similarly, passifs non-courants corresponds to "non-current liabilities" in IFRS, yet in Indian financial statements, items such as long-term borrowings or deferred taxes may appear under alternative headings. Translators must ensure both semantic and structural fidelity to prevent misinterpretation of a company's liquidity and solvency. Terminology is often inconsistent across references. In the Reverso dictionary, the equivalent of this category is given as "long-term assets" for "actif à long terme" (Reverso, n.d.). In the Glossaire bilingue des termes de la microfinance, it appears as "Permanent Assets," a term more commonly used in English in the Indian context (Bilingue Microfinance Glossaire, n.d.). The official translation under French accounting standards is Actif immobilisé (Autorité des normes comptables [ANC], 2014/2024, p. 94). Across dictionaries and accounting references, the same concept may appear as "Permanent Assets," "Fixed Assets," or "Non-current Assets," and occasionally as "Immobilisation corporelle". Given this multiplicity of equivalents, translators face considerable difficulty in selecting the most precise and contextually appropriate term.

3. Acomptes payés in French, or "Prepayments" in English, appear as a distinct subheading in statements of financial position prepared under IFRS. In contrast, in statements of financial position prepared according to Ind-AS, no such subheading is explicitly presented; instead, the treatment of prepayments is disclosed in the notes, and the corresponding amounts are recorded under the broader heading "Other Current Assets." This creates a dual challenge for translators, involving both linguistic and structural considerations. In the absence of a direct, clearly labelled equivalent, a translator unfamiliar with the IFRS presentation may struggle to select the most accurate term. Moreover, Acomptes payés may be incorrectly rendered as "advance payments" or "instalments," which, within this context, would misrepresent the financial statement.

   From a translation standpoint, this example highlights the importance of both contextual and standards-based awareness. Translators must possess not only linguistic proficiency but also a thorough understanding of the relevant accounting principles to ensure semantic accuracy. In practice, this means assessing whether the target audience expects formal IFRS terminology or the broader Ind-AS presentation. Ignoring these structural differences can result in semantic distortion, where the translated term conveys a technically incorrect or misleading meaning.

4. The headings Dérivés actifs and Actifs d'impôt exigible in French, corresponding to "Derivative Assets" and "Current Income Tax Assets" in English, are grouped under broader categories rather than shown individually in the Indian statement of financial position, similar to their presentation in IFRS-based statements. The accounting treatment and presentation of these items differ under the two accounting principles, posing a challenge for translation. Even translators familiar with Indian standards may be misled by their distinct presentation as separate subheadings in the IFRS- based statement of financial position, raising questions about how to

render them accurately in the target text. From a translation strategy perspective, this underscores the importance of balancing semantic fidelity with contextual understanding: the translator must convey not only the meaning of the term but also its structural and functional role within the financial statement. Ensuring clarity and consistency across different accounting standards requires careful consideration of both terminology and presentation conventions, emphasizing that accounting translation is as much interpretive as it is linguistic.

5. Immobilisations corporelles is commonly translated as "tangible assets" or "tangible fixed assets." In the Indian context, these terms were previously used, but following recent regulatory amendments, only "Property, Plant, and Equipment" (PPE) is now considered appropriate. Translators unfamiliar with both IFRS and IND-AS may default to "tangible assets," which can lead to misunderstandings for both international and Indian stakeholders. By contrast, the term "fixed assets" is translated as "immobilisations corporelles" (De Lucca, 2001, p. 566) in a specialised economics dictionary. This creates a difficulty for the translator, who must decide whether to render the term "non-current assets" as immobilisations corporelles or as "Property, Plant and Equipment." This challenge arises from variations in terminology and underlying accounting principles, requiring translators to decide whether to retain a literal translation or adapt the term to the conceptual framework of the target standard. Similarly, Immobilisations Incorporelles is rendered as "intangible assets" in IFRS-based statements, whereas under IND-AS, goodwill is frequently presented separately. Such variations necessitate careful attention to lexical, structural, and contextual differences to ensure clarity, accuracy, and readability. Translators must also take into account differences in formatting and classification. The ordering of assets differs between French IFRS and the Indian IND-AS statement of financial position, and the absence of an exact English equivalent for terms like immobilisations corporelles means that a direct translation may fail to capture the precise nuance intended by IFRS.

6. Immobilisations incorporelles and goodwill, recorded as "Intangible Assets" and "Goodwill" in the English IFRS version of the statement of financial position, are presented separately. In contrast, the Indian Nestlé statement of financial position does not reflect both items in the same way. Under IND-AS, while the formal statement of financial position format is followed, intangible assets are shown as a subheading, and goodwill is recorded as a separate line item. Ensuring semantic equivalence is therefore challenging when two IFRS categories are combined into a single classification under IND-AS. In the le lexique Anglais-Français, the terms "écart d'acquisition" and "survaleur" (IFRS Formation, s. d., p. 6) are proposed as equivalents of Goodwill. In the specialised Dictionary of economics and commerce, the term is translated as "survaleur" (De Lucca, 2001, p. 82), "fonds de commerce" (Elsevier, 1984), and "fonds" (Kettridge, 1990). Beyond the terms already mentioned, particularly "fonds de commerce," it is also important to note the record of a new term in a French business dictionary, namely "biens incorporels" (Bousteau & Boisvert, 2005). The translation of English accounting terms into French is particularly complex, as illustrated by the following example.

7. Participations dans les entreprises associées et les coentreprises in French, corresponding to "Investments in Associates and Joint Ventures" in English, appear as a distinct line item on the face of the IFRS statement of financial position. In contrast, the Nestlé India statement of financial position does not explicitly include this heading or subheading. Under IFRS, these items are recorded within financial assets and further classified as "Investments in Associates" and "Investments in Joint Ventures." Without sufficient accounting knowledge, a translator cannot accurately convey the meaning of this term. In addition, while the Indian statement of financial position consolidates these under a single heading, "Financial Assets," the IFRS version also includes an additional subheading for "Financial Assets," creating structural differences. Translators must adjust headings and classifications thoughtfully to preserve clarity, as a literal translation of headings without regard to the overall structure may result in misinterpretation.

8. Liabilities and provisions pose additional translation challenges due to subtle variations in terminology and scope. In the French IFRS accounts, "charges à payer" is translated as "accrued expenses", while the IND-AS version labels the same item as "expenses payable". Though conceptually similar, a literal translation may confuse readers unfamiliar with the target standard. Furthermore, "provisions pour Risques et Charges" appears in English IFRS as "Provisions for liabilities and charges", whereas the Indian counterpart simplifies this category as "Contingent Liabilities". Such terms cannot be translated accurately without a thorough understanding of their precise meaning and definition. Although the words may appear similar, their meanings and conceptual definitions can differ significantly, and an incorrect translation may have serious consequences for a company. Ensuring clarity of meaning is therefore essential to protect translators from potential legal liability arising from erroneous translations.

9. Clients et autres débiteurs. This title is translated into English according to IFRS as "Trade and other receivables." This item is variously referred to as "Accounts Receivable," "Trade Debtors," or simply "Debtors," which complicates the establishment of a precise equivalent. Meanwhile, in English translation, according to IFRS, it has been translated as "Trade and other receivable." In India, a single account under the "current assets" category is used, recorded in English as "Trade Receivables." The word "Client" in French can be mistranslated as "client" in English, which would be a faux ami in French translation. Indeed, an analysis of the available dictionaries reveals varying terminology. Some sources prefer the term "receivables," while others use "trade account receivables." For example, the French Business Dictionary lists the entry as "comptes clients – accounts receivable" (Bousteau & Boisvert, 2000, p. 112).

10. **Equity and Reserves:** "Shareholders' equity" and "reserves" illustrate the difficulty of balancing semantic equivalence with target-language standards. IFRS reports include line items such as "retained earnings", other "reserves", and "non-controlling interests", whereas IND-AS statements present these as "reserves and surplus" and "minority interest". Even when financial concepts appear functionally equivalent, a literal translation may not adequately reflect the legal and regulatory implications in the target jurisdiction. Translators are therefore required to navigate differences

in terminology, structure, and presentation to produce financial statements that are both technically accurate and readily understood by international stakeholders.

11. **Inventory and Stock Terminology:** Translating inventory-related terms poses unique challenges in financial reporting. Under IFRS, the French term "stocks" translates directly to "inventories" in English, yet IND-AS often requires a more detailed breakdown into categories such as "raw materials," "work in progress," and "finished goods." These nuanced distinctions have substantial implications for interpreting "cost of goods sold" (COGS) and determining inventory valuation. Any alteration in the COGS framework can distort a company's final valuation, yielding figures that differ sharply from actual performance. From a translational perspective, rendering stock simply as "stock" is inadequate and contextually meaningless for Indian audiences familiar with IND-AS conventions. Instead, the approach aligns with strategies of emprunt (borrowing) or particularisation, whereby a broad term like stock is recast into precise, domain-specific equivalents.

12. **Financial Liabilities and Borrowings:** Financial liabilities pose translation challenges due to divergent categorizations across standards. Under IFRS, the French terms "emprunts" and "dettes financières" are consolidated as "loans and borrowings," whereas IND-AS typically distinguishes them as "long-term borrowings" or "short-term debt." IFRS disclosures often include finer distinctions by maturity or interest rate structure, requiring translators to preserve precise meaning while adhering to normative requirements for accurate depiction of debt obligations. Terminological pitfalls arise when "emprunts" is rendered as "loans" and "dettes financières" as "financial debts" – a word-for-word translation is inappropriate for commercial documents. Beyond mere lexical mismatch, this overlooks foundational principles: the former encompasses borrowings under 12 months, whereas the latter pertains to obligations exceeding 12 months or a full financial year. Neglecting these technical nuances risks confusion among Indian stakeholders, who distinguish such debts (encompassing both long- and short-term varieties) from equity or bonds. The French IFRS term charges à payer typically translates to "accruals" in English IFRS, whereas IND-AS renders it as "accrued expenses" or "outstanding expenses." This disparity poses translation hurdles, as direct literal equivalents fail to convey critical differences in timing and recognition principles between frameworks. A word-for-word translation of "charge", for instance, as "accrued liability" lacks meaning and finds no place on the Indian statement of financial position. Translators must stay true to the original text while aligning with the accounting rules of the target standard. This balance matters greatly for financial statements that are clear and correct for readers in various countries.

13. Investments accounted for using the equity method and "Biological assets other than bearer plants" – In French accounting, specifically under the Plan Comptable Général (PCG), biological assets are not recognised in the accounts. However, other accounting systems, such as India's, provide well-defined treatments for them. Consequently, identifying a heading acceptable under the French accounting system yet comprehensible to French stakeholders proves challenging. Moreover, an exhaustive search through specialised dictionaries in commerce, economics, and business, for example, Dictionnaire de comptabilité et finance, French Business

Dictionary, French Commercial Dictionary, Elsevier, Elsevier's Economics Dictionary in English, Elsevier's Dictionary of Commercial Terms and Phrases, and French Dictionary of Business, Commerce and Finance, yielded no clear definition for this term. Such terms illustrate how a single financial account heading can prove exceptionally difficult to translate when the underlying concept – and its direct equivalent – remains absent from the target accounting framework.

14. **Interest in Joint Venture and Interests in Associates:** This line item includes key elements such as Interest in Joint Venture and Interest in Associates (KPMG, 2023, p. 128), which are explained in detail in the notes to the financial statements. These disclosures clarify the nature and valuation of such holdings, which are typically considered long-term strategic investments. However, this heading has no direct equivalent in French PCG financial statements, highlighting a structural difference in domestic reporting norms. In contrast, the Indian statement of financial position, prepared under Schedule III of the Companies Act 2013, explicitly uses the term Non-Current Investments to classify funds invested in subsidiaries or associates, clearly distinguishing them from short-term or trading assets. The lack of a corresponding French term poses significant translation challenges: a literal translation may confuse French stakeholders, whereas an adapted version must carefully preserve the conceptual meaning without introducing categories that do not exist in the original framework.

15. **Actifs destinés à être cédés:** The French IFRS term actifs destinés à être cédés aligns with "assets held for sale" in English IFRS. Indian formats, however, lack a dedicated heading for this item; Nestlé India, for example, classifies it within current assets. This category clashes with the standard presentation framework of French financial statements, where the only related item recorded is Écarts de conversion et différences d'évaluation Actif (V) (Autorité des normes comptables, 2024, p. 95). Consequently, identifying an exact French equivalent remains challenging. During this research, several terms were found that convey a similar meaning. For instance, in Comptabilité générale, the expressions Actifs destinés à être vendus (Richard & Collette, 2008, p. 190) and Actifs destinés à être cédés (Richard & Collette, 2008, p. 605) are used to describe this item in French, along with another category, Actifs circulants destinés à la vente (stocks) (Richard & Collette, 2008, p. 503). These partial matches exacerbate translation difficulties: without a unified French equivalent, renderings from IND-AS or IFRS into PCG-compliant statements require contextual adaptation, risking distortion of disposal intent or asset classification for French readers unfamiliar with the originating framework.

Conclusion

This study has investigated the challenges of translating statements of financial position across accounting frameworks through a comparative analysis of Nestlé's IFRS-based consolidated financial statements and Nestlé India's Ind-AS financial statements. It shows that financial translation in this context goes beyond linguistic transfer and requires a solid understanding of accounting principles, regulatory environments, and reporting conventions that shape financial disclosure in each jurisdiction.

The analysis shows that, despite broad convergence between IFRS and Ind-AS, significant conceptual, structural, and terminological differences persist, particularly in the areas of assets, liabilities, equity, provisions, and classifications such as current and non-current items. These differences preclude direct terminological equivalence and require translators to make informed choices between literal rendering and conceptual adaptation to ensure that the translated statement of financial position preserves its intended financial meaning within the target framework. Structural and formatting variations in the ordering, grouping, and presentation of line items further complicate translation, as they reflect the underlying accounting logic rather than simple layout preferences. From a linguistic perspective, the study highlights that many accounting terms lack stable one-to-one equivalents across languages and standards, and that dictionary-based solutions are often insufficient. Expressions such as immobilisations corporelles, actifs destinés à être cédés, or clients et autres débiteurs illustrate how multiple potential equivalents coexist, shaped by different accounting traditions, and how an inappropriate choice can distort users' interpretation of a company's financial position and performance. The findings underscore that translators must combine high-level language competence with subject-matter expertise in accounting, as well as sensitivity to the pragmatic function of financial texts and to the expectations of their target readership.

Overall, the study shows that differences between IFRS and Ind-AS directly affect the accuracy, comparability, and interpretation of financial translations, especially when statements of financial position are used for cross-border investment and regulatory decision-making. The case of Nestlé illustrates how a multinational group navigates linguistic, structural, and conceptual asymmetries to ensure clear, consistent, and reliable financial communication across jurisdictions. These results confirm the importance of specialised training for financial translators and suggest that further work on standard-specific glossaries, translation guidelines, and interdisciplinary collaboration between translators and accounting professionals would be beneficial for improving practice in this field.

References

1. Autorité des normes comptables. (2014/2024). *Règlement ANC n° 2014-03 relatif au plan comptable général (version consolidée au 1er janvier 2024, p. 94)*. https://www.anc.gouv.fr

2. Bassnett, S. (2002). *Translation studies* (3rd ed.). London, UK: Routledge.

3. Bousteau, A., & Boisvert, S. (2005). *French business dictionary: The business terms of France and Canada, English-French, French-English.* Rockville, MD: Schreiber Publishing.

4. De Lucca, J. L. (2001). *Elsevier's economics dictionary: English–French–Spanish–Italian–Portuguese–German.* Elsevier.

5. Elsevier. (1984). *Elsevier's dictionary of commercial terms and phrases: English, German, Spanish, French and Swedish* (s.v. fonds de commerce). New York, NY: Elsevier.

6. Elsevier. (2001). *Elsevier's economics dictionary in English, Spanish, Italian, Portuguese, German* (p. 337). Amsterdam, Netherlands: Elsevier.

7. Evans, L. (2004). Communicating accounting information across languages. *Accounting, Business & Financial History, 14*(2), 209–225. https://d oi.org/10.1080/0958520042000247349

8. Guidère, M. (2016). *Introduction à la traductologie* (3e éd.). Louvain-la-Neuve, Belgium: Fond Jean Pâques.

9. IFRS Formation. (n.d.). *Lexique comptable et financier anglais-français* (p. 6). Consulté le 3 janvier 2026, sur http://IFRSformation.free.fr/Files/lexiq ue_com ptable_et_fin ancier_angl_ francais.p df

10. Kettridge, J. O. (1990). *French commercial dictionary: French/English, English/French* (p. 155, s.v. fonds). London, England: Routledge.

11. KPMG. (2023). *Illustrative Ind AS consolidated financial statements for the year ended 31 March 2023.* KPMG International.

12. Kitis, E. (2009). The pragmatic infrastructure of translation. *Tradução e Comunicação: Revista Brasileira de Tradutores*, 18, 63–73. https://d oi.org/10.11606/issn .2317 -9511.tradter m.2009.47455

13. Laaksonen, H. (2020). Equivalence in accounting translation: A cross-cultural perspective. *Journal of Accounting and Organizational Change, 16*(3), 410–425. https://d oi.org/10.1108/ JAOC -09-2019-0098

15. Malhanor, M. (2022). An overview of Indian accounting standards and international financial reporting standards. *International Journal of Multidisciplinary Educational Research, 11*(8(5)), 1– 9. https://d oi.org/10.6007/IJMER/v11 -i8/13121

15. Nestlé Group. (2023). *Consolidated financial statements of the Nestlé Group 2023.* Nestlé S.A. Nestlé India Limited. (2023–24). *Annual report 2023–24.* Nestlé India Limited.

16. Norberg, L., & Johansson, C. (2013). Translation challenges in international accounting. *Accounting in Europe, 10*(1), 1–12. https://d oi.org/10.1080/17449480.2013.770019

17. O'Brien, S., & Saldanha, G. (2014). *Research methodologies in translation studies.* Routledge.

18. Rapports financiers 2023 Comptes consolidés du Groupe Nestlé 2023, 157es Comptes annuels de Nestlé S.A.

19. Richard, J., & Collette, C. (2008). *Comptabilité générale : Système français et normes IFRS* (8e éd., p. 190). Paris, France: Dunod.

20. Tata Industries Limited. (2023–2024). *80th annual report 2023–2024.* Tata Industries Limited.

21. Tziafa, E. (2016). Language resources to be used in teaching of LSP and specialised translation: Annual reports in the banking sector as ad-hoc parallel and comparable corpora, in English, French and Greek. *International Journal of Language, Translation and Intercultural Communication, 4*, 45–60.

22. Vinay, J. P., & Darbelnet, J. (1977). *Stylistique comparée du français et de l'anglais.* Paris, France: Didier.

23. Walton, P. (1991). The true and fair view: A shifting concept. *Occasional Research Paper*, The Chartered Association of Certified Accountants, 7, 16.

24. Waliya, Y. J. (n.d.). *Les problèmes de la pratique de la traduction* (p. 4). University of Calabar. Retrieved January 14, 2026, from https://s3 -eu -west -1.amazon aws.com/p figshare-u-files/7812631/LesProblmesdelaPratiquedelaTr aduction.pdf

Figurations du Bar dans *la Promesse de Sa Phall'Excellence* de Max Lobe : de la Colonialité Vers la Libération

Eswar N

Résumé

Le motif du bar est central dans la littérature africaine, servant de locus pour interroger les dynamiques entre l'individu et la communauté, face à l'instabilité politique postcoloniale. Dans *La Promesse de Sa Phall'Excellence* (2020) de Max Lobe, dont l'intrigue se déroule dans le pays fictif « Crevetterie », inspiré du Cameroun, le bar devient, d'une part, un lieu où s'exerce le pouvoir local qui contrôle la production, la distribution et la consommation des bières, détournant le peuple des réalités politiques. De l'autre, le bar favorise les interactions ; c'est également un lieu de socialisation où des rêves et des histoires prennent vie. Cette étude s'articule autour de ces deux aspects du bar, tout en adoptant une perspective décoloniale. À travers une lecture analytique du roman, nous avançons que Max Lobe se sert de l'image du bar pour critiquer la matrice coloniale du pouvoir, ou la colonialité, et pour réfléchir aux potentialités de la libération.

Mots-clés : bar, Crevetterie, colonialité, libération, Sa Phall'Excellence.

Abstract

The motif of the bar is central to African literature, serving as a locus for questioning the dynamics between the individual and the community against postcolonial political instability. In Max Lobe's *La Promesse de Sa Phall'Excellence* (2020), set in the fictional country of "Crevetterie", inspired by Cameroon, the bar becomes, on the one hand, a place where local power is exercised, controlling the production, distribution, and consumption of beer, distracting the people from political realities. On the other hand, the bar promotes interaction; it is also a place for socialization where dreams and stories come to life. This study focuses on these two aspects of the bar, by adopting a decolonial perspective. Through an analytical reading of the novel, we argue that Max Lobe uses the image of the bar to criticize the colonial matrix of power, or coloniality, and to think of the potentialities of liberation.

Key words: bar, Crevetterie, coloniality, liberation, Sa Phall'Excellence

Introduction

En Afrique, le terme « bar » ne se limite pas à un simple débit de boissons ; il favorise l'interaction entre les gens issus de différentes classes sociales, libère la parole, témoigne des changements politiques, et devient, ainsi, un lieu des « construits de sociabilités » (Étoughé-Éfé 39). Cette image particulière et connotative du bar a toujours intéressé les romanciers africains. En particulier, dans la littérature camerounaise d'expression française, les auteurs

évoquent la présence des buvettes traditionnelles, à savoir « les cases », qui existaient bien avant l'arrivée du concept occidental de bar et de l'alcool européen, et qui distribuaient des boissons locales telles que « l'arki » comme dans le roman *Vieux nègre et la médaille* (1956) de Ferdinand Oyono ou « l'africa-gin » dans *Ville cruelle* (1971) d'Eza Boto. Plus tard, dans un roman comme *Temps de chien* (2001) de Patrice Nganang, la figure du bar se concrétise davantage : un espace politisé, un outil microcosmique pour examiner l'instabilité politique du pays à travers les récits des clients, un véritable « miroir des mutations sociales post-coloniales » (Zango 11). En outre, le bar peut dépasser son cadre de décor pour être considéré en tant que personnage à part entière, comme dans *Verre cassé* (2005) de l'écrivain franco-congolais Alain Mabanckou. Cependant, malgré l'omniprésence du motif du bar dans les romans africains, très peu d'études critiques ont été jusque-là consacrées à sa représentation, surtout dans le domaine littéraire francophone. Il sera donc pertinent de se demander comment les auteurs contemporains d'origine africaine conçoivent les figurations du bar et ses fonctions.

Ainsi, cet article se propose d'étudier la représentation du bar dans le roman *La Promesse de Sa Phall'Excellence* (2020) de l'auteur suisse d'origine camerounaise Max Lobe. Dans ce roman, le bar de Uncle Godblessyou tient le fil conducteur tout au long du roman, marqué par un double sentiment d'oppression et de liberté. Uncle Godblessyou, le tenancier du bar éponyme, est contraint de ne distribuer que la bière produite et réglementée par le pouvoir local, et ce, exclusivement au grand format. Cette obligation force les clients à la surconsommation de l'alcool, ce qui fonctionne comme une stratégie pour détourner le peuple des réalités politiques. Cependant, le bar de Uncle Godblessyou est également le lieu que le narrateur-personnage Mista AcaDa-Writa choisit pour raconter ses histoires et que Dibéa le fou utilise pour lancer son appel à la libération.

La présente étude s'articule autour de ces deux aspects du bar qui font écho à la logique colonialité/libération, avancée par les penseurs décoloniaux, notamment Aníbal Quijano et Enrique Dussel. La colonialité du pouvoir est ce qui persiste bien après le colonialisme, comme une matrice coloniale où se mêlent plusieurs formes de domination telles que le racisme et le capitalisme. En réponse à la colonialité, une philosophie de la libération est mise en avant, caractérisée par une conscience collective qui nécessite d'être traduite en *praxis*. En se servant de cette optique décoloniale comme méthodologie, nous étudierons, d'abord, le contexte de la production et de la distribution de la bière dans le bar de Uncle Godblessyou, à l'aide du concept de « colonialité » et son lien avec le capitalisme. Et ensuite, nous analyserons le bar comme un espace propice aux histoires, rumeurs, rêves, et révolutions, par le biais de la figure de Mista Acada-Writa, le « raconteur d'histoires » et de Dibéa le fou, l'alter-ego de cet écrivain. Nous avancerons ainsi l'argument que Max Lobe se sert de l'image du bar pour critiquer la matrice coloniale du pouvoir, c'est-à-dire la colonialité, et pour réfléchir aux potentialités de la libération.

Cadre théorique et contextualisation

Cette étude s'inscrit dans le sillage de la pensée décoloniale latino-américaine, développée dans les années 1990, par le groupe de chercheurs Modernité/Colonialité. L'un des concepts fondamentaux de « l'option décoloniale » est l'idée de la « colonialité », ou précisément « la colonialité du pouvoir » avancée par le sociologue péruvien Aníbal Quijano. Dans le

contexte des pays du Sud global auparavant colonisés, la colonialité, ou plus particulièrement « la colonialité du pouvoir », continue au-delà du colonialisme, autant à travers les systèmes de gouvernance locaux et capitalistes, instaurés lors des décolonisations. En se basant sur sa critique de la conception de race, Quijano dénonce une matrice de pouvoir colonial qui est « capitaliste, colonial/moderne et eurocentré » (Quijano 112). La colonialité marque un changement de paradigme, visant à porter un regard critique sur le capitalisme mondial comme un sous-produit du colonialisme, où le pouvoir local, installé après les Indépendances, perpétue les systèmes de domination coloniale de différentes manières, notamment par le mode de production capitaliste. En parallèle, nous mobilisons la philosophie de la libération d'Enrique Dussel. Pour le philosophe argentino-mexicain, le concept de la libération « part de la colonialité », logique qu'il faudra appréhender sous différents angles (Dussel, 2014). Plutôt que la rhétorique de l'émancipation qui suit et est dépendante de la logique de la modernité/colonialité, la pensée décoloniale vise la libération totale du peuple opprimé, émanant de la collectivité et de la périphérie ; ainsi, la philosophie de la libération « vise la liberté d'autodétermination et de l'auto-transformation » (Rougier, 2021). En plus des postulats de Quijano et de Dussel, nous nous appuyons également sur la perspective sociologique des bars africains, développée par Jean-Émery Étoughé-Éfé. Le sociologue gabonais étudie la notion de « sociabilité » des bars africains et soutient que le bar a un rôle important dans « les transformations sociales » (Étoughé-Éfé 18) et les « constructions identitaires » (Étoughé-Éfé 22) des sujets africains. Par ailleurs, toujours selon Étoughé-Éfé, les bars font revivre la parole, surtout au sein des classes populaires, ainsi proposant un espace de liberté pour s'exprimer, où les défavorisés se sentent finalement chez eux (Étoughé-Éfé 144). Dans le roman de Max Lobe, nous trouvons cette dichotomie entre la colonialité et la libération à travers la figuration du bar. Le bar devient, d'une part, un lieu où s'exerce le pouvoir local qui contrôle la production, la distribution et la consommation des bières, détournant le peuple des réalités politiques, ce qui est symptomatique de la colonialité du pouvoir. De l'autre, le bar favorise les interactions ; c'est également un lieu de socialisation où des rêves et des histoires prennent vie, d'où le côté libérateur de la figure du bar.

D'ailleurs, l'intérêt pour le roman de Max Lobe pourrait se justifier, premièrement, par sa portée linguistique. L'auteur conçoit une nouvelle langue à travers la langue française ; le roman regorge d'onomatopées imagées et de néologismes créés par les préfixes « phall », indiquant le phallus, et « clit », signifiant le clitoris, ajoutés aux mots qui représentent la tyrannie et le pouvoir. Par exemple, « Son Excellence » devient « Sa Phall'Excellence », « Son Altesse » devient « Sa Clith'Altesse », et ainsi de suite. Deuxièmement, la portée symbolique du roman est tout aussi importante. L'intrigue du roman se déroule en « Crevetterie », un pays fictif se trouvant en Afrique. Celui-ci ressemble, de par ses structures sociologiques, au Cameroun[1]. Selon Arol Ketchiemen, le mot Cameroun vient du portugais « Rio dos Camarões » signifiant « rivière des crevettes » (Ketchiemen 75). Par ailleurs, l'auteur Max Lobe est originaire du Cameroun. C'est ce qui fait privilégier une telle lecture au niveau du symbolisme. Finalement, la portée politique du roman peut être mise en avant. En dépit de sa langue inventive et jubilatoire, ce roman se termine sur un ton plutôt pessimiste, faisant le portrait d'une décolonisation compliquée, voire inachevée. Ceci pourra justifier la perspective décoloniale adoptée comme cadre théorique pour l'analyse du roman en question.

1. Plusieurs lecteurs ont révélé cette comparaison entre la Crevetterie et le Cameroun. Voir, par exemple, le compte rendu de Gangoueus : https://chroniqueslitterairesafricaines.com/la-promesse-de-sa-phallexcellence-max-lobe-2020/gangoueus/ (Consulté le 4 janvier 2025)

Le bar comme un espace de colonialité

En Afrique, la culture de consommation de l'alcool ne date pas d'hier. Les clients se regroupent dans les « cases », dirigées souvent par des femmes, pour prendre des boissons locales. La culture de sociabilité que pratiquent les Africains dans les bars d'aujourd'hui est, en effet, une extension de la culture des cases. Cependant, c'est avec l'arrivée des colonisateurs que l'établissement des bars tels quels se développent en Afrique. Historiquement, le terme « bar » revêt d'un ancrage colonial. C'est ce que soutient Étoughé-Éfé, en ces termes :

> L'anthropologie africaine traditionnelle ne reconnaît pas le bar dans son symbolisme. Ce qui conduit à dire que le bar est finalement une création du pouvoir colonial. […] Le bar a non seulement contribué à faire émerger une culture urbaine mâtinée d'influences culturelles occidentales, mais il a également donné lieu à une invention et à une réinterprétation de l'Afrique. C'est en quoi nous déterminons comme essentiel son rôle dans les transformations sociales qui affectent les sociétés africaines contemporaines. (Étoughé-Éfé 18)

Il est donc pertinent de comprendre la figuration du bar comme une structure qui risque de perpétuer la colonialité, d'autant plus que le bar peut influencer les mutations sociétales auxquelles il est intrinsèquement lié, surtout dans le contexte du roman de Max Lobe.

Le monopole « phall'excellenciel »

Dans *La Promesse de Sa Phall'Excellence*, le bar de Uncle Godblessyou est contraint de ne servir que deux marques de bières. Il s'agit de la Tien'Bon et de la Yako. Ces deux types de bières détiennent la totalité du monopole dans le marché des bières. Elles sont bel et bien fabriquées en Crevetterie par le régime de « Sa Phall'Excellence ». C'est-à-dire, le pouvoir local dispose d'une hégémonie absolue dans la production et la distribution des bières locales, que le narrateur Mista AcaDa-Writa met en cause avec ironie en ces termes :

> Comme pour tous les bars crevettards, Uncle Godblessyou ne vend que les bières phall'excellencielles. On a deux marques : la Tien'Bon et la Yako. Elles sont disponibles uniquement en grands-formats, c'estàdire le format familial. Un litre et demi. Tous les Crevettards sont persuadés que nos bières sont identiques. « Ce sont des sœurs jumelles ! » crient les uns. « De vraies-vraies jumelles ! » hurlent les autres. D'ailleurs, comment qu'il en serait autrement, puisque la Tien'Bon et la Yako sont supposées être toutes les deux brassées avec la même affection, la même intensité et la même tendresse phall'excellencielles. (Lobe 10)

Cette hégémonie tenue par le pouvoir local sur la production et la distribution des bières remonte aux origines du capitalisme qui est intrinsèquement lié avec le colonialisme. Puisque les deux sont amenés à établir un ordre social strict et réglementé dans lequel les sujets opprimés se trouvent prisonniers. Pour évoquer Karl Marx, c'est au nom d'une compétition « saine » que la logique capitaliste tend à monopoliser le marché avec des stratégies, souvent malhonnêtes, accompagnées normalement par le soutien de l'État. C'est cette course aux profits qui fait que « [l]e capitaliste n'est pas capitaliste parce qu'il est un dirigeant d'entreprise industrielle, mais il devient un donneur d'ordre industriel parce qu'il est capitaliste » (Marx 374). En parallèle, dans son article publié en 1993, Susan Diduk observe que « l'expansion des brasseries au Cameroun après l'indépendance en 1960 a coïncidé avec une emphase sur l'économie axée sur les investissements du capital étranger

et des industries de substitution aux importations » (Diduk 13)[2]. Cette mainmise étrangère n'a non seulement contribué à créer le monopole, mais aussi à construire l'image d'un buveur camerounais « épicurien », à travers différentes stratégies de marketing comme des publicités ciblées (Diduk 32), ce qui a poussé, à l'issue des indépendances, le pouvoir local à perpétuer, de manière directe ou indirecte, le modèle capitaliste hérité de l'histoire coloniale. Cependant, dans le cas des bars crevettards, le monopole « phall'excellenciel » est accentué par une triste ironie : cette domination ne vient pas de l'extérieur, mais de l'intérieur. Ces bières sont fabriquées en Crevetterie, ce qui pourrait contribuer à l'économie locale, mais tous les revenus semblent remplir la trésorerie de Sa Phall'Excellence.

En outre, l'existence des catégories dans la bière, comme des « blondes africaines » (Étoughé-Éfé 28)[3] ou bien des bières « cravatées » (Mabanckou 162)[4] renforce la problématique de la colonialité, infligeant un complexe d'infériorité permanent chez les Africains à propos de leurs boissons locales. Le narrateur Mista Acada-Writa laisse présager le fait que malgré une fabrication locale, ce qui est une solution souvent proposée pour sortir de la dépendance et l'hégémonie occidentales ; la colonialité du pouvoir telle qu'elle est développée par Aníbal Quijano y trouve un écho favorable et arrive à tenir son privilège sur le marché par son entreprise capitaliste.

Les bières « phall'excellencielles » et l'anesthésie sociale

D'après la citation de Mista Acada-Writa ci-dessus, remarquons qu'il n'y a pratiquement pas de distinction entre la Tien'Bon et la Yako. Ces bières se ressemblent tellement qu'elles sont considérées comme « de vraies-vraies jumelles » (Lobe 10). L'illusion de la variété est l'une des caractéristiques les plus marquantes du capitalisme, chacun des produits se vantant d'être uniques. Cependant, pour le narrateur Mista Acada-Writa, la Tien'Bon et la Yako ne sont pas pareilles. Pour lui, la Yako est plus puissante que la Tien'Bon ; elle peut « ramollir même le plus puissant des étalons, […] enfollir jusqu'au plus rêveurs des Raconteurs d'histoires » (Lobe 10). Le néologisme « enfollir » sert à accentuer l'angle de la folie comme une force libératrice qui sera évoquée plus tard dans l'article. Le narrateur se dit, en outre, qu'« [ils] doivent ajouter un truc en dedans de ça » (Lobe 10), qui rend les consommateurs presque insensibles à leur situation politique. Le fait qu'il le remarque n'a rien d'anodin : la plupart des Crevettards se soûlent à la Tien'Bon et à la Yako, et cette pratique se traduit en une forme d'anesthésie sociale, détournant le public des réalités politiques et de la domination de Sa Phall'Excellence.

Ce propos rejoint l'idée du « format familial » (Lobe 10) des bières phall'excellencielles. Elles ne sont disponibles que sous ce grand format, une technique de marketing utilisée par le régime de Sa Phall'Excellence, qui sert à augmenter inconsciemment la consommation d'alcool au sein de ses sujets, cet apaisement superficiel les rendant moins sensibles aux problèmes du pays. Ce comportement se traduit, dans le roman, par le fait que les habitants

2. Traduction personnelle de la citation originale : "the expansion of breweries in Cameroon after independence in 1960 coincided with an economic emphasis on investment by foreign capital and import- substituting industries"
3. Au Gabon, ce titre est souvent consacré aux bières européennes, en particulier, françaises telles que « Régab » et « Castel », malgré le fait qu'elles sont fabriquées dans le pays africain.
4. Mabanckou explique qu'au Congo, il existe une hiérarchisation entre les bières traditionnelles appelées « calebassées » et les bières européennes importées appelées « cravatées », parce que celles-ci ont « pris l'avion » et viennent de l'étranger.

de Crevetterie sont censés attendre « la Promesse de Sa Phall'Excellence ». Le peuple espère que Sa Phall'Excellence, le dirigeant du pays, apparaîtra un jour pour résoudre tous les problèmes, promesse qu'il ne faut jamais questionner.

Tout au long du roman, Mista Acada-Writa, « le raconteur d'histoires », se demande, de temps en temps, « la combientième » (Lobe 45) de Tien'Bon il est en train de boire dans la journée. Boire des bières phall'excellencielles prend une allure symbolique et devient synonyme de ne pas faire face aux problèmes politiques « luxueusement luxueux » (Lobe 133), que le narrateur se dit vouloir éviter à tout prix. Cependant, l'alter-ego du narrateur, Dibéa le sage-fou sème le doute sur la « Promesse » parmi les ressortissants de Crevetterie et évoque l'histoire de sa grand-mère. Dans la génération de cette vieille dame, Sa Phall'Excellence règnait déjà sur la Crevetterie et le public attendait déjà la « Phallamparition », c'est-à-dire l'apparition divine de Sa Phall'Excellence. Or, Sa Phall'Excellence ne s'est jamais présentée à l'époque de la grand-mère de Dibéa. Les Crevettards de l'ancienne génération faisaient exactement ce que font les Crevettards de la nouvelle génération : boire la Tien'Bon et attendre la Phallamparition. Rien n'a changé. Dibéa explique à quel point la vie de sa grand-mère a été anéantie par une croyance aveugle en la Promesse. Voici les propos de Dibéa sur sa grand-mère :

> « Elle attrapait la bouteille de Tien'Bon phall'excellencielle qu'elle avait glouglou-glougloutée. […] Sa Phall'Excellence est en rouuute ! Écoute, mon p'tit. Écoute. Est-ce que tu entends Ses pas ?" "Oui Mbombo, j'entends. Mais… mais ça là, ce doit être les pas tokos ! tokos ! de Sa Clith'Altesse." Et nous sur-riions. » (Lobe 59, 60).

Avant tout, la parole de Dibéa se distingue par une oralité prononcée, avec beaucoup de néologismes et d'onomatopées. Avec humour et exagération, celle-ci remet en cause la peur infligée par Sa Phall'Excellence dans les cœurs des habitants de Crevetterie qui ne pensent même pas à sortir de leur situation pénible, donc de la colonialité. Ainsi, la production et la distribution des bières phall'excellencielles vendues dans les bars ont plutôt une fonction de contrôle et de surveillance qui permet d'exercer le pouvoir hégémonique sur les citoyens de Crevetterie, de génération en génération.

Mais ce que le passage ci-dessus révèle, ce n'est pas la souffrance de la grand-mère de Dibéa, mais c'est plutôt sa résilience par le fait qu'elle ironise sur sa situation horrible. Lorsque la grand-mère demande à Dibéa s'il entend les pas de Sa Phall'Excellence, il répond que le son des pas seraient ceux de Sa Clith'Altesse, faisant allusion au fait que Sa Phall'Excellence est elle-même contrôlée par Sa Clith'Altesse. Le « sur-rire » libérateur de la grand-mère et de Dibéa nous permettra de passer à la prochaine partie sur le rôle du bar dans la libération.

Le bar comme un espace de libération

Les bars détiennent la vertu de revivre la parole, surtout au sein des classes populaires, ainsi proposant un espace de liberté pour s'exprimer, où les défavorisés se sentent finalement chez eux. Surtout dans le contexte africain, le bar est un lieu d'histoires. Il déhiérarchise la collectivité. Ainsi, pour Étoughé-Éfé, « [l]ieu des beuveries, des racontars, des retrouvailles et de circulation d'informations impossibles à obtenir par les canaux officiels, le bar entretient la rumeur » (Étoughé-Éfé 20). Le bar s'octroie une identité commune, reconnue autant par les habitués que les nouveaux du quartier, ainsi proposant un lieu de débat, valorisant les arguments du quotidien. Il est donc concevable de considérer le bar comme un espace propice à la circulation des histoires et des rêves de la liberté.

Par ailleurs, pour le philosophe mexico-argentin Enrique Dussel, une philosophie de la libération, doit passer par ce qu'il appelle un dialogue interculturel entre les cultures des opprimés. Ce débat a beau être inspiré de la théologie de la libération, il sera motivé par un souci éthique dans la mesure où chacun des partis pris apporte son propre universalisme afin de construire plusieurs mondes dans un même monde, réinventant la culture d'échange d'idées anéantie par la modernité/colonialité eurocentrée. Dussel résume son idée en ces termes :

> L'affirmation et le développement de l'altérité culturelle des peuples postcoloniaux et l'appropriation simultanée de ce que la modernité a de meilleur devraient donner lieu à un nouveau style culturel. Au lieu d'une unité globalisée et indifférenciée, on peut imaginer un pluriversalisme transmoderne et multiculturel, composé d'universalités diverses […] qui dialogueraient entre elles, dans un esprit critique. (Dussel 209)

La libération ne consiste pas uniquement à se délier de la dépendance politique et psychologique, elle invite également à créer et à articuler sa propre liberté à partir de ses cultures. Ce « pluriversalisme » dont parle Dussel devient donc une option viable pour que coexiste une panoplie d'histoires et de rêves en dépit du contexte politiquement tendu, surtout dans le cas de la Crevetterie. Cette partie de l'article aura donc pour but d'étudier comment le bar, en tant qu'espace propice à la circulation des débats et des sociabilités, favorise la libération.

Lieu des histoires et des rêves

Tout d'abord, l'incipit de *La Promesse de Sa Phall'Excellence* commence par cette invitation du narrateur, adressée aux lecteurs : « Si vous n'êtes pas d'accord avec la langue que je vais utiliser pour dire cette histoire, alors rejoignez-moi seulement ici à Élobi, à la terrasse du bar de Uncle Godblessyou » (Lobe 7). La scène d'ouverture prépare le terrain, qui se déroule à Élobi, dans un bidonville de Crevetterie, pour ce qui va se poursuivre dans le roman, autant au niveau de la langue que du contexte. Les lecteurs interpellés sont censés rejoindre le narrateur, surtout s'ils ne sont pas d'accord avec sa la langue. Et bien évidemment, le lieu du rendez-vous est le bar de Uncle Godblessyou. C'est dans cet endroit qu'ont lieu, en général, les discussions sur l'apparition possible de Sa Phall'Excellence.

Le narrateur, Mista AcaDa-Writa, se définit ensuite en tant que raconteur professionnel d'histoires, ce qui met l'accent sur l'oralité du roman. Pourtant, son métier n'est pas toujours bien reçu par le public. Au début du roman, lorsque le narrateur se rend au bar de Uncle Godblessyou, il rencontre un garçon qui l'accueille chaleureusement. Lorsque, comblé de joie, le narrateur se met à chanter une chansonnette pour le petit, la mère de ce dernier vient subitement arracher son enfant à elle au narrateur, lui criant dessus en ces termes : « Tu gaspilles tous tes morceaux de journées à raconter des histoires. Dans un bar ! Et c'est toi, *tout toi* comme ça-là qui veux causer avec mon *neuf-mois* ? » (Lobe 9). Non seulement raconter des histoires s'avère être, pour la mère, une perte de temps considérable, mais également le fait que cette action se déroule « dans un bar » mérite une appréhension plus profonde. Le bar est perçu comme un espace de vanité, où raconter des histoires n'a vraiment plus de prise pour tout le monde, le bar étant associé aux stéréotypes de l'imaginaire collectif comme l'endroit inutile fréquenté par les « soûlards » (Étoughé-Éfé 56).

Cependant, le narrateur se sert de cette scène, moins pour une description de la réception publique de son métier ou de l'image du bar, mais plus pour souligner la peur de Sa

Phall'Excellence qui règne dans l'esprit des gens. L'emphase sur l'endroit, « dans un bar ! », sert donc à souligner que ce n'est pas le fait de raconter d'histoires pose problème, mais il s'agit plutôt des rêves qui accompagnent les histoires. Car les histoires évoquent les rêves de liberté, strictement impensables, particulièrement dans cette société où le moindre doute sur la Promesse de Sa Phall'Excellence est interdit. C'est pourquoi, le personnage de la mère ordonne au narrateur de tenir son enfant à elle à l'écart des « machins-trucs-chattes de rêves-là » (Lobe 9). La tension de la mère est plutôt systémique ; Sa Phall'Excellence n'interdit pas que de raconter des histoires, mais tout simplement d'en rêver.

Pourtant, le narrateur du roman ne se laisse pas faire. Il se revendique être « têtu » pour raconter des histoires, même s'il fait preuve de révérence à Sa Phall'Excellence comme tout le monde. Mais cela ne l'empêche pas de rêver, de raconter des histoires, un don qu'il reçoit de deux fées s'appelant « Indocilité » et « Désobéissance ». La nuit de sa naissance, ces fées apparaissent devant lui. Le bébé leur demande combien de temps il va rester au monde. Les fées lui accordent beaucoup de temps sur la terre, et ainsi que la faculté de rêver, un acte interdit par Sa Phall'Excellence. Il évoque, avec gratitude et nostalgie, son rapport avec les fées Indocilité et Désobéissance, dans les termes suivants :

> Les fées Indocilité et Désobéissance avaient considéré la constance, la persistance, la persévérance dont j'aurais besoin pour me rendre tous les matins chez Uncle Godblessyou. Lorsqu'elles avaient estimé la patience avec laquelle j'allais devoir m'appliquer à rêver, puis à raconter des histoires, dans un bar ! alors, elles m'avaient offert un énooorme gigot de temps. Un container de temps. Toute une vie. (Lobe 28)

Le symbolisme dans les noms des fées rappelle de véritables ingrédients nécessaires pour l'acte de raconter des histoires : l'indocilité et la désobéissance, surtout devant la tyrannie. Il est essentiel de considérer également le rapport entre le bar et l'histoire. D'après le narrateur, les fées lui font ce don de raconter des histoires « dans un bar ! », en l'occurrence, le bar de Uncle Godblessyou qu'il compte fréquenter quotidiennement dès sa naissance, d'où la reprise affirmative et ironique de la même expression « dans un bar ! ». En effet, ce « container de temps » et « toute une vie » ne sont pas que pour le raconteur d'histoires, mais ces expressions inventives représentent aussi le caractère éternel des histoires qui luttent contre la tyrannie, les histoires que le bar de Uncle Godblessyou fait circuler.

Lieu des liens interculturels, avec les vivants et les morts

Le bar de Uncle Godblessyou est non seulement un lieu des rêves et des histoires, mais un lieu qui établit les liens interculturels entre les habitants. Ce bar doit exister longtemps et est connu de tous les Crevettards, à tel point qu'il n'a même pas de toponyme. Tout au long du roman, il est désigné comme « le bar de Uncle Godblessyou ». Cela fait écho à l'ancien monde, où les noms des établissements n'existaient pas. C'est une identité qui ne s'est crispée qu'avec l'essor du capitalisme. Lorsque les clients désignent le bar par le nom de son tenancier ou de sa tenancière, cela établit un lien de complicité et d'amitié, évoquant un lien de solidarité et d'ancienneté.

Par ailleurs, ce rappel à l'ancien monde s'effectue également à travers la culture de consommation. Le narrateur décrit, avec humour, les clients comme des « professionnels en glougloutement de bières » (Lobe 9). Ce n'est pas pour reprendre les clichés sur l'alcoolisme, mais pour y voir une sorte d'hédonisme qui libère. Le narrateur raconte ensuite l'importance

de l'acte de roter qui suit l'acte de boire de l'alcool. Pour le narrateur, ces professionnels qui ingurgitent la bière ne font pas de rots avec élégance. Tandis que lui, il rote avec une telle grâce que, dans la pratique, cela devient une marque de respect aux ancêtres. À ce propos, il explique que « [l]e trémolo de [s]on rot est un vibrant hommage à [leurs] ancêtres crevettards. Ooowé. C'est la tradition ici : le primo-rot quotidien est l'occasion de s'adresser à [leurs] *Basôgol-sôgol* d'ancêtres. Les remercier » (Lobe 11). Le bar et l'alcool incitent, ainsi, le narrateur de penser à ses ancêtres ; un lien s'établit non seulement avec les vivants mais aussi avec les morts, revendiquant une continuité historique qui accompagne la lutte contre la tyrannie, de génération en génération. Le narrateur remercie ses ancêtres pour « l'inestimable vertu qu'ils [leur] ont transmise : la patience » (Lobe 11). Ses ancêtres à lui, eux aussi, tout comme sa propre génération, attendaient la Promesse de Sa Phall'Excellence. Le narrateur espère que l'attente de ses ancêtres ne terminera pas en vain, que leur patience finira par payer un jour. Ainsi, le bar, en tant que lieu propice aux souvenirs et réflexions, permet au narrateur de faire un pas vers la libération.

Que la « Phallamparition » se produise !

Le bar n'est pas un organisme isolé, détaché de la vie du quartier où il se trouve ; c'est, au contraire, en favorisant cet ancrage local que le bar devient, pour ses habitués, le remède pour la solitude urbaine. Il faudra donc s'intéresser à « l'espace-client » (Étoughé-Éfé 52). La position du bar, en tant que lieu publique favorise le regroupement de la collectivité, surtout pour prendre des décisions au moment des crises.

Dans *La Promesse de Sa Phall'Excellence*, c'est autour du bar Uncle Goddblessyou que toutes les activités humaines se déroulent. Le bar n'est pas éloigné ou caché. Aux alentours, il y a des enfants qui jouent, et des femmes qui travaillent. Ainsi, l'espace-client du bar n'est pas exclusivement réservé aux hommes. En effet, c'est le lieu d'observation privilégié par le narrateur. Le bar et le narrateur lui-même demeurent témoins de tout ce qui se passe dans les voisinages. Notamment, à travers les descriptions de la rue « Sans-Nom » et du Carrefour « Chacun-s'assoit-Dieu-le-pousse », nous avons le portrait d'une société en mouvement, accentuée par la langue inventive, dynamique, et sexuée du narrateur, dans laquelle le bar occupe une position centrale. En effet, c'est au Carrefour que Dibéa le fou prononce son discours célèbre remettant en question l'apparition de Sa Phall'Excellence. Le narrateur affirme, depuis le bar, qu'il peut voir tout, jusqu'à la couleur de peau de Dibéa, en ces termes : « Ah mes gens ! Je vous jure que de mon bureau ici-là où-ce que je suis à la terrasse de Uncle Godblessyou, je peux voir tout et tout, jusqu'à la pâleur violacée que reflète la peau foncée de Dibéa » (Lobe 15). Cela inflige la peur dans le cœur du narrateur, parce que Dibéa le fou fait ce que le narrateur ne veut pas faire : douter de la Promesse.

Le narrateur Mista AcaDa-Writa et Dibéa le fou sont tellement liés qu'à un moment donné, ils deviennent presque interchangeables. Le narrateur commence, ainsi, à entendre la voix de Dibéa dans sa tête. Ce qui les relie est effectivement ce qui les oppose ; si le narrateur se dit être du côté de Sa Phall'Excellence, surtout parce qu'il ne veut pas se mêler aux problèmes politiques, Dibéa le fou, au contraire, se met à « taper le dikalo » (Lobe 127), expression du camfranglais désignant l'acte de sonner la cloche pour attirer l'attention du public. Dibéa demande que Sa Phall'Excellence apparaisse coûte que coûte, au jour de Yaaani ou bien de la « Phallamparition », ce qu'il définit comme suit :

> La Phallamparition c'est Le Grand Jour. Yaaani, qu'on l'appelle aussi. Mais patience ! Notre Yaaani n'a rien à voir avec celui des Sarrasins, des Bédouins, des mahométans, des Maures, des Berbères et de tous les autres phall'arabophones. Non oh ! Notre Yaaani à nous, c'est le Grand Jour où-ce qu'enfin se réalisera la Promesse. Sa Phall'Excellence apparaîtra dans une cascade de lumières vives et chaudes. Sa Clith'Altesse, La Royale Bien-Aimée de tous les Crevettards, se tiendra à Ses côtés… Eeeh ah Yaaani ! C'est toi que nous attendons tous. […] (Lobe 11, 12).

Le narrateur distingue la Phallamparition des autres semblables rédemptions religieuses et culturelles, accordant à la Promesse une particularité, ce que Dibéa le fou conteste dès son premier discours. Le public réagit alors avec indifférence, voire avec rejet. Même le narrateur cherche à persuader Dibéa de ne pas douter de la Promesse, parce que c'est dangereux. Le narrateur lui propose « un abonnement full-time au bar de Uncle Godblessyou » (Lobe 44), mais Dibéa le refuse. Rien n'empêche Dibéa de répandre son doute, de demander une Phallamparition imminente, ce qui attise finalement la colère des milices de Sa Phall'Excellence, et ces derniers déclenchent une violence meurtrière.

Tout comme le fait que le bar occupe le point d'observation de l'appel à la libération de Dibéa, le bar devient également témoin de la violence perpétrée par les militaires. Après le discours de Dibéa le fou qui provoque presque un scandale, les dernières scènes du roman, ironiquement intitulées « La révélation », terminent par un attentat déclenché par les milices de Sa Phall'Excellence, lors duquel sont décédés Dibéa et Uncle Godblessyou. Le narrateur se réfugie derrière le bar de Uncle Godblessyou, d'où il témoigne de ce qu'il voit.

Le décès de Dibéa n'est pas explicite ; puisque le narrateur décrit la mort de Dibéa qui s'avère être « en dedans » (Lobe 137) du narrateur. Son meurtre est plutôt une métaphore, c'est la mort de la révolution. En ce qui concerne le tenancier du bar Uncle Godblessyou, ce dernier révèle au narrateur que quand il était jeune, il demandait, lui aussi, tout comme Dibéa, que la Phallamparition se produise tout de suite. Cet appel à la révolte lui a valu des agressions et tortures physiques par les milices, les « Calao-Calao », qui lui ont fait subir une violence inouïe. Il montre sa blessure au narrateur, qui « témoigne de la violence phall'excellencielle. » (Lobe 139). Ensuite, Uncle Godblessyou sort une bouteille de Tien'Bon de son « troutanus », et parle de l'acte du viol qu'il a subi par les militaires en ces termes : « Tu vois ce qu'ils m'ont fait ? Ils m'ont déphallanussé matin-midi-soir. Déphallangorgé. Déphallanussé encore et encorement. Seule Sa Phall'Excellence sait comment que je suis encore en vie » (*ibid*.). Les néologismes avec les préfixes « déphall - » évoquent le grotesque de la violence des milices, emblématique de la colonialité du pouvoir. Malgré la souffrance et l'aliénation de Uncle Godblessyou, l'ironie de détournement repose sur le fait qu'il attribue sa survie paradoxalement à Sa Phall'Excellence. Cela souligne la dépendance psychologique des Crevettards. La colonialté du pouvoir se révèle être pire que le colonialisme, non seulement elle n'offre aucune échappatoire, mais elle trahit également l'espérance des sujets opprimés.

Le narrateur raconte par la suite comment Uncle Godblessyou se suicide devant lui, en avalant de la « Silencioxine », pour se réduire au silence à jamais, avec de la bière Tien'Bon. Lorsque Uncle Godblessyou rend son dernier soupir, la bouteille de Tien'Bon tombe par terre et roule jusqu'au narrateur. Celui-ci évoque ce qui est écrit sur la bouteille : « Tien'Bon. Brassée avec toute la délicatesse phall'excellencielle » (Lobe 141), la reprise ironique des propos au début du roman. L'esprit révolutionnaire de Uncle Godblessyou, avec toute la douleur et la triste ironie qu'il implique, n'est développé qu'à la fin du roman.

Le doute semé par Dibéa le fou allume de fortes réactions dans la tête du narrateur Mista Acada-Writa. Ce dernier dit avoir rendu visite chez Sa Phall'Excellence. Par conséquent, il révèle, dans le bar de Uncle Godblessyou, que Sa Phall'Excellence tant redoutée est, en effet, « un vieux p'tit-bébé-mâlemaille » (Lobe 118) qui passe ses journées dans un pousse-pousse, occupé par Sa Clith'Altesse. Cette vision a un effet dégrisant sur les habitants d'Élobi, et attise par la suite la colère des milices de Sa Phall'Excellence. C'est avec la violence des milices que se termine le roman. Si l'esprit de Dibéa le fou a provoqué une véritable colère contre Sa Phall'Excellence, les attaques des militaires font reculer le narrateur qui finit par admettre « Oui à tout ! Pas de doute ! Oui à tout ! Pas de doute » (Lobe 141), se cachant dans les coins du bar de Uncle Godblessyou qui devient un témoin historique, mais silencieux des atrocités. Le roman ne rend pas explicite ce qui advient au narrateur, il est peut-être mort, lui aussi, puisque son Dibéa intérieur est tué. Finalement, ce que laisse le narrateur, à travers les multiples représentations du bar, c'est le message qu'il faut être têtu et raconter des histoires « dans un bar ! », histoires dont la force libératrice, analogue à la grande folie de Dibéa, est incontestable. Le bar encourage le fait de raconter des histoires et la folie : éléments de dissidence essentiels qui dénoncent la colonialité du pouvoir, parce que, selon le narrateur, « [p]our rêver de belles histoires, faut avoir un bon stock de têtutesses. Être fou de la *vraie* folie » (Lobe 27).

Il est concevable que cet acte de violence déclenché par le pouvoir de Sa Phall'Excellence pousse les Crevettards, de manière paradoxale, à réfléchir à la libération. Cette tragédie est contournée par la folie et les histoires que le bar de Uncle Godblessyou a la vertu d'engendrer et de faire circuler. Ainsi, le bar dans le roman de Max Lobe est tout aussi conçu comme un espace qui appelle à la libération.

Conclusion

En dépit du ton pessimiste, il convient de dire que c'est cette approche pessimiste qui déclenche une vraie réaction chez les lecteurs, les invitant à réfléchir sur l'état politique et à participer à la libération. En plus, le roman de Max Lobe souligne également la force des histoires et de la collectivité, surtout face à la colonialité du pouvoir. Ainsi, la représentation du bar, dans *La Promesse de Sa Phall'Excellence* se fait en deux axes. Premièrement, le bar est un lieu où s'exerce indirectement la colonialité du pouvoir, autant par le monopole de la production et la distribution des bières « phall'excellencielles » que les moyens capitalistes qui sont intrinsèquement liés à la colonialité. Deuxièmement, malgré ce constat, le bar reste un lieu où circulent les rumeurs, les histoires et les rêves qui font peur à l'autorité locale. En tant qu'espace de regroupement des individus issus de différentes classes sociales, le bar encourage les interactions, voire l'esprit révolutionnaire, comme nous avons vu chez Dibéa le fou. De surcroît, la perspective décoloniale que nous avons adoptée tend à effectuer une rupture avec la logique de la colonialité en mettant en avant la philosophie de la libération, permettant d'élucider les complexités du bar. En plus, l'optique sociologique que nous avons utilisée a également servi à saisir les réalités sociales dans le contexte de la Crevetterie. Certes le roman de Lobe se termine sur un ton pessimiste, avec le massacre, mais il est plutôt essentiel de reconnaître le rôle puissant de l'acte de raconter des histoires, que le bar en tant qu'espace de libération favorise. Ainsi, comme le narrateur le réitère, à plusieurs reprises dans le roman, même si tout est écroulé, « [s]eul le très animé bar de Uncle Godblessyou tient debout-debout » (Lobe 8), comme témoin et témoignage.

Bibliographie

1. Diduk, Susan. « European alcohol, history, and the state in Cameroon », *African Studies Review*, 36(1), 1993, pp. 1-42. DOI : https://doi.org/10.2307/525506

2. Dussel, Enrique. « Transmodernité et interculturalité (Une interprétation à partir de la philosophie de la libération », in (sous la direction de) Claude Bourguignon Rougier et al., *Penser l'envers obscur de la modernité : Une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Presses Universitaires de Limoges et du Limousin, 2014, pp. 177-209.

3. Étoughé-Éfé, Jean-Émery. *Les bars populaires de Libreville: des construits de sociabilités*. Paris : L'Harmattan, 2017.

4. Ketchiemen, Arol. *Dictionnaire de l'origine des noms et surnoms des pays africains*. Lausanne : Éditions Favre SA, 2014.

5. Mabanckou, Alain. *Lettres à un jeune romancier sénégalais*. Paris : Le Robert, 2023.

6. Marx, Karl. *Le Capital : Critique de l'économie politique. Livre premier : Le procès de production du capital* (texte français établi par Étienne Balibar et al. 1re éd.). Paris : Presses Universitaires de France, 1993 [1867].

7. Lobe, Max. *La Promesse de Sa Phall'excellence*. Genève : Zoé, 2020.

8. Quijano Aníbal. « "Race" et colonialité du pouvoir », *Mouvements*, n° 51 (3), pp. 111-118, 2007. DOI : https://doi.org/10.3917/mouv.051.0111.

9. Rougier, Claude Bourguignon. « Émancipation », *Un dictionnaire décolonial,* Éditions Science et Bien Commun . URL : https://scienceetbiencommun.pressbooks.pub/colonialite/chapter/emancipation/ (Consulté le 2 novembre 2025), 2021.

10. Zango, Achille Carlos. « Quand le bar devient miroir des mutations sociales post-coloniales dans Temps de chien de Patrice Nganang », *Pontizang/Ponts*, 15(1), 2015, pp. 11-28. https://doi.org/10.7413/18279767008

Between borrowing and retention: contact-induced changes in the West Bengal variety of Kurukh

Stuti Bhagat

Introduction

The current paper focuses on the West Bengal variety of Kurukh spoken by the Oraon tribe. The tribe residing in this region dates back to the pre-independence era, making the duration of contact of the Kurukh speakers with the non-Kurukh-speaking communities considerable and historically deep. This geographical location of the language and duration provides a rich linguistic environment, fostering possible contact situations between Kurukh, the North Dravidian language, and its surrounding Indo-Aryan (IA) languages. The speakers of the West Bengal region are multilingual, manipulating their linguistic repertoire as per where the regional language dominates. This multilingual setting involves speakers using Hindi and Bangla, as well as the lingua franca, Sadri, on an everyday basis. Such a complex linguistic environment provides rich linguistic instances of contact-induced change. With the help of the West Bengal variety of Kurukh, the paper presents an overview of how, structurally, IA conjunct verbs are a blueprint for the conjunct verbs (CV) in the Kurukh language. The Kurukh CV demonstrates instances of direct but superficial copying of Hindi CVs. CVs are an areal feature of Asian languages (Masica, 1976; Abbi and Gopalakrishnan, 1991). It is a prevalent construction in which nouns or adjectives occur along with a verb to describe a complex action.

Existing literature shows that Dravidian languages are recorded with CV constructions as a result of a contact situation. During the Nizam and Maratha empire, as a consequence of the political and cultural contact, Telugu, one of the old literary Dravidian languages, has shown similar instances to Kurukh. The Telugu CV constructions are an outcome of contact with Deccani Urdu and Marathi (Krishnamurti, 2003; Subbarao, 2012). Brahui, a North Dravidian language, is also recorded for CV construction due to the contact situation with IA languages of the region, such as Sindhi, Panjabi, and Iranian languages such as Pashto and Balochi (Elfenbein, 1982; Emeneau, 1959).

The following sections will systematically discuss the theoretical background essential for the structural occurrences of hybrid CV constructions of Kurukh. This will be followed by a data analysis discussion of instances of CV occurring during the study of contact-induced changes in the Kurukh language spoken in West Bengal. A conclusion section will draw our overall understanding of the WB variety of Kurukh.

Theoretical background: MAT/PAT model and its application in the existing Indian context as a whole

A contact situation invokes multiple forms of contact-induced instances caused by borrowing of IA words, relexification, grammatical convergence and many more (Muysken, 2008). These aspects appear at various linguistic levels, which are at both the surface and internal

levels. Matras and Sakel (2007) proposed the matter and pattern model. In the matter (MAT) replication, the target language directly copies the morphological and phonological aspects from a source language. The pattern (PAT) replication is a process where the target language retains its own surface forms but models itself based on the replica languages' / source languages' ways of organisation, distribution or grammatical restructuring. So, in the latter process, the target language uses the features of the replica language as a template without borrowing the physical matter.

Although the terms PAT or MAT are relatively new, structural alignments through these patterns of replications are extensively documented for the South Asian languages. Historically, Emeneau (1956) and Masica (1976) macro-level observation shows how genetically unrelated language families frequently share underlying linguistic structures while retaining their native vocabularies. Building upon this areal foundation, Abbi and Gopalkrishnan's (1991) work on structural variations indicating linguistic convergence, using explicator compound verbs as a foundation, underscores the intense areal diffusion evident across genetic boundaries. Linguistically, these contact-induced instances are well recorded for a highly multilingual environment. Subbarao (2012) explains this recoded convergence as a cognitive mechanism of the speakers under intense contact pressure. He argues that speakers code-switch to mitigate the cognitive load for which a 'common syntactic denominator' is developed across their linguistic repertoire. This denominator then acts as a model for any realignment in the minority language at either the deep or surface level.

The above-discussed intersecting framework provides an analytical approach to evaluate the WB variety of Kurukh. It is present in a highly multilingual ecosystem, where the CV and ECV constructions are not an outcome of a simple lexical borrowing, but a direct outcome of the cognitive optimisation mentioned by Subbarao. This paper applies the MAT-PAT model to investigate how the complex predicates handle language contact at different structural levels. It would involve evaluating the borrowed IA lexical matter's interaction with the verbal structure of the region. In the process, we will be able to map how the minority language aligns its conjunct verb or ECV with a shared syntactic denominator. The following section presents the data analysis to demonstrate how these patterns of structural alignment operate in the everyday speech of the WB Kurukh speakers.

Data analysis and Discussion

The data evaluated in the current section is drawn from the primary linguistic corpus collected for my PhD thesis (Bhagat, 2021). The WB Kurukh data presented here are excerpts from the recordings that capture the speaker's everyday usage of their language. During the data collection process, the participants were interviewed about their day-to-day lives. It was necessary that the participants were comfortable while using Kurukh and were asked to feel free when speaking in their language. This step was essential to ensure the authenticity of the Kurukh recorded. They were explicitly encouraged to speak naturally and instructed not to worry if they incorporated IA linguistic items in any form. This methodological approach was essential for the speakers to feel comfortable and create a non-judgemental environment where participants did not feel pressurised to adhere to a prescriptive or "pure" form of Kurukh.

The data selected for MAT or PAT analysis, in the current study, predominantly features complex predicates, specifically, conjunct verbs and a selection of explicator compound verbs

(ECVs). By closely analysing the complex verbal structure, the section aims to demonstrate how Kurukh is dynamically spoken in WB as well as track the structural changes emerging from sustained neighbouring IA languages.

Structural analysis: MAT and PAT replication Kurukh predicate

The verbal structure in the WB variety of Kurukh data demonstrates how contact-induced changes balance the borrowing of both MAT (a lexical matter) and PAT (structural replications) instances. These examples present some interesting patterns wherein the structure of these complex predicates closely mirrors IA structure, but a closer observation suggests that morpho-syntactically, the alignment is superficial. The underlying grammatical logic remains rooted in Dravidian linguistic features.

Replicating the Explicator compound Verb (ECV) template

When one looks at the complex predicates in Kurukh, the most visible structural change is the adoption of the IA ECV framework. In this construction, a primary lexical verb V1 is paired with an aspectual vector verb (V2). The latter verb, V2, has lost its independent lexical meaning. The data show that Kurukh speakers have replicated this structural pattern using native Kurukh verbs

1. Sʰilpi ne us pər dʒor se həs dija

   Sʰilpi: Kəttʰa nũ dʒor se əlkʰija tʃitʃtʃa

   Shilpi: Talk.post p Wit force / loudly Laugh Give.pst.3Sg.F

   Shilpi laughed loudly

   (Bhagat, 2021, p.59)

In example 1, the Hindi model of ECV / həs dija/ uses the vector/V2 /dija/, ‘gave’, to denote a sudden or outward-directed action. The speaker replicates this exact PAT template by employing the Kurukh verb /tʃitʃtʃa/, ‘give’, as an aspectual modifier. In this process, the V2 is stripping it of its literal meaning of physical transfer. This stripping of lexical meaning is essentially a process of grammaticalisation of the vector verb, a phenomenon that Das (2006) has documented in detail for Hindi compound verb construction.

2. gʰəri ʈebəl se gir gayi

   gʰəɽi: ʈebəl.ʈi̱ kʰəʈ̱ra kera

   Watch: Table Fall Go.V.Pst.3SG.F

   The watch fell from the table

   (Bhagat, 2021, p. 59)

3. Use class four mein chechak ho gaya

   Class four: nu tʃetʃək məndʒa.kera

Class four: Post.P Chicken pox Happen.V . Go.V.Pst.3SG.F

She contracted chickenpox in class four

(Bhagat, 2021, p.116)

Examples (2) and (3) illustrate a similar replication of the IA vector /gayi/ or /gaya/, 'went' to mark an involuntary change of state or a completed action. In (2), the native verb /kera/, 'go' marks the finality of the falling / kʰəʈ̪ra/. In (3), the composite phrase /məndʒa.kera/, 'happen + go', copies the exact IA ECV combination /ho gaya/.

MAT and PAT co-occurrence in conjunct Verbs.

The recordings consisted of evidence of active IA lexical borrowing of various linguistic forms. Interestingly, among the borrowed items, the direct lexical material (MAT) is borrowed from IA and integrated directly within native grammatical frames. This assimilation of IA elements takes place seamlessly without altering the core syntax of the language.

4. Organisation ke hisab se November unniso unniso ekʰtər mein temporary skul ʃuru kiya

Organization: hisab t̪i november unniso ekʰtər en temporari skul ʃuru nəndʒkən

Organisation: According to November 1971 I temporary school Begin Do.V.Pst.1Sg.M

According to the organization November 19 I started temporary school.

(Bhagat, 2021, p.106)

In example (4), heavy MAT borrowing of nouns and temporal markers (organisation, november, unniso ekʰtər, temporary skul) from the IA language is evident. However, the predicate ʃuru nəndʒkən reflects a structural PAT replication. What this example reflects is that MAT and PAT replications are not operating individually but simultaneously in a single utterance. The borrowed abstract noun / ʃuru/, 'start', is paired with the native Kurukh light verb for 'do', /nəndʒkən/, to form a conjunct verb. The noun supplies the lexical content through MAT replication, while the structural frame reflects the Hindi construction / ʃuru karna/ through PAT replication. The two processes are layered on top of each other in a single construction, with Kurukh verbal construction holding the whole thing together.

The retention of core Dravidian features

Despite the Kurukh examples projecting the surface-level structural alignments, the sentence-level syntax resists the deeper typological convergence. The fundamental syntactic rules governing the clause, even though IA appears to be extensively present in Kurukh, remain Dravidian in nature.

Resistance to ergative case alignment

Revisiting the earlier example (1) from a different analytical angle, the case morphology rather than verb templating reveals that Kurukh exhibits syntactic resistance. In the Hindi

source sentence, the presence of the transitive aspectual vector /diya/ forces the subject / Sʰilpi/ to take the ergative case marker /ne/.

If the Kurukh syntax were undergoing deep structural alignment with IA, we would expect an equivalent transformation in the Kurukh sentence in terms of the markers on the subject. Instead, the subject remains completely unmarked, preserving the Dravidian native-accusative alignment. The speaker has, in other words, borrowed the aspectual template of the verb phrase and rejected the case marking rules that are present in the source language. The PAT replication stops exactly where the nominal syntax begins.

Retention of dative experiencer subjects

The morphosyntactic behaviour of experiential predicates across the dataset highlights a crucial distinction between structural maintenance and structural integration. The Kurukh dative configuration in sentence (5), / babəs.ge asubidʰa məndʒa.kera/, the verb strips its masculine human agreement marker /-as/ and shifts to the non-masculine form / məndʒa.kera/. While this behaviour appears parallel to Hindi Dative configuration, where the post position /ko/ blocks the human agreement and forces the verb to agree with the abstract feminine/neuter noun (Das, 2006), it cannot be considered as PAT replication.

5. isən asən: raʔa raʔarki ʈ̪ale isən babəs.ge asubidʰa məndʒa.kera

   Here-There: Stay Stay.V.Pst.2Sg.F Then Here Father.Dat problem Happen Go.V.

   Pst.2Sg.F

   They were staying here and there then here father faced problems.

   (Bhagat, 2021, p.125)

However, the Dative construction in (5) represents the MAT integration into the classic Dravidian morphosyntactic frame. The rule where dative-marked human entities are demoted from triggering verbal agreement is an inherent feature of the Dravidian syntax (Steever, 1998; Krishnamurti, 2003). Therefore, rather than mimicking an IA pattern, the speaker is actively preserving a native syntactic rule, and the evidence for this lies in the fact that the dative experiencer constructions with the same agreement behaviour are found across Dravidian languages like Tamil, Telugu and Kannada that have very different contact histories from Kurukh (Steever, 1998; Krishnamurti, 2003). If this were a PAT replication from an IA contact, we would not find it in different Dravidian varieties that have had minimal IA exposure. The distribution of the feature across the family points to retention rather than borrowing.

Developing the isolated convergence point

While the data overwhelmingly demonstrates the resilience of the native morphosyntactic frame, the dataset contains a single, isolated exception where an IA clausal template appears to be mirrored. This rare instance of PAT replication appears in sentence 6.

6. dʒai hok: bʰaijos niŋhəe naukri lagijar

anyways: brother your.gen job Get.V.Pst.3Pl.M

Anyways brother got his job.

(Bhagat, 2021, p.117)

Here, the non-volitional event of securing employment is packed within an IA nominative framework. The human referent /bʰaijos/, 'brother', is cast as the unmarked nominative subject, and the simple predicate / lagijar / actively inflects with the masculine plural markers /-ar/. This interesting phenomenon of using the plural agreement marker for a singular referent is PAT's replication of a classic IA honorific marking system (Masica 1991).

However, it is crucial to note that this configuration can be a clear idiolectal exception rather than a systematic trend. This specific syntactic shifting occurred with one of the participants in the entire dataset. Across the rest of the corpus, speakers have consistently and robustly retained its native Dravidian framework. Therefore, while sentence (6) shows some compelling evidence of PAT replication, it is cognitively possible under intense language contact and driven by individual sociolinguistic factors rather than a widespread structural change. In fact, this isolated instance is theoretically and precisely meaningful because it is exceptional. It gives us a glimpse of what is structurally possible for a WB Kurukh speaker under maximum contact pressure. Although the broader corpus confirms this, the boundary is very rarely crossed. Matras and Sakel (2007) note that a deep PAT replication is cognitively available to bilingual speakers, but what varies is whether community-level patterns normalise it. In this case, the evidence suggests that they have not.

Conclusion

The West Bengal (WB) variety of Kurukh spoken by the Oraon tribe offers a compelling overview of the mechanics of long-term intensive language contact within a highly multilingual environment. By applying Matras and Sakel's (2007) MAT/PAT model to complex predicates found in everyday speech, this paper has demonstrated how a minority North Dravidian language balances external structural pressure with native typological maintenance.

Our data analysis reveals that contact -induced changes operate primarily at a superficial structural level. In the domain of complex predicates, Kurukh speakers readily adopt IA templates. It is evident in section 3.1.1 where speakers execute PAT replication of IA explicator compound verbs (ECVs) by utilising native verbs like / ʧitʃʧa /, 'give' and /kera/, 'go' as aspectual vectors matching the Hindi models which are / həs dija / and /ho gaya/. Similarly, in section 3.1.2, the heavy MAT borrowing of IA lexical items is evident, for instance / ʃuru /, which is seamlessly integrated with the native light verb /nəndʒkən/, 'do'. Such MAT replication echoes what Subbarao (2012) discusses about alleviating cognitive load by creating a 'common syntactic denominator', which is often an outcome of rapid code-switching.

However, in section 3.2, the data indicate that Kurukh resists convergence with IA grammar. Despite the target or replica language proactively copying the aspectual template of transitive IA vector constructions, Kurukh completely rejects the IA syntactic rules, like ergative case alignment, that accompany them. Furthermore, the resilient behaviour of the dative experiencer configuration reinforces the structural maintenance. The demotion of dative-marked human entities from triggering verbal agreement remains locked with the Dravidian syntactic rules and treating the incoming IA vocabulary through the native structural matrix.

Finally, the data presented shows some rare instances of total convergence, as discussed in section 3.3, the honorific plural PAT replication. It must be treated as an isolated idiolectal exception and not an instance of a systematic paradigm shift. These exceptions prove that while deeper PAT replication is cognitively plausible under intense contact, it remains restricted by individual sociolinguistic factors and speaker-specific pragmatics.

In conclusion, the WB variety of Kurukh shows that a minority language does not have to undergo a complete structural convergence even under conditions of a prolonged and intense contact situation with dominant neighbouring languages. Such a multilingual setting allows speakers to borrow freely at the lexical and surface structural level, but the deeper Dravidian morphosyntactic frame remains intact. It is evident from the above analysis that there is a selective pattern of borrowing, taking some useful IA forms while holding onto its native structure. Whether these patterns extend to other North Dravidian languages under similar contact conditions remains a question for future comparative research.

References

1. Abbi, A. and Gopalakrishnan, D. (1991). Semantics of Explicator Compound Verbs in South Asian Languages. Language Sciences 13(2): 161–180.
2. Bhagat, S. (2021). Language contact and language change: A case of Kurukh language spoken in West Bengal and Jharkhand [Unpublished doctoral dissertation]. Jawaharlal Nehru University.
3. Das, P.K. (2006). Grammatical Agreement in Hindi-Urdu and its major varieties. Munich: Lincom Europa.
4. Elfenbein, J. (1982). Notes on the Balochi-Brahui Linguistic Commensality. Transactions of the Philological Society 80(1): 77–98.
5. Emeneau, M.B. (1956). India as a Linguistic Area. Language 32(1): 3–16.
6. Emeneau, M.B. (1959). India and Historical Grammar. Annamalainagar: Annamalai University Publications in Linguistics 5.
7. Krishnamurti, B. (2003). The Dravidian Languages. Cambridge: Cambridge University Press.
8. Masica, C.P. (1976). Defining a Linguistic Area: South Asia. Chicago: University of Chicago Press.
9. Masica, C.P. (1991). The Indo-Aryan Languages. Cambridge: Cambridge University Press.

10. Matras, Y. and Sakel, J. (2007). Investigating the Mechanisms of Pattern Replication in Language Convergence. Studies in Language 31(4): 829–865.

11. Muysken, P. (Ed.). (2008). From Linguistic Areas to Areal Linguistics. Amsterdam: John Benjamins.

12. Steever, S.B. (Ed.). (2022). The Dravidian Languages (2nd ed.). London: Routledge. Subbarao, K.V. (2012). South Asian Languages: A Syntactic Typology. Cambridge: Cambridge University Press.

Animaux anthropomorphes, critique subtile: l'art de la satire chez Jean de la Fontaine

Mathalaimani T.M.S

Résumé

Grand écrivain de l'époque classique, fin observateur de la société de son temps, Jean de la Fontaine dévoile l'inégalité et les injustices prévalant dans la société du dix-septième siècle, ainsi que les irrégularités de la cour et les bizarreries du roi Louis XIV, le 'Roi-Soleil' dans son œuvre *Fables*, publiée entre 1668 et 1694. Le fabuliste fait la satire de la cour du monarque absolu, de manière discrète, tout en infusant de l'humeur subtile dans les *Fables*. Ce conteur habile, tisse des histoires dans lesquelles les personnages animaliers paradent et parlent. Ses fables apparaissent comme de simples contes pour enfants, mais fonctionnent en réalité comme une satire politique.

Saisir la symbolique derrière les animaux anthropomorphes, lire entre les lignes, comprendre les sens cachés et les messages camouflés : la visée de notre article en question. Afin de déchiffrer la signification satirique du texte, et de découvrir son véritable sens, nous tentons d'examiner quelques fables choisies de la Fontaine. Nous aimerions relever la satire dont La Fontaine se sert pour dévoiler et pour critiquer les défauts de la société de son époque. Tout en faisant un portrait de la hiérarchie sociale de son époque, La Fontaine dénonce la corruption de la cour, l'indifférence de la noblesse et l'hypocrisie humaine. Sa satire se caractérise par son esprit, la rapidité de ses portraits et un mélange de récits humoristiques et de réflexions incisives.

Mots-clés: Jean de la Fontaine, fables, animaux, la satire, la cour du roi Louis XIV.

Jean de La Fontaine (1621-1695) est un écrivain français du dix-septième siècle. Il est à la fois fabuliste, moraliste, satiriste, poète, conteur et humaniste. Il est né le 8 juillet 1621 à Château-Thierry en France. Ses *Fables*, publiées entre 1668 et 1694, se démarquent du reste de la littérature contemporaine par la forme et le fond. Cet artiste habile a marqué l'histoire par son œuvre intemporelle les *Fables*, l'un des chefs-d'œuvre du classicisme français. Les *Fables* occupent une place de choix dans le patrimoine culturel français et certains de ses préceptes sont entrés dans la sagesse populaire. Ses *Fables* sont caractérisées par la gaieté et l'ironie.

> « Ce qui fait l'unité des Fables, c'est la gaieté qui parcourt toute l'œuvre, ce mélange d'ironie et de naturel où l'on entend, reconnaissable entre toutes, la voix flexible de La Fontaine, gaieté grâce à laquelle aucune œuvre n'illustre mieux le précepte classique 'plaire et instruire' ». (Sana, 2025)

Jean de la Fontaine a créé 243 fables qui s'organisent en 12 livres. Ces livres-ci, à leur tour, se regroupent en 3 recueils. Composant ses fables en forme de poésie, La Fontaine utilise tantôt des vers longs, tantôt des vers courts selon le but voulu. Le fabuliste énonce dans sa préface que les fables se composent de deux parties, « dont on peut appeler l'une le corps et l'autre l'âme, le corps est la fable, l'âme la moralité. » (La Fontaine, 1965)

La fable est un court récit allégorique, généralement en vers, qui se conclut par une morale. Les personnages principaux sont des animaux avec les qualités et le comportement humain. On peut dire que les noms 'Fables' et 'La Fontaine' sont presque des synonymes aujourd'hui. En fait, c'est grâce à Jean de la Fontaine que la fable a gagné le statut d'un genre littéraire. D'après La Fontaine lui-même, les Fables ont été créées pour 'plaire et instruire'. Les vers de Boileau attestent les principes d'une œuvre classique ainsi :

> « Il obtient tous les suffrages, celui qui unit l'utile à l'agréable, Et plaît et instruit en même temps. » (Boileau, 1674)

D'après le dictionnaire Larousse, une satire (du latin satira, variante de satura, farce) est une œuvre où l'auteur attaque les vices et les ridicules de son temps. La satire est une œuvre qui se sert des outils de la moquerie, l'humour, la caricature, l'ironie ou l'exagération pour critiquer la société et les gens. On peut identifier la satire dans la littérature, les beaux-arts et des spectacles. En intégrant la satire à ses récits, La Fontaine expose les travers et les vices de l'aristocratie française, soulignant souvent le décalage entre les apparences et la réalité. La Fontaine se sert de la société sophistiquée de Versailles, avec ses hiérarchies rigides et sa façade opulente comme la toile de fond pour critiquer la société, tout en permettant aux lecteurs de discerner les hypocrisies sous-jacentes.

Un écrivain de calibre est un être sensible. Il est sensible aux couleurs, aux sons, à la beauté, à la nature, à l'environnement. Il est surtout sensible aux maux de la société. « La diversité, ma devise. », dit la Fontaine dans son conte en vers libertin *Le pâté d'anguille*, en optant pour une poétique de la diversité. Observateur fin, Jean de La Fontaine est aussi un écrivain engagé. Par le moyen de ses *Fables*, il défend de nombreuses causes politiques, sociales et éthiques. À un certain registre, les Fables de La Fontaine sont mises au service de la justice.

La Fontaine risquerait d'être châtié par le roi Louis XIV, s'il osait dévoiler les injustices et les fautes de la Cour, le comportement odieux des courtisans et la nature innée du roi Louis XIV lui-même. Il lui fallait être discret. En utilisant son intelligence et son esprit innovateur, il a choisi les vers satiriques. Horace constate dans son œuvre Satires II, « Le loup attaque de la dent, le taureau de la corne. » (Horace) et nous savons que cette maxime sert à désigner le trait de caractère avec lequel on se distingue. Pour La Fontaine, la dent et la corne sont ses animaux anthropomorphes et la satire.

Ce conteur habile déclare dans la fable *A Monseigneur le Dauphin*, (Prologue, Livre I): « Je me sers des animaux pour instruire les hommes.» L'anthropomorphisme est l'attribution des caractéristiques humaines aux animaux. C'est le procédé d'humaniser les animaux. Les personnages principaux des Fables de la Fontaine sont des animaux qui agissent, parlent et pensent comme les êtres humains et ces animaux aident leur créateur à révéler au public les maux et les vices de la cour et des courtisans.

La Fontaine définit ainsi son œuvre dans sa fable *Le bûcheron et Mercure* (Livre V, fable 1) :

> « Une ample Comédie à cent actes divers, Et dont la scène est l'Univers. Hommes, Dieux, Animaux, tout y fait quelque rôle.»

La Fontaine n'est pas exclusivement un écrivain satiriste, mais il a infusé des éléments de la satire dans quelques fables. La cour royale lui a fourni un domaine riche qui nourrit son imagination.

> « Les Grands, pour la plupart, sont masques de théâtre, mais c'est surtout la Cour, considérée par lui comme un écran ou se reflète la fatuité royale, qui fait objet des remontrances du Bonhomme. » (Collin, 1970)

Examinons des fables qui sont des satires par excellence. Dans *Les Obsèques de la lionne* (Livre VIII, fable 14), il s'agit de la mort de la reine Marie-Thérèse d'Espagne. Louis XIV l'avait épousée en 1660. Elle est représentée par la lionne. Un cerf est le pivot de cette fable. Cette fable est une satire efficace de la cour, la monarchie absolue, l'hypocrisie des courtisans, la bêtise du roi et de ses sujets. Dans cette fable La Fontaine donne une description authentique de la cour :

> « Je définis la cour un pays où les gens, Tristes, gais, prêts à tout, à tout indifférents, Sont ce qu'il plaît au Prince, ou, s'ils ne peuvent l'être, Tâchent au moins de le paraître ; Peuple caméléon, peuple singe du maître : On dirait qu'un esprit anime mille corps »

Le cerf ne pleura point. Un flatteur, afin de gagner les bonnes grâces du roi, dénonce le cerf en mentant qu'il l'a vu rire. Le Roi Soleil était entouré de tels flagorneurs. Mais le cerf échappe à la colère terrifiante du lion, grâce à sa présence d'esprit. La morale qui s'en dégage est qu'il faut garder son sang-froid même en cas de crise. De plus, on voit l'état déplorable du roi dans les vers suivants :

> « Amusez les rois par les songes, Flattez-les, payez-les d'agréables mensonges. Quelque indignation dont leur cœur soit rempli, Ils goberont l'appât, vous serez leur ami. »

La Cour du Lion (Livre VII, fable 6) est une autre fable qui se moque de la cour et du roi. Le Lion représente le Roi Louis XIV. Au début de la fable, Sa Majesté Lionne veut connaître l'étendue de son royaume - ceci souligne la nature orgueilleuse du roi. La Cour fonctionne selon les règles arbitraires. Le roi est sévère, sot et capricieux. Il met à mort tous ceux qui ne disent pas ce qu'il veut entendre, par exemple l'ours et le singe. Seuls ceux qui sont rusés et intelligents peuvent sortir sain et sauf d'une situation dangereuse, comme fait le renard. Le lion représente l'autorité, la puissance et aussi la tyrannie. La Fontaine nous laisse deviner la nature féroce, colérique et instable du Roi Louis XIV.

De plus, La Fontaine nous donne une vision précise de la relation du roi avec ses courtisans. Les courtisans, étant terrorisés par le roi, leur comportement envers lui est très artificiel. Ils sont des hypocrites et essaient sans cesse de gagner l'approbation du roi. Cependant ils ne savent pas ce qui lui plaît! Dans cette fable, on peut tirer des conseils sur le comportement à avoir auprès du roi. C'est inutile d'être honnête. Cela ne sert à rien de flatter excessivement. Il vaut mieux rester évasif. Les vers « le Roi tiendrait Cour plénière dont l'ouverture devrait être un fort grand festin » fait allusion à l'ambiance de carnaval chez Louis XIV.

Le règne de Louis XIV était marqué par la toute-puissance de l'Église catholique. A plusieurs reprises, La Fontaine s'est attaqué à l'hypocrisie religieuse, aux faux dévots et au détournement politique des discours religieux et il fait cela en se servant de ruse, d'allégories animales et d'ironie pour échapper à la censure et au châtiment. *Le Rat qui s'est retiré du monde* (Livre VII, fable 3) est une satire virulente de l'hypocrisie religieuse. Un rat décide de se retirer de la société pour mener une vie de dévot en solitude. Il fait son ermitage dans un grand fromage de Hollande. Ce prétendu saint grossit à cause de sa nourriture, il devient «gros et gras.» Un jour, un groupe de rats vient auprès de lui en demandant de l'aide. Les rats sont en guerre contre les chats. Les rats appauvris et en misère prient un peu de soutien auprès

du rat saint. Ce dernier dit que les affaires de ce monde ne le concernent plus et se demande à haute voix comment un pauvre ermite comme lui-même pourrait les aider. Il refuse de rendre la moindre aide et offre de prier le Ciel pour les sauver. Pendant le XVIIe siècle, plusieurs monastères prêchaient l'austérité mais eux-mêmes, ils possédaient d'immenses richesses. Le rat est à l'image des moines bien nourris. Ces moines étaient tout à fait indifférents à la misère du tiers état. Cette fable est une satire contre les Églises catholiques de la France du XVIIe siècle. Le satiriste conclut cette fable ainsi, en souriant malicieusement :

> Qui désignai-je, à votre avis, (...) ?
>
> Un moine ? Non, mais un Dervis:
>
> Je suppose qu'un moine est toujours charitable.

D'autres fables qui démontrent la perspicacité et la subtilité de La Fontaine sont *Les animaux malades de la peste* (Livre VII, fable 1) et *La grenouille qui se veut faire aussi grosse que le bœuf* (Livre I, fable 3). La première est une fable bien connue et fortement aimée par les bibliophiles dès sa création. La peste survient sur le royaume animalier et tous les animaux en sont frappés. On la considère comme une punition envoyée par le Ciel pour leurs méfaits. Le lion se montre un roi responsable et après une consultation avec ses conseillers et il propose le sacrifice « du plus coupable animal » pour assouvir la colère divine. Il fait sa confession où il avoue avoir dévoré beaucoup de moutons et parfois le berger aussi. Il continue en offrant de se sacrifier pour le rachat du royaume animalier. Il fait cette offre, en étant pleinement convaincu, que ses courtisans ne le laisseront pas mourir. Les courtisans ne le déçoivent pas et ils s'opposent à la proposition du roi. Un excellent flatteur qu'il soit, le Renard définit les moutons « une sotte espèce » et dit que le roi Lion leur a fait « beaucoup d'honneur » en les croquant. Les moutons et les bergers représentent la bourgeoisie, la classe de la société la plus méprisée, maltraitée et exploitée par le reste. Les autres prédateurs font leur confession et leurs péchés sont jugés être infimes. Quand l'âne avoue avoir mangé de l'herbe tendre d'un pré de moines, le Loup déclare que manger l'herbe d'autrui est un crime abominable. L'âne est mis à mort. Combien le statut social importe concernant la sévérité du jugement de l'accusé ! La Fontaine clôt la fable avec ces mots forts, tout en peignant la couleur de la justice :

> « Selon que vous serez puissant ou misérable, Les jugements de la cour vous rendront blanc ou noir. »

Cette révélation est tout proche de celle de *Le Loup et l'Agneau* (Livre I, fable 10) où La Fontaine dit « La raison du plus fort est toujours la meilleure. » De plus, il y a une raillerie du Clergé qui manipule les confessions des fidèles. *La grenouille qui voulait se faire aussi grosse que le bœuf* ((Livre I, Fable 3) est surtout une satire de la vanité et la cupidité humaines. Les animaux y sont personnifiés et il y a une ridiculisation de la grenouille. La grenouille rêve d'être de belle taille comme le bœuf. Elle essaie de toute force à y atteindre. Elle se veut autrement qu'elle ne le soit. A la fin, elle se crève et meurt. Les hommes veulent quelque chose qui est hors de leur portée. La plupart des gens étaient insatisfaits de leur sort. Les bourgeois enviaient les nobles. Les petits souhaitaient devenir grands. Dans cette fable, il y a la dénonciation du désir excessif chez les hommes. Il se dit que la grenouille représente Colbert et le bœuf est le symbole de Fouquet. « Tout bourgeois veut bâtir comme les grands seigneurs. » Dans ce vers, il s'agit du château Vaux-le-Vicomte bâti par Fouquet et dont Colbert est devenu fort jaloux.

En tant que satiriste, La Fontaine a utilisé les animaux pour transmettre des valeurs humanitaires dans ses fables. Il transpose les événements sociaux et politiques, qui se passent devant les yeux d'une société qui regarde sans voir qui agit sans comprendre, dans un autre domaine, c'est-à-dire le domaine animalier.

> « La Fontaine rejoint de la sorte une longue tradition d'emploi de la fiction appréciée pour ses qualités d'animation de la pensée et notamment la pensée politique… » (Olivier, 2021)

Lire les fables de La Fontaine, c'est entrer dans un monde enfantin. Déchiffrer les sens voilés de ces fables, c'est comprendre l'époque riche en événements et turbulences politiques et religieuses. Saisir la satire subtile de la Fontaine, c'est apprécier et applaudir son talent vif. Les fables sont chargées de sens et se prêtent aux interprétations pluridimensionnelles. Valéry dit « Un poème doit être une fête de l'intellect.» (Valery, 1960), les fables de la Fontaine l'attestent.

Les Fables de La Fontaine sont marquées par une intemporalité, bien que la Fontaine ait fait la peinture discrète et subtile de la cour du monarque absolu. Ceci dit, nous pouvons dire que ses fables se prêtent à nos jours, l'action peut se passer dans une époque non spécifiée. Cela pourrait avoir lieu dans n'importe quel coin du monde. Chaque fable inclut une morale inhérente. On reçoit haut et clair le message valable ; des messages qui transcendent le temps et l'espace, des leçons pertinentes même aujourd'hui et pour toutes les époques. Soulignons que si ses Fables sont bien pertinentes même aujourd'hui, c'est grâce à l'universalité et l'intemporalité des sujets traités.

Jean de La Fontaine, le satiriste se montre à la fois, intelligent, sensible, responsable, attentif et prudent. La critique de la cour de Louis XIV est aussi féroce que subtile. La Fontaine dévoile l'hypocrisie des courtisans ainsi que l'arbitraire de la royauté tout en maîtrisant l'art du sous-entendu.

Références

1. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, (Paris : Éditions du Seuil, 1965). pp 543.
2. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, Préface, (Paris : Éditions du Seuil, 1965), p 63
3. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Le pâté d'anguille*, (Paris : Éditions du Seuil, 1965), pp 274-275
4. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *A Monseigneur le Dauphin* (Prologue - Livre I), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), pp 1-2
5. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Le bûcheron et Mercure* (Livre V, fable 1), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), pp 104-105
6. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Les Obsèques de la lionne* (Livre VIII, fable 14) (Paris : Éditions du Seuil, 1965), pp 132-133
7. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *La Cour du Lion* (Livre VII, fable 6), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), p.121
8. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Le Rat qui s'est retiré du monde* (Livre VII, fable 3), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), p.119

9. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Le bucheron et Mercure* (Livre V, fable 1), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), pp 104-105

10. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Les animaux malades de la peste* (Livre VII, fable 1), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), p. 118

11. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *La grenouille qui se veut faire aussi grosse que le bœuf* (Livre I, fable 3), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), p. 75

12. Jean de La Fontaine, *Œuvres complètes*, *Le Loup et l'Agneau* (Livre I, fable 10), (Paris : Éditions du Seuil, 1965), p. 78

13. Collin Robert, *Les géants, La Fontaine*, Périodique Paris-Match, Numéro culturel 'hors série', (Paris : Éditions Pierre Charron, 1970), p 7.

14. Horace, Satires II, Poème 1, https://agoraclass.fltr.ucl.ac.be/concordances/horace_SatiresII/lecture/ (page consultée le 2 mai 2026)

15. Nicolas Boileau, *Art Poétique*, Chant III, (Paris : Denys Thierry, 1674)

16. Sana Boiro, « Ethique et esthétique chez Jean de la Fontaine ». *Uirtus*, V: 2 (August 2025), 595-606. https://doi.org/10.59384/uirtus.2025.2 (page consultée le 01.12.2025)

17. Olivier Leplâtre, « Pour (encore) une politique et une poétique des *Fables* de La Fontaine », *Le Fablier. Revue des Amis de Jean de La Fontaine* ; 1995-2020. Un quart de siècle d'études lafontainiennes. n°32, (2021), pp. 71-78.

18. https://www.persee.fr/doc/lefab_0996-6560_2021_num_32_1_1449 (page consultée le 01.05.2024)

19. Paul Valéry, *Œuvres*, Tome II, Edition de Jean Hytier, Collection Bibliothèque de la Pléiaide, (Paris : Gallimard, 1960).

Utiliser l'IA générative pour mettre en pratique la pédagogie différenciée en classe de FLE

Rachna Mahbubani

Résumé

« Tous les êtres humains ne sont pas les mêmes » est un constat qu'on a tous accepté. En tant qu'enseignant (e), nous sommes le plus souvent devant des classes hétérogènes. Les apprenants ont souvent des niveaux cognitifs différents ou les stratégies et styles d'apprentissages divers. Selon les recherches récentes, une façon de gérer l'hétérogénéité dans une classe est « la pédagogie différenciée ». Fondée sur les théories de Lev Vygotsky et Howard Gardner, cette approche vise à diversifier le contenu, la méthodologie et le produit d'un cours afin de répondre à la diversité des élèves. Il y a plusieurs moyens d'intégrer la pédagogie différenciée dans la classe. De nos jours, l'un des outils le plus efficace est l'IA générative car l'IA facilite l'adaptation de l'enseignement aux besoins des apprenants et la personnalisation et l'individualisation de l'apprentissage. Cette étude est une tentative de proposer des moyens d'utilisation de l'IA pour pratiquer la pédagogie différenciée en classe de FLE.

Les Mots-clés: la pédagogie différenciée, l'IA générative, FLE.

Introduction

Le fait que nous ne pouvons pas nier, c'est l'évolution continuelle de notre société. Au cours des années, nos besoins, nos préférences ont aussi changé. Ce changement est bien évident même dans nos salles de classe. Pourtant, comme un/une enseignant(e) comment peut-on répondre aux besoins de tous nos apprenants ? Nos apprenants ont des préférences variées. Comment peut-on adapter notre enseignement selon les préférences de tous les apprenants ? Ce sont des questions auxquelles les enseignants cherchent des réponses. Edouard Claparède, un psychologue et enseignant suisse a mis l'emphase sur ce fait en 1921.

> « Lorsqu'un tailleur fait un vêtement, il l'ajuste à la taille de son client et, si celui-ci est gros ou petit, il ne lui impose pas un costume trop étroit sous prétexte que c'est la largeur correspondant dans la règle à sa hauteur. Au contraire, l'école habille, chausse, coiffe tous les esprits de la même façon. Elle n'a que du tout-fait et ses rayons ne contiennent pas le moindre choix. Pourquoi n'a-t-on pas pour l'esprit les égards dont on entoure le corps, la tête, les pieds ? » (Cité dans Connac, 2021)

De 1921 à 2025, nous observons que la situation n'a pas trop changée. En Inde, l'enseignement en général et du FLE en particulier reste 'universelle' et uniforme. Bien sûr, en tant qu'enseignants, nous sommes conscients que les apprenants ne progressent pas tous au même rythme, qu'ils n'utilisent pas les mêmes stratégies et techniques pour résoudre des problèmes, qu'ils se comportent tous de façons différentes ou qu'ils n'ont pas tous le même niveau de motivation. Nous sommes bien conscients de l'hétérogénéité de nos classes mais notre plus grand défi, c'est comment gérer cette hétérogénéité. Selon les recherches récentes, une façon de résoudre ce problème, c'est d'adopter « la pédagogie différenciée ».

PÉDagogie DiffÉRenciÉE

La pédagogie différenciée, c'est quand un enseignant adapte son enseignement aux besoins des apprenants afin que ceux-ci aient plusieurs options pour comprendre et assimiler ce qui est enseigné selon leurs besoins et capacités individuelles. Les apprenants arrivent à atteindre le même objectif en apprenant par les chemins différents. Selon Tomlinson, la pédagogie différenciée, c'est la variation du contenu (ce qu'on enseigne), le processus (comment on enseigne) et le produit (comment l'apprenant montre ce qu'il a appris).

> « In a differentiated classroom, the teacher proactively plans and carries out varied approaches to content, process, and product in anticipation of and response to student differences in readiness, interest, and learning needs" (p. 7). » (Tomlinson, 2001)

Philippe Perrenoud a donné la définition plus globale de la pédagogie différenciée.

> « Différencier, c'est rompre avec la pédagogie frontale – la même leçon, les mêmes exercices pour tous ; c'est surtout mettre en place une organisation du travail et des dispositifs didactiques qui placent régulièrement chacun dans une situation optimale. » (Cité dans Torres, 2016)

La pédagogie différenciée, c'est d'utiliser toutes les ressources et stratégies disponibles pour que tous les apprenants réussissent à atteindre l'objectif selon leur niveau cognitif, leur style d'apprentissage. Phillipe Meirieu, en reprenant la définition de Perrenoud, définit la pédagogie différenciée comme :

> « Une réalité quotidienne incontestable. Dans aucune classe, avec aucun enseignant, il n'existe deux élèves qui sont traités exactement de la même manière » (Meirieu,1996)

Selon lui, il y a deux types de différentiation : la différentiation successive, qui est mis en place lors des leçons de classe collectives, et la différentiation simultanée, quand les supports pédagogiques et la manière de travailler sont différents selon les élèves. (Meirieu, 1985)

La mise en pratique de cette approche pédagogique est importante pour plusieurs raisons comme l'existence de l'hétérogénéité, la réussite de tous les élèves. Plusieurs recherches ont mis l'emphase sur cela. Magdalena Le Prévost dans son article de recherche a dit :

> « Aujourd'hui, le modèle du « praticien réflexif » (Maroy, 2001) ou encore la figure de l'enseignant innovant » sont particulièrement convoqués à des fins de reconnaissance professionnelle. Et la prise en compte de « l'hétérogénéité » et de la « diversité » des classes, ainsi que celle des « différences », est l'un des gages actuels de cette reconnaissance. » (Prévost, 2010).

Véronique Jobin et Clermont Gauthier dans leur article de recherche ont dit que la pédagogie différenciée est importante pour la réussite scolaire de tous les apprenants malgré le fait qu'il y a des différences « *soit sur le plan cognitif, social, culturel ou affectif ».* (Jobin & Gauthier, 2008)

> « Les classes d'aujourd'hui sont hétérogènes. Que ce soit sur le plan cognitif, social, culturel ou affectif, les élèves faisant partie d'un même groupe présentent des différences sans doute plus importantes que ceux d'autrefois. Dans ce contexte, les responsables des systèmes d'éducation de plusieurs régions du monde se demandent quelles pratiques pédagogiques mettre en place pour favoriser la réussite scolaire de tous. » (Jobin & Gauthier, 2008)

Étant donné l'importance de la pédagogie différenciée, elle est soutenue par plusieurs politiques éducatives comme la politique nationale de l'éducation 2020 (NEP, 2020) en Inde. Cette politique propose aussi une pédagogie flexible, inclusive et centrée sur l'apprenant pour répondre aux besoins, aux capacités et aux préférences individuelles des apprenants.

Il y a non seulement la politique mais aussi plusieurs théories qui soutient la pédagogie différenciée.

Cadre ThÉOrique

La pédagogie différenciée est soutenue par plusieurs théories comme le cognitivisme de Piaget, le socio-constructivisme de Vygotsky et la théorie des intelligences multiples de Howard Gardner.

La théorie cognitive d'apprentissage

L'une des théories importantes qui est à la base de la pédagogie différenciée est la théorie cognitive d'apprentissage de Jean Piaget. Selon cette théorie, tous les enfants passent par la même séquence du développement cognitif mais le rythme ou la vitesse de chaque enfant est différent. Les enseignants doivent fournir les activités aux individus et des petits groupes et non à la classe entière. (Lefa, 2014)

> "Piaget's theory of implication assumes that all children go through the same sequence of development, but they do so at different rates. Teachers must make a special effort to provide classroom activities for individuals and small groups, rather than for the total class group" (Cité dans Lefa, 2014)

Baken a même mis l'accent sur ce fait que le rythme du développement cognitif n'est pas le même pour tous les apprenants.

> "Unevenness of cognitive development, cognitive development is uneven process, different learner make gear shift at different time and different learning area social context in which child is developing and the demands of that context influence the learner's progression." (Lefa, 2014)

Le développement cognitif est un processus inégal, chaque apprenant change d'approche à un moment différent et un domaine différent d'apprentissage. Le contexte social dans laquel l'enfant se développe et les demandes de ce contexte influencent le progrès de l'apprenant.

Un autre point à noter, c'est que cette théorie implique l'adaptation de l'enseignement au développement cognitif et le contenu doit être construit selon le niveau du développement cognitif de l'apprenant comme Baken Lefa a cité dans son article de recherche.

> "Piaget, J. (1983) An important implication of Piaget's theory is adaptation of instruction to the learner's developmental level. The content of instruction needs to be consistent with the developmental level of the learner" (Cité dans Lefa, 2014).

La zone proximale de développement

Une autre théorie importante, c'est *« le socioconstructivisme »* de Lev Vygotsky. Cette théorie qui favorise les échanges entre les enseignants et les apprenants ou entre les apprenants

a introduit le concept de *« la zone proximale de développement »*. La zone proximale de développement est la zone entre la période pendant laquelle l'apprenant a besoin de l'aide de l'enseignant ou un autre apprenant et la période pendant laquelle l'apprenant devient indépendant.

> "The distance between the [child's] actual development level as determined by independent problem solving and the level of potential development as determined through problem solving under adult guidance or in collaboration with more capable peers" (Vygotsky, 1978)

Il est important pour un enseignant de savoir la ZPD de chaque apprenant afin d'adapter son enseignement selon le besoin de chaque apprenant.

Il existe aussi plusieurs théories qui mettent l'emphase sur les différences entre les êtres humains ou des apprenants (dans un contexte scolaire). Nous pouvons prendre par exemple les sept postulats de Burns.

1. Il n'y a pas 2 apprenants qui progressent à la même vitesse.
2. Il n'y a pas 2 apprenants qui soient prêts à apprendre en même temps.
3. Il n'y a pas 2 apprenants qui utilisent les mêmes techniques d'étude.
4. Il n'y a pas 2 apprenants qui résolvent les problèmes exactement de la même manière.
5. Il n'y a pas 2 apprenants qui possèdent le même répertoire de comportements.
6. Il n'y a pas 2 apprenants qui possèdent le même profil d'intérêt.
7. Il n'y a pas 2 apprenants qui soient motivés pour atteindre les mêmes buts.

(Cité dans Girard, 2017)

Ces théories mettent en évidence non seulement l'existence de l'hétérogénéité mais aussi la nécessité de la mise en pratique de la pédagogie différenciée.

Les défis de la mise en pratique

La pédagogie différenciée n'a pas seulement un aspect théorique. L'aspect pratique de la pédagogie différenciée est aussi important. Pourtant, il y a également des défis. Les enseignants trouvent difficile de planifier des cours à de différents niveaux et de proposer des stratégies selon les besoins différents des apprenants. Ils manquent souvent des ressources et des outils pour varier les activités dans la classe. De plus, une telle approche prend du temps. Il en résulte que l'approche adoptée dans les cours de FLE est souvent de type « indifférenciée » ou « universelle » où on applique les mêmes méthodes, stratégies ou activités à tous.

Dans cette étude, nous essayons de trouver une solution à ce problème d'un enseignement indifférencié en proposant que l'intelligence artificielle générative est l'un des meilleurs moyens de pratiquer un enseignement différencié.

Intelligence Artificielle

Camélia Bechiri a donné la définition suivante de l'intelligence artificielle:

> « L'intelligence artificielle (IA) est une branche de la technologie qui reflète la capacité d'une machine à reproduire l'intelligence humaine dans divers domaines tels que l'apprentissage, le raisonnement, la résolution de problèmes, la perception et l'utilisation du langage. » (BECHIRI, 2024)

Plusieurs recherches dans le domaine de l'éducation ont démontré que l'IA aide à personnaliser l'enseignement et c'est la raison pour laquelle on l'appelle aujourd'hui, l'enseignement adaptatif. Comme le disent Mohammed LAKHAL et Abdelaziz BOUMAHD

> « L'apprentissage adaptatif utilise des technologies avancées pour personnaliser les expériences éducatives en se basant sur les préférences, les objectifs et les connaissances de chaque apprenant. » (LAKHAL et al., 2024)

L'IA peut aider les enseignants à créer des parcours variés ciblés en offrant des ressources et des activités qui répondent aux niveaux cognitifs différents, aux façons différentes d'apprendre et aux intérêts différents des apprenants. De plus, IA peut aider les enseignants à réduire le temps passé à trouver des activités d'apprentissage variées et à trouver des supports pédagogiques efficaces en un clic.

Intelligence Artificielle Et DiffÉRentiation

Afin d'illustrer la manière de pratiquer la pédagogie différenciée dans une classe de FLE, nous proposons un exemple d'une séquence pédagogique dans un cours de FLE au niveau A2. La pratique proposée se base sur les intelligences multiples de Howard Gardner qui dit que les individus possèdent de différents types d'intelligences plutôt qu'une intelligence générale. Voilà les 9 intelligences identifiées par Gardner.

1. Intelligence linguistique
2. Intelligence logico-mathématique
3. Intelligence spatiale
4. Intelligence intra-personnelle
5. Intelligence interpersonnelle
6. Intelligence corporelle-kinesthésique
7. Intelligence musicale
8. Intelligence naturaliste
9. Intelligence existentielle (Gardner, 1983)

Alors dans une classe, une façon de différencier serait d'adapter l'enseignement aux différentes intelligences des apprenants.

La séquence proposée dans cet article est basée sur cette fiche pédagogique :

Thème	**Décrivez votre université**	
Tâche finale	Réaliser une affiche pour présenter l'université aux nouveaux étudiants de MA French qui arrive en Août 2025	
Niveau du CECRL	A2	
Objectif principal	Faire écrire un texte sur la description de l'université	
Objectifs (inter)culturels	Présenter le système universitaire en France et comparer avec le système indien	
Objectifs linguistiques	Grammaticaux	Prépositions de lieu
	Lexicaux	Lexique autour du thème de l'université- les lieux, les activités

Prenons à titre d'exemple, l'introduction des éléments lexicaux qui précédent l'activité de l'écriture. Traditionnellement, l'enseignant commencerait avec une activité explicite et 'universelle' ciblant le lexique nécessaire pour écrire le texte. Comment faire pour diversifier la présentation de ce lexique pour permettre aux élèves d'intelligences différentes d'atteindre cet objectif commun par des voies différentes ? L'IA peut nous fournir la réponse en nous permettant de varier les supports. Par exemple:

Intelligence verbale-linguistique	Créer un texte sur la description des bâtiments de l'université	**ChatGPT:** https://chatgpt.com/ **Perplexity:** https://www.perplexity.ai/
Intelligence musicale-rythmique	Créer une chanson avec les bâtiments dans une Université-bibliothèque, amphithéâtre, gymnase, terrain de sport, bureau administratif, résidence universitaire, cafétéria, salle de classe, salle informatique, jardin pour les apprenants du niveau A2.	**Suno:** https://suno.com/ **Deep.ai:** https://deepai.org/music

Intelligence visuelle -spatiale	Créer une carte mentale /image avec les bâtiments dans une Université-bibliothèque, amphithéâtre, gymnase, terrain de sport, bureau administratif, résidence universitaire, cafétéria, salle de classe, salle informatique, jardin pour les apprenants du niveau A2.	**Conceptmap:** https://www.conceptmap.ai/ **Gencraft:** https://gencraft.com/
Intelligence logico-mathématique	Créer les devinettes à propos les différents bâtiments d'une université pour les apprenants du niveau A2	**ChatGPT:** https://chatgpt.com/
Intelligence Interpersonnelle	Créer un dialogue entre deux étudiants de l'université en utilisant les mots suivants : bibliothèque, amphithéâtre, gymnase, terrain de sport, bureau administratif, résidence universitaire, cafétéria, salle de classe, salle informatique, jardin	**Roshi.ai:** https://www.roshi.ai/ **Toolsaday.com:** https://toolsaday.com/
Intelligence corporelle-kinesthetique	Créer des vidéos à partir des photos	**Canva:** https://www.canva.com/ **Invideo:** https://invideo.io/

Ci-dessus on a un tableau décrivant l'activité selon les intelligences multiples de Howard Gardner et les outils d'IA générative qu'un enseignant peut utiliser afin de varier son enseignement selon les besoins des apprenants.

Nous avons créé par exemple les devinettes en utilisant ChatGPT:

1. **Devinette 1:** Je suis un endroit où les étudiants vont étudier et écouter des conférences. On m'appelle aussi une salle de cours. Qui suis-je ?

   Réponse : La salle de classe.

2. **Devinette 2:** Je suis un grand bâtiment où les étudiants vont pour manger entre leurs cours. J'ai des tables et des chaises. Qui suis-je ?

   Réponse : Le restaurant universitaire (ou la cafétéria).

3. **Devinette 3:** Je suis un lieu où les étudiants peuvent emprunter des livres et faire des recherches. Je suis silencieux et rempli de livres. Qui suis-je ?

   Réponse : La bibliothèque.

4. **Devinette 4:** Je suis un bâtiment où les étudiants vont faire du sport. On y trouve des terrains de basket, des salles de gym, et parfois une piscine. Qui suis-je ?

   Réponse : Le complexe sportif.

5. **Devinette 5:** Je suis un bâtiment où les étudiants vont rencontrer leurs professeurs ou discuter de leurs devoirs. J'ai des bureaux et des chaises. Qui suis-je ?

   Réponse : Le bureau des enseignants.

6. **Devinette 6:** Je suis un endroit où les étudiants vont se détendre et rencontrer des amis. J'ai des canapés, des tables, et parfois des jeux. Qui suis-je ?

   Réponse : Le foyer étudiant.

Nous avons créé ce texte pour les apprenants du niveau A2 en utilisant ChatGPT.

Mon Université

Mon université s'appelle l'Université de [Nom]. Elle est située dans une grande ville, à [lieu]. C'est un endroit très agréable et calme, idéal pour étudier. L'université est composée de plusieurs bâtiments, chacun dédié à une discipline différente. Il y a des salles de classe modernes, des laboratoires pour les sciences et un grand amphithéâtre pour les conférences. L'université a aussi une bibliothèque. C'est un lieu calme où les étudiants viennent pour lire ou étudier. Il y a beaucoup de livres, mais aussi des ordinateurs pour chercher des informations en ligne. En plus de la bibliothèque, il y a des espaces verts où l'on peut se détendre entre les cours. Les étudiants viennent de différents pays, ce qui rend l'ambiance très internationale. Nous avons aussi des associations étudiantes pour organiser des événements comme des soirées, des conférences et des activités sportives. J'aime beaucoup l'ambiance à l'université, car tout le monde est très accueillant et on se sent bien ici. L'université propose plusieurs spécialités, comme les sciences, les lettres, le droit, et l'économie. Je suis étudiant(e) en [votre spécialité], et j'apprends beaucoup de choses intéressantes. Les professeurs sont compétents et toujours prêts à aider les étudiants. En résumé, mon université est un endroit agréable pour apprendre et rencontrer des gens du monde entier. C'est un lieu où l'on peut non seulement étudier, mais aussi se divertir et faire de nouvelles expériences.

Un autre exemple, nous avons créé cette chanson en utilisant SUNO AI.

> [Verse] Dans la bibliothèque silencieuse Les livres murmurent des secrets Les pages racontent mille merveilles À chaque étudiant curieux
>
> [Chorus] Bienvenue à l'Université des Rêves Où chaque coin t'ouvre des portes Trouve ta place parmi les géants Deviens le héros de ton propre livre
>
> [Verse 2] Amphithéâtre plein de lumière Les profs partagent leur savoir Les idées jaillissent sans barrières Un flot de science C'est ton devoir
>
> [Chorus] Bienvenue à l'Université des Rêves Où chaque coin t'ouvre des portes Trouve ta place parmi les géants Deviens le héros de ton propre livre
>
> [Verse 3] Au gymnase on transpire ensemble Le sport ici nous rend plus forts Le terrain de sport ça ressemble À un règne de maîtrise et d'effort
>
> [Chorus] Bienvenue à l'Université des Rêves Où chaque coin t'ouvre des portes Trouve ta place parmi les géants Deviens le héros de ton propre livre

Nous ne pouvons pas nier le fait que l'IA nous fournit des ressources qui conviennent à pratiquer la différenciation pédagogique dans nos cours. De même, l'IA peut aider les

enseignants à diversifier les activités pédagogiques selon les besoins des apprenants. Pour faire écrire aux élèves un texte sur la description de l'université, nous avons demandé à ChatGPT de nous fournir des activités autour du thème « Décrivez votre Université » pour les apprenants du niveau A2 selon les intelligences multiples de Howard Gardner**.** ChatGPT nous a donné ce résultat:

Activité No.	L'Intelligence	L'Activité suggérée par ChatGPT
1.	L'intelligence linguistique	**Activité :** Demander aux étudiants d'écrire une courte description de leur université en utilisant des adjectifs simples (ex : grande, moderne, belle) et en suivant un modèle (ex : L'université est… Il y a…). **Objectif :** Travailler sur l'expression écrite avec des structures grammaticales simples.
2.	Intelligence logico-mathématique	**Activité :** Demander aux étudiants de créer une liste des différents bâtiments de l'université (ex : le bâtiment des sciences, la bibliothèque, le gymnase) et d'expliquer leur fonction (ex : « La bibliothèque est pour étudier »). **Objectif :** Organiser l'information de manière logique et claire.
3.	Intelligence spatiale	**Activité :** Inviter les étudiants à dessiner un plan simple de leur université avec les bâtiments principaux (en utilisant des formes géométriques simples). **Objectif :** Développer la compréhension spatiale et décrire des lieux en français.
4.	Intelligence musicale	**Activité :** Proposer de décrire l'ambiance de l'université en utilisant des mots associés à des sons ou à des rythmes (par exemple, « Il y a beaucoup de bruit dans les couloirs », « Le matin, c'est calme »). **Objectif :** Explorer l'université à travers l'écoute et les sons, en liant la musique à la description.
5.	Intelligence corporelle-kinesthésique	**Activité :** Organiser un jeu de rôle où les étudiants se déplacent dans la classe comme s'ils visitaient l'université (par exemple, « Va à la bibliothèque », « Montre la salle de sport »). **Objectif :** Associer le vocabulaire de l'université avec le mouvement physique, en utilisant le corps pour mémoriser.

6.	Intelligence interpersonnelle	**Activité :** Demander aux étudiants de discuter en binômes ou petits groupes et de partager ce qu'ils aiment et n'aiment pas à propos de leur université. Ensuite, chacun écrit un petit texte en utilisant les informations partagées. **Objectif :** Favoriser la communication et l'échange d'idées, tout en écrivant sur l'université.
7.	Intelligence intrapersonnelle	**Activité :** Proposer aux étudiants de réfléchir à ce qu'ils aiment ou n'aiment pas à propos de leur université, puis de rédiger un court texte en exprimant leurs sentiments (par exemple, « J'aime beaucoup ma bibliothèque, mais je n'aime pas la cantine »). **Objectif :** Encourager la réflexion personnelle et l'expression de ses opinions.
8.	Intelligence naturaliste	**Activité :** Demander aux étudiants de décrire les espaces verts ou les jardins de l'université (ex : « Il y a un grand parc avec des arbres et des fleurs »). **Objectif :** Sensibiliser à l'environnement naturel autour de l'université tout en pratiquant le vocabulaire simple.
9.	Intelligence existentielle	**Activité :** Inviter les étudiants à écrire un texte court sur ce qu'ils espèrent apprendre à l'université et pourquoi ils pensent que l'université est importante pour leur futur (ex : « Je veux apprendre le français parce que je veux travailler à l'étranger »). **Objectif :** Favoriser la réflexion sur le sens de l'éducation et ses objectifs personnels.

Ce tableau décrit les activités et l'objectif de ces activités suggérées par ChatGPT selon les intelligences multiples de Howard Gardner. Dans cet exemple, nous nous nous sommes basés sur les intelligences multiples de Howard Gardner, mais nous pouvons également pratiquer la différentiation pédagogique en structurant les activités selon les niveaux de complexité cognitifs de la Taxonomie de Bloom pour convenir aux différents niveaux cognitifs des apprenants.

Activité No.	**Le niveau cognitif**	**L'Activité suggérée par ChatGPT**
1.	Connaissance (Rappel d'informations)	**Activité : Écouter une présentation de l'université:** Les apprenants écoutent une courte présentation de l'université (en audio ou vidéo) et prennent des notes sur les informations principales (nom, localisation, filières, bâtiments, etc.). **Objectif :** Aider les étudiants à mémoriser et à identifier des éléments essentiels concernant l'université.

2.	Compréhension (Comprendre et expliquer)	**Activité : Répondre à des questions de compréhension:** Après avoir écouté ou lu une description de l'université, les étudiants répondent à des questions simples comme : « Où se trouve l'université ? », « Quelles filières sont proposées ? », « Combien de bâtiments y a-t-il ? » **Objectif :** Vérifier que les étudiants comprennent les informations de base concernant l'université.
3.	Application (Utiliser l'information dans un contexte concret)	**Activité : Décrire son université idéale:** Les étudiants imaginent et décrivent leur propre université idéale en utilisant des mots et expressions simples : la localisation, les bâtiments, les cours, etc. Cela peut se faire à l'oral ou à l'écrit. **Objectif :** Appliquer le vocabulaire appris pour créer une description personnelle en lien avec l'université.
4.	Analyse (Distinguer des éléments et les organiser)	**Activité : Comparer deux universités:** Les étudiants comparent leur propre université à une autre (réelle ou imaginaire) en utilisant des phrases comparatives : « Mon université est plus grande que l'autre », « Elle a plus de bibliothèques », etc. **Objectif :** Encourager les apprenants à analyser les différences et à organiser leurs pensées autour des éléments comparatifs.
5.	Synthèse (Créer quelque chose de nouveau)	**Activité : Créer une brochure de présentation de l'université:** Les étudiants créent une brochure (sur papier ou numérique) qui présente leur université à des nouveaux étudiants, en incluant des informations sur les différents services et programmes disponibles. **Objectif :** Encourager les étudiants à organiser et à synthétiser les informations pour produire un document cohérent et attractif.
6.	Évaluation (Porter un jugement)	**Activité : Donner un avis sur l'université:** Les étudiants rédigent ou présentent un avis sur leur université en utilisant des adjectifs pour exprimer leurs opinions : « Mon université est agréable, mais elle manque de certaines installations », « L'université est moderne et bien équipée. » **Objectif :** Développer la capacité à juger et à argumenter leur opinion de manière simple, en utilisant le vocabulaire approprié.

Ce tableau décrit les activités et l'objectif de ces activités suggérées par ChatGPT selon la taxonomie de Bloom.

Discussion

De cette étude, nous pouvons affirmer qu'assistée par l'IA, l'enseignant peut générer les activités variées de façon plus rapide et plus facile. Utiliser les activités de niveaux variés permet à chaque apprenant de progresser à fonction de son rythme, dans un environnement motivant. L'IA peut aider l'enseignant à répondre aux besoins de tous ses apprenants, étant donné les limitations comme le manque du temps, le nombre d'étudiants. Par exemple, Pauline Girard a cité dans son mémoire que pour quelques enseignants le nombre d'étudiants peuvent aussi être un obstacle dans la mise en pratique de la pédagogie différenciée.

> Pour d'autres, la différenciation est difficile à mettre en place parce que les effectifs de classe sont trop importants, cela demande beaucoup d'énergie, de temps. (Girard, 2017).

Selon elle, il est difficile de mettre en pratique la pédagogie différenciée à cause des effectifs de la classe et la mise en pratique de la pédagogie différenciée requiert beaucoup d'énergie et de temps.

Conclusion

Cette étude focalise sur l'utilisation de l'intelligence artificielle pour mettre en pratique la pédagogie différenciée. La pédagogie différenciée est la nécessité de chaque salle de classe. C'est le fait de varier l'enseignement (le contenu, le processus, le produit) pour répondre aux besoins de tous les apprenants étant donné le fait que chaque apprenant est différent. Il y a aussi plusieurs théories qui sont à la base de la différentiation. Par exemple la théorie des intelligences multiples de Howard Gardner. Malgré son importance, du côté de l'enseignant, il y a plusieurs défis en ce qui concerne la mise en pratique de la différentiation. Cependant, c'est la nouvelle révolution technologique de *« l'intelligence artificielle »* qui peut aider les enseignants à surmonter ces défis. Dans cette étude, nous avons vu par exemple comment l'enseignant peut utiliser plusieurs outils d'IA générative afin de répondre aux besoins des apprenants ayant des intelligences différentes (selon la théorie des intelligences multiples de Howard Gardner). Par exemple – SunoAI pour les apprenants ayant l'intelligence musicale, Gencraft pour les apprenants ayant l'intelligence spatiale. L'enseignant a le choix de baser sa mise en pratique de la différentiation sur plusieurs théories. On a vu un exemple de la théorie d'intelligences multiples de Howard Gardner et la taxonomie de Bloom.

De cette étude, nous pouvons conclure que la rencontre transdisciplinaire entre la technologie moderne et le domaine de l'éducation va sans doute révolutionner le domaine du FLE et l'IA est aujourd'hui un atout précieux pour pratiquer la différentiation pédagogique dans les cours de FLE.

Références

1. Baken Lefa, *The Piaget Theory of Cognitive Development: An educational Implications*, Educational Psychology 1(1):9 (2014), 1-8, Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/265916960_THE_PIAGET_THEORY_OF_COGNITIVE_DEVELOPMENT_AN_EDUCATIONAL_IMPLICATIONS

2. Camélia BECHIRI, *Intégration de l'Intelligence artificielle dans la classe de FLE : approches et pratiques pour l'amélioration de l'écrit à l'université de Skikda*, Ziglôbitha n°10 volume 3(2024),139–148.https://www.ziglobitha.org/wp-content/uploads/2024/06/10-Art.Camelia-BECHIRI-pp.139-148.pdf

3. Carol Ann Tomlinson, *How to differentiate instruction in mixed-ability classrooms*. (ASCD, 2001), pp. 7.

4. Howard Gardner, *Frames of mind: The theory of Multiple Intelligences*. (New York Basic Books,1983), pp. 77-292

5. Jean-Christophe Torres, *Les enjeux de la différenciation pédagogique : entre résolutions formelles et indécisions pratiques*, Administration & Éducation, N° 150(2) (2016), 159–164, https://doi.org/10.3917/admed.150.0159

6. Lev Vygotsky, *Mind in Society*: *the development of higher psychological processes* (Harvard University Press, 1978), pp. 86

7. Magdalena Le Prévost (2010), *Hétérogénéité, diversité, différences : vers quelle égalité des élèves ?* Nouvelle Revue De Psychosociologie, n° 9(1) (2010), 55–66, https://doi.org/10.3917/nrp.009.0055

8. Mohammed Lakhal, Abdelaziz Boumahd, *L'impact des technologies d'apprentissage adaptatif sur l'engagement et la motivation des apprenants* [Theoretical Research], International Journal of Accounting, Finance, Auditing, Management and Economics, *5–5*(9) (2024), 475–492. https://doi.org/10.5281/zenodo.13733134

9. Pauline Argans Girard*, La différenciation pédagogique*, Education*,* (2017) https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01802302/document

10. Philippe Meirieu (1985). *La pédagogie différenciée : L'essentiel en une page* [Document pédagogique].

11. Philippe Meirieu (1996), *La pédagogie différenciée : enfermement ou ouverture ?* L'école diversités et cohérence, Les entretiens Nathan - Actes V, Nathan, Paris (1996), 109 à 151 https://www.meirieu.com/ARTICLES/pedadif.pdf

12. Sylvain Connac, *Pour différencier: individualiser ou personnaliser ?*, Éducation Et Socialisation, 59 (2021), https://doi.org/10.4000/edso.13683

13. Véronique Jobin, Clermont Gauthier, *Nature de la pédagogie différenciée et Analyse des recherches portant sur l'efficacité de cette pratique pédagogique*, Brock Education Journal, 18(1) (2008) https://doi.org/10.26522/brocked.v18i1.109

The Textual Function of Tonicity in Spoken Indian English: Information Structure, Contextual Recoverability, and Rightmost Prominence

Meena C. Debashish

Abstract

This study investigates the textual function of tonicity in spoken Indian English, focusing on the relationship between tonic prominence and the distribution of given, new, and contrastive information. Within the systemic functional framework, tonicity refers to the selection of the syllable carrying the principal pitch movement within an information unit (Halliday, 1967, 1970, 1994). The study examines conversational data using acoustic and auditory cues, including pitch movement, pitch jumps, duration, intensity, and auditory judgement. Pitch movement and pitch jumps emerge as the most reliable indicators of tonic placement, while duration has a more limited role and intensity is least consistent. The data show a strong preference for unmarked tonicity and, more specifically, for tonic placement on the rightmost element of the information unit. However, rightmost prominence does not consistently correspond to discourse-based information status. In several cases, contextually recoverable or non-contrastive elements receive tonic prominence even when another element appears to carry the principal informational development. The findings therefore suggest that tonicity in Indian English cannot be explained by a simple given–new correspondence. Rather, tonic selection appears to reflect an interaction among information structure, contextual recoverability, and positional/prosodic tendencies. The study also identifies recurring patterns involving vocatives, quoting clauses, *you know*, *now*, Wh-questions, conjunctions, relative pronouns, and compound tone groups. Although the findings are tentative for some categories, they support a more context-sensitive account of the textual function of tonicity in spontaneous Indian English.

Keywords: tonicity; tonic syllable; Indian English; information; given & new information; prosody; contextual recoverability.

Introduction

Tonicity is a central resource in the organization of spoken discourse because the selection of a tonic syllable directs attention to a particular element within an information unit (IU). In the systemic functional account of intonation, tonality, tonicity, and tone work together to organize spoken language: tonality divides speech into tone groups or information units, tonicity selects the syllable carrying the main prominence, and tone specifies the associated pitch movement (Halliday, 1967, 1970, 1994). The present study focuses on the textual function of tonicity and asks how tonic placement relates to information status in spontaneous Indian English.

In the Hallidayan model, an unmarked IU normally places tonic prominence on its final lexical item, which is expected to represent new information, while marked tonicity places

prominence elsewhere when the discourse structure warrants it. The distinction between given and new, however, is context-sensitive. Information may be recoverable because it has already been mentioned, is inferable from the discourse, or remains accessible despite intervening material. This makes spontaneous conversation especially important for examining whether tonic placement follows information structure in actual use.

The present analysis investigates two related questions. First, to what extent does tonic placement correspond to discourse-based information status? Second, to what extent does a preference for rightmost prominence account for apparent mismatches between tonic placement and information status? The central hypothesis is that tonic selection in spontaneous Indian English is influenced by a strong positional preference for the rightmost element and that this preference may compete with discourse-based information structure.

Literature Review and Theoretical Framework

Tonicity and the textual function of intonation

In systemic functional linguistics, tonicity contributes to the textual organization of discourse by identifying the point of major informational prominence within an IU. An unmarked selection places the tonic on the final lexical item; a marked lexical selection places it on a non-final lexical item; and a marked non-lexical selection places prominence on an item that would not normally carry the principal focus (Halliday, 1967, 1970, 1994). Marked lexical selection commonly indicates that following material is recoverable, whereas marked non-lexical selection may signal contrast.

The model therefore establishes an expectation against which spontaneous data can be evaluated: a genuinely new final lexical item should normally receive tonic prominence, while earlier new or contrastive material followed by given material may require a marked selection. Halliday nevertheless emphasizes that speakers make choices about what they present as given or new, so discourse-based predictions are probabilistic rather than absolute (Halliday, 1967, 1970).

Tonicity, focus, and information structure

Research on prosody and information structure indicates that prosodic form and informational meaning do not stand in a simple one-to-one relationship. Prosody interacts with lexical and syntactic resources, and the same prosodic form may serve different discourse functions. This is relevant to the present study because several tonic selections appear inconsistent with the information status suggested by the surrounding discourse.

El-Menoufy (1969, 1987) emphasizes the cohesive relations established between focal and post-focal material. Her account is useful here because it permits tonic placement to be interpreted as a discourse relation rather than merely as a phonetic event. Similarly, Geluykens (1989) argues that information status is better approached through recoverability than through simple previous occurrence. Recoverability depends on inferability, interference from competing subtopics, and discourse distance.

Research specifically on Indian English also cautions against assuming that prosodic patterns described for British or American English automatically apply to Indian English. Féry et

al. (2016) and Puri (2018) examine prosodic correlates of focus and givenness in Hindi and Indian English, while Pandey (2016) surveys Indian English prosody more broadly. These studies establish the importance of examining information structure within the linguistic context of Indian English.

Indian English and the present research gap

Previous studies have identified prosodic correlates of focus in controlled or semi-spontaneous settings. The present study differs in examining naturally occurring conversational data, where information status is negotiated dynamically across successive information units. An element may be formally new but highly inferable, or previously mentioned but newly activated as a contrast. The analysis therefore treats information status as context-dependent rather than as a property determined solely by grammatical or linear position.

A prominent pattern in the data is the frequency of unmarked selection. Of 457 tonic selections, 362 (79%) were classified as unmarked. After problematic categories were excluded, 435 selections remained, with 362 unmarked, 35 marked lexical, and 38 marked non-lexical selections. The high frequency of final prominence raises the possibility that rightmost position itself exerts an influence on tonic selection.

Research Questions and Hypothesis

RQ1. To what extent does tonic placement in spontaneous Indian English correspond to discourse-based information status, particularly given, new, and contrastive information?

RQ2. To what extent does a positional preference for rightmost tonic placement account for apparent mismatches between tonic prominence and discourse-based information status?

H1. Tonic placement in spontaneous Indian English is influenced by a strong positional preference for the rightmost element of the information unit. Consequently, tonic prominence may fall on contextually given or non-contrastive material when that material occurs at the right edge. Tonic selection is therefore expected to reflect an interaction among information structure, contextual recoverability, and positional/prosodic factors.

Methodology

The study analyses conversational data drawn from the texts identified in the source material as LIB (‘need for revamping the library’), CL (‘child labour in India’), WK (‘wild life and kids’), LITT (‘what constitutes literature’), and DC (‘instructions on driving a car’). The data was collected from four educated Indian speakers[1] of English (two male and two female), whose speech was practically free from any regional features. The data consists of unrehearsed continuous speech, and the genre of spoken text is argument type, which was considered to be appropriate for eliciting a free spontaneous dialogue, as whatever artificiality observed in the initial stages of the conversation disappeared gradually as the speakers progressed through the conversation.

1. All the four speakers were research scholars studying in the English stream for their doctoral degrees in different disciplines at CIEFL (Central Institute of English and Foreign Languages, Hyderabad), which is now the EFL (English and Foreign Languages) University.

The topics ranged from what affects their immediate life situations (library facilities) to more global situations (child labor), or attempts to interpret adages ('Discover wild life. Have kids.') and to understand what a term like 'literature' encompasses. Since these texts had more declaratives and there was a dearth of other mood types such as interrogatives and imperatives, the data was supplemented with more samples focusing on giving instructions ('How to drive a car?') and guessing objects. In total, 12 such conversations were recorded, out of which around 528 clear tone groups were selected for this study.

The CECIL (Computerized Extraction of the Components of Intonation of a Language) software, developed in 1988 for the Summer Institute of Linguistics, England, by Geoffrey Hunt, Phil Brassett and Geoff Haydock, was used to procure high-quality recording devoid of noise in the sound-proof Language Lab at CIEFL (Central Institute of English and Foreign Languages, Hyderabad, India), and also for acoustic analysis of the data. As a complete reliance on either auditory perceptions (Lieberman, 1965) or the instrumental analysis (Daneš, 1960) has its own limitations, an attempt was made in this work to find objective correlates of auditory perceptions in the graphic representations provided by CECIL. Initially, the orthographic transcripts of the recordings were prepared on the basis of auditory perception, inclusive of pauses, hesitations, speech overlaps, indecipherable speech, noise, etc. Later, based on Halliday's system of intonation (1970, 2014), the texts were marked for feet, tone group boundaries, tonic syllables and tones. This was followed by the study of the texts on CECIL where the objective correlates for the auditory perceptions of various aspects of intonation, such as feet, tone groups, tonic syllables and tones, were sought.

Based on the auditory perception and the acoustic correlates, the primary pitch movements in the tonic segment were identified as falling, rising, fall-rise and fall+rise[2]. Later, the pitch variations in the tonic and pretonic segments were examined for similar patterns. Finally, the functions of these various patterns were studied in context to set up a final inventory of tones (Debashish, 2021) for these samples of educated Indian English, which are – tone 1(falling), tone 2 (rising), tone 3[3] (rising), tone 4 (fall-rise) and tone 13[4] (fall+rise). Similarly, the tonic syllable in each tone group was identified based on two important acoustic cues, major pitch movement and pitch jump up or jump down for the tonic syllable, along with certain other cues such as hook onset, onset rise or fall, fall to a lower pitch level, etc. (Debashish, 2023). This study of samples of Indian English reveals that along with all the objective correlates discussed by scholars such as Tench (1996), Watt (1992), and others, one has to take into account the 'onset rise/fall' or the 'hook onset' which enables the pitch to reach a certain height in the tonic syllable to execute the fall or rise in the post-tonic syllables. Further, one has to take into account the variant pitch movements of the tones in the system of TONES set up for the data or language.

Once the tonic syllables were identified through auditory judgement and examined with reference to acoustic cues, particularly pitch movement, pitch jumps, duration, and intensity,

2. The first three are simple tones, i.e., the tone group exhibited a single tonic syllable with a falling/rising/fall-rise tone, and the last one, fall+rise, is a compound tone, i.e., the tone group had two tonic syllables, with the first tonic syllable (major focus) initiating a falling tone and the second tonic syllable (minor focus) a rising tone, hence the term 'fall+rise'.
3. Though phonetically Tone 2 and Tone 3 exhibit a rising tone, they are differentiated phonologically, based on function: Tone 2 indicates 'uncertainty'; used to realize Yes/No interrogatives; Tone 3 mainly indicates 'incomplete information' (see Halliday and Greaves, 2008).
4. Tone 13 is phonetically a 'fall+rise' (see footnote 2) pitch movement, a combination of Tone 1 and Tone 3.

the contextual interpretation of each tonic selection was then assessed in relation to preceding discourse, with particular attention to whether the focal element was given, new, contrastive, or recoverable.

Results and Discussion

Distribution of tonic selections

Table 1. Frequency of Each Type of Tonic Selection in the Data

Selection	LIB	CL	WK	LITT	DC	Total	%
Unmarked	109	37	78	52	86	362	79%
Marked lexical	13	5	11	7	9	45	9.8%
Marked non-lexical	10	13	11	12	4	50	11%
Total	132	55	100	71	99	457	100%

Unmarked tonicity is clearly dominant, accounting for 79% of the 457 selections. The selection of marked and unmarked tonicity is illustrated in the following examples:

1. J: But Brishti just think er .. how lucky all of us are .. to have .. (ya) gone through school (ya) .. to have a good family (ya) ..

   Clj7[5]: // don't you think / everybody / needs that / every / kid in / **In**dia //[6]

   Clb5[7]: // okay / everybody / **needs** that //

   // but / everyone can't / **start** off at that / level //

   // **can** they //

   Clj8: // well / **we** should / do our / **bit** //

   // to / see that / every / **bo**dy //

   // **gets** it //

In the above selection from Child Labour text, Clb5 exhibits all the three types of selections in tonicity. In the first IU, the speaker repeats the earlier sentence, and therefore makes an unmarked selection by locating the focus on the last lexical word, *needs*. The word refers anaphorically to all the advantages listed by the other speaker, such as "gone through school" and "have a good family", and is therefore given. In the next IU, the speaker selects a non-final lexical word *start*, thereby indicating that whatever follows (i.e., "at that level") is given, which again refers to all the advantages cited earlier. In the third IU, which is elliptical, there is a marked non-lexical focus on *can*. This selection shows a contrast in polarity.

In Clj8, the first tone group has a double tonic (a compound tone group). The speaker by making a marked non-lexical selection of *we*, seems to be suggesting that at least THEY should take the initiative for providing better facilities to such children.

5. Clj7 reads as the 7th turn of the speaker 'J' in the Child Labour (CL) text.
6. Notation system used: foot '/', tone group '//', tonic syllable in **bold**.
7. Clb5 reads as the 5th turn of the speaker 'B' in the same CL text.

2. J: I went and spoke to the librarian and he told me that, ... he doesn't get the amount of funds that he is supposed to .. There's a ... what ..

Libj9: // ^ what / kind of er.. / **mea**sure //

Libj10: // ^ aus / **te**rity measure //

Libj11: // ^ there's an aus / terity measure / going on in the / UG / **C** and they // cut their / funds to the / **li**brary //

In the first IU, the speaker makes an unmarked selection of *measure*. And, in Libj10, as *measure* is given, *austerity* is selected for focus, which is a marked selection. In the last tone groups, the focus is on *UGC* and *library*, respectively. These are the last lexical items in the tone groups and are therefore unmarked in tonicity.

The above passages, illustrating the operation of unmarked and marked tonicity, also show that there are some deviances, that is, there are certain IUs where the context requires the focus to be on some other item. For instance, in Clj7 of the first example from Child Labour, the focus is on *India*. But the context shows that the adjunct *in India* is a subsidiary piece of information. The question to be asked is not: 'Where does every kid need certain facilities?'. It is: 'Who needs such facilities?' Thus, the focus should have been on *every* (of every kid) rather than on India, which is derivable information since they are discussing Child Labour in India.

The above examples clearly show that the speakers have a tendency to place the focus on the last word whether it is a lexical word or not, and whether the context demands it or not. The figures given in Table 1 for marked lexical and marked non-lexical include lexical items which do not generally take focus (such as vocatives and sentence adverbs), and non-lexical items such as conjunctions and relative pronouns, which occur initially in a clause but finally in an IU.

After the categories considered problematic for classification—such as vocatives, sentence adverbials, quoting clauses, conjunctions, and relative pronouns—were excluded, the distribution was as follows.

Table 2. Tonic selection after exclusions

Selection	LIB	CL	WK	LITT	DC	Total	%
Unmarked	109	37	78	52	86	362	83.2%
Marked lexical	10	4	9	5	7	35	8.0%
Marked non-lexical	8	10	9	8	3	38	8.7%
Total	127	51	96	65	96	435	100%

The dominance of unmarked tonicity is therefore not simply an artefact of the problematic categories. The revised distribution still shows a strong preference for final tonic placement.

Mismatches between tonic placement and information status

Contextual analysis identified two recurring types of mismatches: (a) failure to select an element that appears to represent new information and (b) failure to select an element that

appears contrastive. These judgements depend on the surrounding discourse rather than on linear position alone.

For example, in the Child Labour data, the question "don't you think everybody needs that every kid in India" places prominence on *India*. Because the conversation is already about child labour in India, *India* is readily recoverable; the principal informational development appears to concern *every kid*. The example therefore illustrates a case in which the final element receives prominence despite its relatively low informational novelty.

A similar pattern occurs in the Literature discussion,

3. Littb1a: // ˄ there's / so much of .. li / terature a / round these / days Deep / **tha** one // ˄ really / wonders / **whe**ther // ˄ it's / all worth your time / **read**ing it // ..

   Littb4: // ˄ you mean you should not / **read** literature //

   Littd3: // ˄ at / least / what is de / fined as / literature to / **day** //

   B: eh! Literature... literature I suppose should mean anything that you can read isn't it?

   Littd4a: // is / that the / way you de / **fine** it //

   Littd4b: // that's not the / way / syllabus is de / **fi**ning it //

   Littb6: // ah … / syllabuses and / all . . they are / lot of / **crap** //

where *today* is prominent although it is recoverable from the preceding expression *these days*. The context instead suggests that *defined* carries the new information. Other examples involve *message*, *library*, and other final lexical items that are already established in the discourse. Taken together, these cases suggest that final position can override contextual expectations about information status.

After contextual examination, 89 cases were classified as deviations in which an unmarked selection appeared to require a marked selection. These represented approximately 25% of the unmarked selections. The distribution across the five texts is shown below.

Table 3. Contextually Identified Mismatches in Unmarked Selections

Text	New	Contrastive	Other/combined	Total	%
LIB	18	4	5	27	25%
CL	9	3	1	13	35%
LITT	11	0	3	14	27%
WK	17	4	3	24	31%
DC	10	0	1	11	13%
Total	65	11	13	89	25% of unmarked selections

The notion of contextual recoverability helps explain why such mismatches should not automatically be treated as errors. Geluykens (1989) proposes that recoverability depends on inferability, interference, and distance. These dimensions are especially relevant to spontaneous conversation, where speakers introduce, interrupt, resume, and elaborate topics. The present data suggest that rightmost prominence may interact with these contextual factors rather than simply replacing them.

Rightmost prominence

The strongest generalization emerging from the analysis is a preference for the rightmost element of the information unit. This preference applies not only to final lexical words but, in some cases, to items that would normally be expected to remain post-tonic, including conjunctions and relative pronouns. It also helps explain why contextually given material sometimes receives the principal prominence.

The finding should not be interpreted as evidence that rightmost position mechanically determines tonic placement. Rather, it appears to be one factor competing with information structure and contextual recoverability. This interpretation is consistent with the broader view that prosodic form and information-structural meaning have a flexible, many-to-many relationship.

Specific Prosodic and Discourse-Related Cases

Vocatives

Vocatives, quoting clauses, and sentence adverbials are generally treated as additional rather than focal material when they occur finally in an information unit. Most vocatives in the present data behave accordingly, but several final vocatives receive the only tonic prominence. Examples include *John* in "you won't believe it John," *Brishti* in "that's a valid point Brishti," and similar cases. The occurrence of tonic prominence on final vocatives provides further evidence that rightmost position may exert an influence even where discourse structure would normally favour non-focal treatment.

Quoting clauses and *you know*

The most common quoting clauses are *I think*, *I mean*, and *you know*. *I think* and *I mean* generally occur initially or medially and do not show unusual focal behaviour in the available data. *You know* is more variable. When it occurs in a separate information unit, it functions as an interpolation; when it occurs within the same information unit, it frequently receives the only focus. This differs from the minor-focus behaviour described by El-Menoufy (1969) and suggests that its focal interpretation is sensitive to its discourse position.

Now

The word *now* illustrates the importance of discourse function. As a continuative, it occurs initially or medially and generally does not receive tonic prominence. As a temporal adjunct, it commonly occurs finally and may receive the tonic.

(a) Littb7a-b : // curriculum and / **sy**llabus // ˄ **now** / time magazine is not / **cu**rriculum // (I: 203)

(b) Wkm2b: // kids **now** / ˄ / what about / **kids** //

(c) Dcj4: // ˄ **now** you know / where the / **wheel** is //

(d) Dcj43: // ˄ and then **now** / slowly take your / right leg / off the / accele / **ra**tor //

In all the above cases, **now** signals "that a new move is beginning" (Halliday, 1994: 53), that is, the same speaker is moving to the next point in the conversation. On the other hand, as a time adjunct, **now** generally occurs in the final position in the IU. The focus in such cases is on the time adjunct **now** itself, as seen in the following examples:

(a) Dcj62: // ˄ what's the / speed / **now** //

(b) Clb6b-Clb7a : // what about it / **now** // as of / **now** // . . .

(c) Clb14: // ˄ and / child labour is / something that's / just / not on / issue right / **now** //

(d) Dcj58: // **now** do you / know where we are Brishti / **now** // [8]

Thus, the same lexical item participates in different prosodic patterns according to its discourse function.

Wh-questions

Several Wh-questions have tonic prominence on the Wh-item and a rising contour, superficially resembling echo questions. "The echo question has the tonic on the Wh- item, and normally takes Tone 2" (Halliday, 1970: 48). The function of such questions is described as "questions asking for a 'repeat' of information when the questioner has not heard what was said, or has forgotten it, or perhaps did not believe it" (Halliday, 1970: 6).

(a) Gkfb3: // does he / meet / **peo**ple //

He has to meet people. He has to go to the shops. And er .. check how many labourers are there and er .. What facilities are .. provided for them .. er .. and such things . ..

Gkfb4: // is there a particular / **time** that he goes to the // shop I / **mean** //

// **when** does he /go to the / shop //

He usually goes in the mornings .. er .. round about 10:30 or so . . and er . . also in the evenings ... (I see) just before the shops close .. er (uh-huh).

Gkfb5: Are there a particular number of labourers?

// **how** many / labourers do you have //

However, the surrounding discourse does not indicate that the speaker is asking for repetition of information already supplied. The available examples instead suggest that these

8. This example exhibits both the functions of **now**: a continuative and a time adjunct.

questions may result from attempts to rephrase an earlier question. This finding reinforces the importance of interpreting prosody within discourse context rather than from formal contour alone.

Final conjunctions and relative pronouns

Conjunctions and relative pronouns occasionally receive tonic prominence when they occur at the right edge of an information unit, although they would normally be expected to occur as post-tonic material.

(a) Littb1b-2a: One // ˏ really /wonders / **whether** // ˏ it's/all worth your time / **read**ing it //

(b) Littd7-9: // I don't a / gree with / that at all **be** / **cause** // curriculum / **is** er . . . // so much / structured by / **what** // certain / sections of / population / think / **as** / literature //

Because these items (*whether*, *because*, *what*) are generally not contrastive in the examples examined, their prominence is best interpreted as further evidence of rightmost selection rather than as a conventional marker of contrast.

Tonicity within words and compound tone groups

A small number of examples show tonic prominence on a syllable that is not normally stressed within the word, including *recently*, *responsibility*, *advertising*, and *significant*. In the available contexts, these selections do not appear to signal lexical contrast and may represent operational or production errors. The evidence is insufficient to establish a systematic discourse function for such cases.

The study also identifies a limited number of compound tone groups with major and minor tonics. Following Halliday (1970) and El-Menoufy (1969), these can be divided into cases involving normally non-focal items and cases involving normally focal items. The second category is particularly interesting because some information treated as minor focus appears to be recoverable to both speaker and hearer. The small number of examples makes this finding tentative, but it suggests that tonal and informational meanings cannot always be separated cleanly.

Conclusion

This study examined the textual function of tonicity in spoken Indian English, focusing on the relationship between tonic prominence and information structure. The analysis indicates that major pitch movement and pitch jumps are the most reliable cues for identifying tonic syllables, while duration and intensity are less consistent. Auditory judgement therefore remains an important component of tonic identification.

The textual analysis reveals a strong preference for unmarked tonicity and, more specifically, for tonic placement on the rightmost element of the information unit. However, this preference does not consistently correspond to discourse-based information status. Contextually recoverable or non-contrastive elements sometimes receive tonic prominence even when

another element appears to carry the principal informational development.

The findings provide only partial support for a direct given–new account of tonic placement. Information status remains an important interpretive category, but it must be evaluated through contextual recoverability, including inferability, interference, and discourse distance (Geluykens, 1989). The data are better explained as the outcome of competing influences: information structure, contextual recoverability, and a positional/prosodic preference for rightmost prominence.

RQ1 is therefore answered by the finding that tonic placement corresponds only partially to discourse-based information status. RQ2 is answered by the evidence for a strong rightmost-prominence tendency that accounts for at least some of the observed mismatches. The central hypothesis is supported, although the evidence is indicative rather than conclusive.

The findings concerning particular constructions—including vocatives, *you know*, *now*, Wh-questions, conjunctions, relative pronouns, and compound tone groups—should remain tentative because the number of examples is limited. Larger and more varied conversational corpora, as well as comparisons with other varieties of English, would be needed to determine whether the rightmost-prominence pattern is a broader characteristic of Indian English or of spontaneous spoken discourse more generally.

References

1. Cole, J. (2026). Prosody and information structure. *Annual Review of Linguistics, 12*, 387–406. https://doi.org/10.1146/annurev-linguistics-011724-121524

2. Daneš, F. (1960). Sentence intonation from a functional point of view. *Word, 16*(1), 34–54. https://doi.org/10.1080/00437956.1960.11659719

3. Debashish, M. C. (2021). The tone system in some samples of Indian English: A systemic functional study. *Caraiveæti, 5*(1), 65–86.

4. Debashish, M. C. (2022). The Issue of Acoustic Identification of the Tonic Syllable in Samples of Indian English. *Caraiveæti, 5*(2), 112–128.

5. El-Menoufy, A. (1969). *A study of the role of intonation in the grammar of English* **[Doctoral dissertation, University of London].**

6. El-Menoufy, A. (1987). Intonation and meaning in spontaneous discourse. *Occasional Papers in Systemic Linguistics, 1*, 15–42.

7. Féry, C., Pandey, P., & Kentner, G. (2016). The prosody of focus and givenness in Hindi and Indian English. *Studies in Language, 40*(2), 302–339. https://doi.org/10.1075/sl.40.2.02fer

8. Geluykens, R. (1989). Information structure in English conversation: The given–new distinction revisited. *Occasional Papers in Systemic Linguistics, 3*, 129–147.

9. Halliday, M. A. K. (1967). *Intonation and grammar in British English*. Mouton. https://doi.org/10.1515/9783111357447

10. Halliday, M. A. K. (1970). *A course in spoken English: Intonation*. Oxford University Press.

11. Halliday, M. A. K. (1994). *An introduction to functional grammar* (2nd ed.). Edward Arnold.

12. Halliday, M. A. K., & Greaves, W. S. (2008). *Intonation in the grammar of English*. Equinox.

13. Lieberman, P. (1965). On the acoustic basis of the perception of intonation by linguists. *Word, 21*(1), 40–54. https://doi.org/10.1080/00437956.1965.11435417

14. Pandey, P. (2016). Indian English prosody. In G. Leitner, A. Hashim, & H.-G. Wolf (Eds.), *Communicating with Asia: The future of English as a global language* (pp. 56–68). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CBO9781107477186.005

15. Puri, V. (2018). Focus in Indian English and Hindi late and simultaneous bilinguals. *Linguistic Approaches to Bilingualism, 8*(3), 343–371. https://doi.org/10.1075/lab.15009.pur

16. Swerts, M. G. J., & Geluykens, R. (1994). Prosody as a marker of information flow in spoken discourse. *Language and Speech, 37*(1), 21–43. https://doi.org/10.1177/002383099403700102

17. Tench, P. (1996). *The intonation systems of English*. Cassell.

18. Watt, D. L. E. (1992). An instrumental analysis of English nuclear tones. In P. Tench (Ed.), *Studies in systemic phonology* **(pp. 135–160). Pinter Publishers.**