La dramatisation des savoirs culturels dans *L'Arbre fouet*, *Le Voile de Draupadi* et *Pagli* d'Ananda Devi

Nancy Francine Ininack Miyebe
Université de Yaoundé I

Résumé : Sous la plume subversive et terriblement pathétique de l'auteure mauricienne s'impose une grande érudition. Les textes d'Ananda Devi dramatisent à suffisance des savoirs culturels, en l'occurrence les savoirs alimentaires et mystico-religieux, témoins des richesses traditionnelles du peuple indo-mauricien. Ceux-ci sont le lieu emblématique où s'exprime l'univers épistémique d'une aire culturelle complexe que la parole scripturale reconfigure dans des poétiques plurielles. Et c'est dans l'interstice de cette combinatoire féconde que se déploie le talent original de Devi.

Mots-clés : Devi, savoirs, épistémocritique, culture, Maurice.

Un examen autour des fictions d'Ananda Devi laisse entrevoir un réservoir immense de savoirs culturels. Lire les œuvres de cette auteure emblématique dans la littérature francophone, c'est entrer dans un espace épistémique d'interférences multiples et explorer une plate-forme pertinente de vulgarisation des questions culturelles, des épistémès, avec des incidences notables sur son écriture. Le substrat indo-mauricien marque fortement son univers fictionnel et une telle posture corrobore le fait que le genre choisi pour dire ces faits intègre allègrement les différents champs de savoirs. Aussi la texualisation massive de ceux-ci qui innerve ses proses narratives témoigne à suffisance de sa capacité à favoriser une rhétorique d'interférences. Parlant de la littérature, Roland Barthes pense qu'elle

> *prend en charge plusieurs savoirs [...] fait tourner les savoirs ; elle n'en fixe, elle n'en fétichise aucun, elle leur donne une place indirecte, et cet indirect est précieux [...] parce qu'elle met en scène le langage, au lieu, simplement, de l'utiliser, elle engrène le savoir dans le rouage de la réflexivité : à travers l'écriture, le savoir réfléchit sans cesse sur le savoir, se-*

> *lon un discours qui n'est plus épistémologique, mais dramatique* (Barthes, 2002 : 18).

Dès lors, on comprend que l'œuvre littéraire s'impose comme l'espace de transferts discursifs, de mise en scène des épistémès avec ses enjeux ; ce qui donne souvent une légitimité épistémologique et un pouvoir de réflexivité à la littérature.

Par ailleurs, les savoirs culturels à l'étude, en l'occurrence alimentaires et mystico-religieux, peuvent s'appréhender comme un paradigme assez fécond, qui n'est pas seulement empreint d'un fort coefficient de rationalité, mais intègre des représentations et systèmes symboliques d'un sociogroupe, un ensemble de connaissances endogènes, un déjà-là de la science enraciné dans une culture. On peut donc se demander comment s'opèrent ces transmutations, comment sont-elles mises en scène. Une telle perception nous permet d'évacuer à plusieurs égards le primat de la rationalité occidentale. Pour Jean François Lyotard, le savoir n'est pas seulement « un ensemble d'énoncés dénotatifs, il s'y mêle les idées de savoir-faire, de savoir-vivre, et de savoir-écouter » (Lyotard, 1979 : 36).

De la sorte, une lecture épistémocritique peut contribuer à une meilleure appréhension de cette dramatisation, car les savoirs dans les œuvres sont surtout des « savoirs à l'œuvre ». Elle met en lumière la thématique de la transférabilité avec ses résonances épistémologiques et poétiques, l'imbrication du cognitif et de l'esthétique. L'étude permettra de s'appesantir sur les pratiques alimentaires et l'acte mystico-religieux dont la prégnance enveloppe *L'Arbre fouet, Le Voile de Draupadi et Pagli.*

1 Les pratiques alimentaires

Les faits alimentaires regorgent de fonds épistémiques qui structurent l'être au monde d'un sociogroupe. À la fois instrument et langage, ils subsument un certain nombre de fonctions qui mêlent diététique, biologique, identité, etc.

1.1 Les savoirs alimentaires : supports figuratifs de santé

Ananda Devi dit avec amertume, joie, colère et plaisir, les réalités de l'acte alimentaire dans une île Maurice riche et variée, en proie à toutes sortes de paradoxes. Elle s'approprie avec subtilité le discours diététique et médical pour décrire la souffrance et les malheurs de ses héroïnes déconstruites, souffre-douleur de leur univers culturel.

Si l'alimentation est consubstantielle à la santé, il n'en demeure pas moins que mal exploitée elle soit en rapport avec des états pathologiques. Aeena, personnage principal de *L'Arbre fouet* (1997), en a expérimenté les effets morbides, à cause d'un père brahmane, emmuré dans une méchanceté tenace, qui pousse inlassablement sa fille vers les ravins lugubres et ténébreux des tourments. Considérée comme « parricide » dans une vie antérieure, elle avoue :

> *Il fallait que je sois mendiante pour expier des péchés inconnus. Ainsi en avait-il décidé, et ainsi m'avait-il élevée, mise à coucher parmi le bétail, me nourrissant de restes, et lorsqu'il n'y en avait pas, de lait caillé fleurant*

> *la moisissure [. . .] d'une telle enfance j'ai gardé des maladies qui ne m'ont jamais tout à fait quittée* (Devi, 1997 : 86).

En outre, au regard de sa maigreur, sa voisine Pati – femme grassouillette et stigmatisée, étrangère à son aire culturelle – l'incite à s'alimenter pour remédier à son retard physique (Devi, 1997 : 112).

Le constat qui sourd de ces exemples celui de la décrépitude du personnage, découlant d'une alimentation toxicogène, et mettant en exergue une certaine étiologie. Aeena présente les symptômes d'un dysfonctionnement métabolique, à l'origine d'un empoisonnement sournois, dans une atmosphère délétère et sous-humanisante.

A contrario, l'auteure montre aussi que les pratiques alimentaires côtoient de près la thérapie, en prenant appui sur des savoirs d'origine empirique et scientifique. Pour sortir Aeena du végétarisme imposé par l'hindouisme, Charlie, le charbonnier chrétien et autre paria du texte, lui propose de consommer du cochon-marron pour enrichir son sang pour plus tard quand elle aura des enfants (Devi, 1997 : 105). Il dévoile clairement l'atout nutritionnel de cet aliment indispensable à l'organisme par son apport en acides aminés, et qui assure le renouvellement et la réparation tissulaires. En introduisant de manière presque banale ce champ épistémique dans un contexte fortement culturalisé et contradictoire, Devi place « le cochon-marron » et davantage la viande au croisement de plusieurs séries figurales au point d'installer le texte dans une certaine instabilité épistémologique et d'influer sur l'enchaînement narratif.

De plus, il faut remarquer que l'écrivaine en fait un carrefour de théories et de réflexions critiques si l'on tient compte de la compénétration de la diététique et de la religion. Cet aliment – symbole d'impureté dans l'hindouisme – marque de sa pesanteur morbide et tragique la trajectoire existentielle d'Aeena qui l'a mangé un jour à son corps défendant. L'architecture textuelle signale alors un conglomérat de voix, en quête de vérité dans un monde écartelé entre le cosmopolitisme et la force culturelle de l'hindouisme.

Par ailleurs, l'écrivaine souligne les propriétés curatives de l'alimentation dans l'itinéraire non moins convulsif de Daya, la « pagli » ou folle, dépossédée de sa vie dès l'âge pubère par un cousin violeur et masochiste, dans une société patriarcale et intolérante. Au soir de son viol, elle est nourrie par la tatouée au « lait aromatisé à la cardamome et au safran, bouillant et sucré » (Devi, 2001 : 56). Les composantes chimiques de cette boisson chaude ont eu sur elle un effet antalgique, apaisant. Cette description regorge d'ingrédients, de saveurs et de parfums dont la portée dissipe les souffrances externes et internes, en convoquant plusieurs sensations.

D'une manière générale, au travers du support figuratif de santé que sont des aliments, Devi, dans une écriture réaliste, valorise l'écosystème mauricien et rend sensible la description dont les composantes et les constantes exprimées sont la variété, les saveurs et les sensations olfactives, gustatives, visuelles et tactiles. Anjali évoque avec nostalgie le biotope de Constance-la gaieté, élément palpable de l'île Maurice :

> *Les papayers et les bananiers poussaient à l'état sauvage, et leurs fruits avaient un goût particulier, farouche comme une chair d'animal, qu'ap-*

> *préciaient les villageois. Ils les mangeaient avec du sel et du piment rouge broyé. Les enfants aimaient aussi beaucoup ces fruits des bois [...] il y avait des buissons de jujubes, aux fruits âcres et poudreux, d'autres qui portaient des « jamblons » dont les enfants se gavaient en se maculant le visage de la teinte violacée et tenace* (Devi, 1993 : 34).

La description infère ici une transe jouissive qui s'agrippe à une énumération, et dans laquelle sens, savoirs et saveurs s'enchevêtrent, ainsi que l'espace social et mémoriel. L'inventaire lexical de cette végétation tropicale nous permet de gloser sur l'isotopie de « l'hédonisme alimentaire » qui nourrit ce roman d'un regard sensuel. Au travers de l'intertexte réaliste, l'auteur expose le patrimoine gastronomique indo-mauricien qui emphatise le confort psychosomatique de ses habitants. Autant dire que le signe gastronomique dans un roman est le supplément énigmatique du sens : « On pourrait classer les romans selon leur franchise à l'allusion alimentaire » (Barthes, 1971 : 128). Toutefois, notons que le substrat gustatif est aussi l'affirmation d'une identité culturelle.

1.2 L'acte alimentaire au cœur de l'identité

Les savoirs alimentaires sont l'expression de la pensée symbolique d'une société, laquelle a établi selon ses schémas perceptuels une taxonomie du comestible, qui enracine l'individu dans sa communauté. Aussi la cuisine est-elle un savoir qui dit la culture d'un sociogroupe et la concrétion de l'identité de celui-ci s'épanouit ou s'exprime au travers d'un plat. À travers une énumération éparse et non moins signifiante des menus du terroir indo-mauricien, Devi exploite et valorise l'héritage du patrimoine traditionnel, une pléthore de savoirs endogènes, qui permet au lecteur de faire un examen de sa rhétorique de l'interférence et du syncrétisme linguistique. Les occurrences lexicales comme « *briyani* » « *fangourin* » « *beli* » (Devi, 1993 : 104 ; 44) ; « *massala* » (Devi, 2001 : 49) sont autant de procédés d'inscription textuelle qui enrichissent sa prose narrative.

La romancière rend compte de l'art culinaire et des denrées qui définissent les traits d'un microcosme africain imbu des valeurs orientales. Le riz et le curry, présents dans *Le Voile de Draupadi* et *Pagli,* apparaissent comme des figures épistémiques qui l'aident à construire un procédé littéraire efficace et économique. Ce sont des références essentielles et privilégiées de l'alimentation asiatique, donc chinoise et indienne. Le curry, substrat gustatif, est un mélange d'épices omniprésent dans la cuisine et parfois dans la pharmacopée ayurvédique, tel un anti-oxydant et anti-inflammatoire. La prégnance de la consommation de ces aliments dans les mœurs permet d'accéder à l'ancrage historique, métaphorique et métonymique. Ce sont des indices participants de la caractérisation et de la mémoire collective d'une grande partie des Mauriciens. Il faut tout de même relever que dans *Pagli*, au-delà de la perception olfacto-gustative, c'est la métaphore de la vie de ces femmes aux vies bafouées qui y est douloureusement et tragiquement proclamée. Il existe entre les personnages féminins et les épices une charge émotive qui impacte considérablement dans la saisie du réel.

Tout comme dans *L'Arbre fouet*, l'héroïne assimile son chaos intérieur à l'apparence de son verger. Les épices sont, somme toute, susceptibles d'un investissement fécond

chez l'auteure. Ils nourrissent, tout comme les cocotiers (Devi, 2001 : 71), le texte d'un souffle poétique et traduisent la sensibilité exubérante de l'esprit oriental. Cependant, Devi porte un regard assez critique sur la perversion des mœurs alimentaires et la nouvelle gastronomie aristocratique qui fragilise les particularismes culinaires. En tant qu'objet culturel, l'aliment intéresse aussi le monde religieux.

1.3 Les pratiques alimentaires comme figuration d'un objet transcendant

L'acte alimentaire est lié à un ordre transcendant, à une certaine perception de l'ordre cosmique. C'est un vecteur des phénomènes religieux et magiques, un agrégat de symboles. Car en incorporant un aliment, l'on incorpore analogiquement et symboliquement ses caractéristiques imaginaires, physiques, ontologiques, morales (Fischler, 1994). L'écrivaine verbalise la réalité hindouiste en montrant que le riz et les fruits se constituent en médiateurs élémentaires, cosmiques, bénéfiques et actifs dans les rites sacrificiels, lors du sacrement de mariage, il permet aux époux de sceller à jamais leur union. Daya va s'en servir par vengeance pour inhumer devant les dieux le bonheur indécent d'une union factice.

Dans *L'Arbre fouet*, le riz agit comme une composante symbolique censée garantir l'efficacité d'un rite d'offrande, de sacrifice, comme compensation ou purification dans les eaux du Gange ou de l'Océan Indien (Devi, 1997 : 150). Tandis qu'Anjali, pour se voir accorder la guérison de son fils Wynn, consomme du riz et des fruits comme repas de jeûne. À tout considérer, les aliments sont comme des mots de passe, des figures épistémiques insistantes et actives qui décident de l'accès à la chose divine et s'imposent comme des adjuvants occasionnels qui consolident à quelques égards, la quête spirituelle des personnages dans les proses narratives de Devi.

Par ailleurs, selon sa vision du monde, chaque société impose sa taxonomie du comestible et du non comestible. Cette situation implique par conséquent une épistémologie, avec l'appareil normatif de la pensée classificatoire qui régule la problématique du comestible et du non comestible, de la pureté et de l'impureté. Il y a donc un cadre d'intelligibilité que chaque société se donne pour signifier son être au monde. Aussi, les pratiques alimentaires ont-elles un caractère axiologique, dans la mesure où elle virtualise des valeurs morales et spirituelles. Et l'une des constances qui retient l'attention du lecteur dans l'univers fictif de Devi, ce sont les tabous alimentaires d'origine hindouiste. *Le Voile de Draupadi* et *L'Arbre fouet* en sont un écho manifeste.

Les interdits alimentaires, dans le premier roman, sont pour la plupart temporaires – exception faite du cas de Faisal, musulman qui ne boit que de l'eau, l'alcool étant interdit par l'islam – et consacrent la pratique du jeûne ou privation volontaire de toute nourriture. Anjali va s'enliser, sous l'emprise familiale et communautaire, dans l'ascétisme. Et de privations en mortifications pour sauver son fils, elle va progressivement devenir maigre, fluette, desséchée, au point de faire penser à son mari à une grève de faim, un désir de mort. Pendant que le prêtre chargé de la cérémonie du sacrifice exacerbe ce rite. Dès lors, la relation corps / privation d'aliments instaure la prose narrative dans une sorte de tension qui nourrit l'activité scripturale des enjeux

ontologiques. Le corps se donne à voir comme le lieu signifiant qui participe de la performance spirituelle de l'abstinent.

Cependant, *L'Arbre fouet* met en exergue des prohibitions alimentaires permanentes. Le végétarisme est un canon pertinent qui permet de circonscrire dans une grande mesure les critères d'appartenance à l'hindouisme. Il est formellement interdit à Aeena de manger un aliment tabou : la viande. Après avoir violé ce pacte, elle va éradiquer sa souillure corporelle et astrale par une nuit de prière et une journée de jeûne. Le prêtre qui se pose en gardien de l'orthodoxie religieuse se charge en organe de répression. Son épisode d'ingurgitation en est éloquent :

> *Mange, dit Pati fermement, qui poignarde un morceau de viande avec la fourchette dans la bouche. Il y a un éclair dans ma tête, une épine de terreur. L'horrible goût de la viande m'envahit comme un vertige (...) j'ai l'impression d'avoir dans la bouche un cadavre, quelque chose de faisandé et de pourri...* (Devi, 1997 : 113).

L'encyclopédie mentale d'identification des aliments progressivement mise en place par la construction de l'identité individuelle (Damasio ; 1995) et culturelle permet de découvrir ici le processus classificatoire d'Aeena dont le conditionnement remonte à l'enfance. Cet épisode est travaillé par un vocabulaire dépréciatif de l'acte alimentaire qui semble amplifier la détresse et l'horreur de la sacrifiée. Il souligne l'exécration du personnage et la tragédie psychosomatique qui accentue son malheur existentiel. Et c'est une résonance emphatique, hyperbolique que l'auteur souhaiterait donner à cette détestation. Ce tabou dégage des règles d'exclusion et d'opposition signifiantes qui renverraient sémiotiquement aux représentations mentales du non comestible cristallisées par des structures rhétoriques ou lexicales qui livrent une interprétation de la symbolique et du statut de l'acte alimentaire chez la romancière. L'autre cas de la prohibition repose dans la pyramide sociale hindoue, la caste des intouchables qui subit un racisme alimentaire dans les trois textes. Sous ce rapport, il appert que les savoirs alimentaires rendent compte aussi bien du fonctionnement scientifique qu'ethnologique. Quid des pratiques mystico-religieux ?

2 Les pratiques mystico-religieuses

L'hindouisme est une religion qui marque d'une empreinte profonde les fictions de Devi ; il participe de la prégnance du substrat indien dans ses textes et décuple son inventivité artistique. L'inscription massive de ce fait religieux se laisse percevoir au travers de la pléthore de rites, dogmes, sacrifices, mantras, interdits, mythes, qui innervent *Le Voile de Draupadi* et *L'Arbre fouet.* Aussi foisonnent-ils de références intertextuelles, d'un métalangage théologique qui permet de comprendre l'hindouisme tantôt comme une monolâtrie tantôt un polythéisme au travers de son panthéon. Cependant, il faut dire que les deux héroïnes de ces textes, Aeena et Anjali ont un rapport anxiogène à cette religion, de par le caractère répressif et liberticide, des clichés négatifs contraignants de celle-ci. L'hindouisme est mis en évidence à partir de son pessimisme, sa fatalité.

2.1 Dogmes et rites de l'hindouisme

Les malheurs d'Aeena sont d'origine dogmatique : le karma, considéré comme la loi du destin, de la rétroactivité, celle qui restitue dans une vie postérieure les fruits du bon ou mauvais vouloir de l'homme. Aux dires de son père, prêtre brahmane, le « Dieu du village » (Devi, 1997 : 110), elle aurait tué son père dans une vie antérieure, raison pour laquelle elle va subir tout au long de son enfance une vie d'expiation à la limite de la sous-humanisation, qui est décrite par une suite de pénitences, d'injures, de privations, de pensums etc., car elle est considérée par son géniteur comme « une injure quotidienne de l'humanité », un « enfant du sacrilège », une « chienne » (Devi, 1997 : 65, 114, 94). Son géniteur, représentant de la tradition brahmane orthodoxe, se gargarise ostensiblement des supposés péchés, stigmates ou tares, qu'il punit sans vergogne. Sa fille est donc balancée aux orties par le truchement de périphrases, de comparaisons et autres sarcasmes. Ces insultes infèrent ici une malédiction, et donnent à entendre l'écho des tréfonds aussi sauvages des pesanteurs religieuses (Devi, 1997 : 46).

La vie d'Anjali dans *Le Voile de Draupadi* n'est pas plus paisible, petite-fille et nièce de prêtres brahmanes, elle va grandir dans un univers empreint de mysticisme grâce à sa cousine Vasanti, qui dit avoir un commerce avec les puissances occultes. Dans un acte de bravoure, celle-ci va défier le feu, et la communauté pour légitimer et détruire l'image qui fait d'elle une sorcière, et prouver son amour à son cousin Shyam. Elle déclame : « Que le feu me brûle si je ne dis pas la vérité et si la divinité ne me protège pas. Si le terrible pouvoir du Saint ne m'habite pas » (Devi, 1999 : 155).

Dans cet « *agni pariksha* » ou épreuve de feu, elle décède brûlée, elle-même fille de prêtre et saint local. Dès lors, Anjali perd la foi, mais c'est elle que plus tard la belle-famille soumet à une ordalie, le sacrifice de la marche sur le feu pour sauver son fils Wynn, atteint de méningite. Elle qualifie d'abord ce rite de « marchandage avec les divinités » (Devi, 199 : 26) avant de se soumettre de son plein gré. Le lexème « feu » apparaît ainsi comme « le ferment d'une crise permanente de savoirs » (Pierssens, 1990 : 13). Même Fatmah subit l'islam intolérant et phallocrate. L'architecture compositionnelle du texte montre que c'est un sujet à controverse, qui installe le diégèse dans une posture antithétique et subversive, qui s'impose au travers des figures de l'antithèse et l'antéisagogue, des développements explicatifs et argumentatifs. Le projet scriptural, il faut le relever, des croyances mystico-religieuses fait l'écho d'un riche éventail de réflexions théologiques qui confrontent des opinions, des conceptions et revendications, qui s'actualisent dans un univers sécularisé (Ininack, 2012) corroborant le fait qu'elles ne sont pas évoquées de manière allusive. La plume de Devi semble convoquer le dynamisme d'une quête mystique personnelle au détriment d'un agrégat de rituels statiques qui freinent l'épanouissement substantiel du croyant. C'est une interpellation à une refonte de l'hindouisme miné par l'usure historique et l'orthodoxie de la raison.

2.2 Les figures du sujet croyant ou connaissant

L'acte mystico-religieux ne peut se départir d'un acteur, d'un opérateur dont l'efficacité individuelle joue un rôle d'interface entre lui, la communauté et la divinité. C'est

l'être doué d'un charisme particulier qui sait trouver les chemins ritualisés du spirituel ou du surnaturel. Il est situé parfois à la lisière de la goétie, suivant l'usage qu'il fait des forces qu'il manipule.

Le père d'Aeena en est un exemple patent : personnage d'une envergure, somme toute, particulière dans et au-delà de l'exercice sacerdotal. Il se pose, de par sa caste, comme le maître incontesté de la tradition brahmane au village de Brisée-Verdière ; despote, autocrate et « Père-châtiment, père-rédempteur, père-destructeur » (Devi, 1997 : 71) pour sa fille, il a fait de cette dernière une prisonnière religieuse au travers de sévices. Par sa maîtrise des textes et ses dispositions médiumniques, il parvient à dominer toute la contrée. Mais le texte nous révèle aussi qu'il maîtrise la goétie, la magie noire, pour écarter un jeune diplômé d'agrochimie venu de Londres pour mettre son expertise au service des siens. Ce prêtre va entrer de plain-pied dans les dernières ténèbres du mal pour conduire son rival à la mort. Il va lui expédier un maléfice par des prières tantriques qui lui feront feindre cliniquement la typhoïde, la syphilis, la folie jusqu'au trépas. Car il est le seul à posséder la prière des morts, il a le pouvoir de convoquer aux heures sombres de la nuit Yama, Dieu de la mort et des morts, Rudra, le destructeur, Vayu, Dieu du vent et de l'invisible (Devi, 1997 : 88). Cet exemple emphatisé par l'onomastique montre qu'il n'est pas un patriote, mais un dangereux thuriféraire du chaos, un pandit en rut d'orgueil, de jalousie contre un innocent.

L'autre personnage emblématique et non moins ambivalent de cette œuvre est Jérôme, le Swami (prêtre) blond, le gars de Krisna, le Jésus de Bénarès (Devi, 1997 : 25). Cette autre force tutélaire pour Aeena a su lui parler du Karma en des termes plus reluisants, plus apaisants, plus optimistes. Jérôme a su l'aider à se reconstruire, de par sa fraîcheur, son naturel, sa charité, et sa ténacité à sauver les âmes damnées comme le Christ. Mais lui qui a quelques années auparavant fait un vœu de chasteté le transgressera avec Aeena, en découvrant par la même occasion son anathème karmique. D'où son exécration et l'autre source traumatique de l'héroïne. Au soir de ce psychodrame, celle-ci va rechercher une liberté et une quête intérieure d'un être créateur de sa propre vérité.

Quelques personnages non moins intéressants apparaissent auprès d'Anjali pour la consolider ou la canaliser dans son cheminement spirituel. Matante Sec (Devi, 1993 : 69-71), une sorcière et guérisseuse, lui apporte réconfort et apaisement par ses mots et ses prémonitions : « Je vois une épreuve de feu [...] Soyez fidèle à vous-même. Ne vous laissez pas déchirer. Pensez au roc, à la montagne et essayez de devenir comme eux » (Devi, 1993 : 70).

Par ailleurs, on citera aussi le pandit du temple « respirant la fraîcheur et la propreté et une émouvante douceur » (Devi, 1993 : 68) qui l'incite à la vie, à l'espoir et non à la mort. Toutefois, ce sont les prêtres de sa famille qui confèrent à cette prose narrative une importante force dialectique. Le grand-père d'Anjali, père de Yashoda sa mère, prêtre brahmane qui exerce un charme sombre, est décrit par cette dernière comme « l'homme le plus fanatique, le plus férocement imbu des croyances », « un démon », « un monstre, admiré pour ses valeurs fausses » (Devi, 1993 : 125 ; 126 ; 127). Ce caractère explosif et négatif a eu des répercussions sur son fils Sanjiva, père de Vasanti, qu'il a rendu malheureux par ses traitements inhumains. Cette éthopée

rappelle cruellement celle de la figure paternelle d'Aeena. Force est donc de constater que ces figures du sujet croyant ou connaissant pour la plupart sont en quelque sorte des avatars du mal, empreints d'attributs négatifs qui enveloppent des postures surprenantes et dont l'inventaire lexical nous permet de gloser sur l'isotopie du « prêtre déchu ». Les principaux prêtres brahmanes de ces fictions ont détruit le confort psychosomatique des leurs, de leurs congénères. Toutefois, leurs morts tragiques réalisent paradoxalement les dogmes proclamés.

En entremêlant les figures ambivalentes et ambiguës dans des fusions et confusions langagières, dans la satire d'une religion qui n'est plus garante des valeurs sociétales de référence et l'apologie d'une quête spirituelle personnelle et épanouissante, Devi s'enracine davantage dans son esthétique syncrétique et subversive.

Conclusion

In fine, les proses narratives d'Ananda Devi examinées ici mettent en scène des savoirs culturels, en l'occurrence les savoirs alimentaires et mystico-religieux au cœur même d'une île Maurice complexe et multiculturelle. Ceux-ci ne figurent pas dans le corpus à titre gratuit, au contraire l'acte alimentaire intègre une diététique locale ou endogène dans un écosystème bien déterminé en même temps qu'il participe de l'héritage du patrimoine traditionnel ou identitaire indo-mauricien. Ces savoirs, savoir-faire et savoir-être engagent toute une taxonomie du comestible et du non comestible qui affirme l'être au monde et la difficile intégration de certains membres sociaux. L'acte mystico-religieux, quant à lui, laisse entrevoir la prégnance de l'hindouisme millénaire, incapable de s'adapter à l'exigence d'une quête personnelle. Il appert donc que cette mise en parallèle des champs épistémiques et littéraires au travers des enchaînements narratifs, de traits lexicosémantiques, des régimes rhétoriques et autres composantes logico-discursives, aboutit à une instabilité épistémologique et une inventivité artistique qui subvertissent continûment les canons littéraires. Aussi cette auteure participe-t-elle à la valorisation des compétences culturelles et des connaissances endogènes indo-mauriciennes et jette un regard critique sur ce monde en construction pour enrichir le patrimoine scientifique universel.

Références bibliographiques

Abada Medjo, Jean Claude (2011). « Savoirs culturels et processus de développement de l'Afrique dans le discours poétique de Jacques Fame Ndongo », *Kaliao*, hors-série, n° 1 : « Langues, savoirs et développement local », École normale supérieure, Université de Maroua, pp. 135-147.

Barthes, Roland (2002). *Œuvres complètes III*, Paris, Le Seuil.

———— (1971). *Sade, Fourier, Loyala*, Paris, Le Seuil.

Devi, Ananda (1993). *Le Voile de Draupadi*, Paris, L'Harmattan.

———— (1997). *L'Arbre fouet*, Paris, L'Harmattan.

———— (2001). *Pagli*, Paris, Gallimard, coll. « Continents noirs ».

Dufief-Sancher, Véronique (dir.) (2002). *Les Écrivains face au savoir*, Dijon, Éditions universitaires de Dijon.

Fischler, Claude (1979). « La nourriture. Pour une anthropologie bioculturelle de l'alimentation », *Communication*, n° 31, Paris, Le Seuil.

Foucault, Michel (1968). *L'Archéologie du savoir,* Paris, Gallimard.

Glissant, Édouard (1990). *Poétique de la Relation*, Paris Gallimard.

Hervieu-Leger, Danièle (2001). *Le Pèlerin et le converti : la religion en mouvement*, Paris, Flammarion.

Hountondji, P. J. (avril 2001). « Au-delà de l'ethnoscience : pour une réappropriation des savoirs endogènes », *Notre librairie*, n° 144, pp. 58-65.

Ininack Miyebe, Nancy (2012). « Les métamorphoses du croire contemporain dans *Le Voile de Draupadi* et *L'Arbre fouet* d'Ananda Devi », *Inter'lignes*, n° 9 : « (D)écrire le contemporain », Toulouse, Institut catholique de Toulouse, pp. 177-193.

Kumari, R. Issur et Vinesh Y. Hookoomsing (dir.) (2001). *L'Océan Indien dans les littératures francophones*, Paris / Réduit, Karthala / Université de Maurice.

Lanternari, Vittorio (1996). *Médecine, magie, religion*, Paris, L'Harmattan, traduction de Jérôme Ceccon.

Onfray, Michel (1997). *La Raison gourmande : philosophie du goût*, Paris, Le Livre de poche, 1997.

Poulain, Jean Pierre (1997). « Mutations et modes alimentaires », Monique Paillat (dir.), *Le mangeur et l'animal. Mutations de l'élevage et de la consommation*, Paris, Autrement, coll. « Mutation / Mangeurs ».

Pierssens, Michel (1990). *Savoirs à l'œuvre. Essais d'épistémocritique*, Lille, Presses universitaires de Lille.

Ramharai, Vicram (2006). « Le champ littéraire mauricien », *Revue de littérature comparée*, Paris, Klincksieck, pp. 173-194.

Rancière, Jacques (1992). *Les Mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Paris, Le Seuil.