Diana Mistreanu (Passau)

La colonialité du pouvoir dans les xénographies féminines européennes de langues romanes : Shumona Sinha, Andreea Simionel et Amelia Tiganus

« Cuanto más abandono y empobrecimiento económico, intelectual, emocional, político y cultural sufras, más papeletas tienes de ser la puta de todos y de todas. » (RP 25)[1]

Abstract
This article argues that in contemporary European literatures, women's "xenographies" – literary works anchored in migration – are permeated by the trope of the coloniality of power, even within postmigrant contexts. Through an intersectional framework, the study examines three contemporary authors writing in Romance languages: Shumona Sinha (France / India), Andreea Simionel (Italy / Romania), and Amelia Tiganus (Spain / Romania). Despite distinct aesthetics, they collectively map how historical structures of colonial domination persist upon the female subaltern body. Sinha exposes the Eurocentric gaze and Western collective narcissism targeting women; Simionel highlights the somatic toll of East-West economic asymmetries on Eastern European laborers; and Tiganus theorizes the prostituted body as the ultimate site of patriarchal capitalist commodification. Utilizing hybrid literary forms – poetic prose, transbiographical narrative, and autotheory – these writers transform social realities into subversive sites of political enunciation. By forcing European cultures to confront their epistemic blind spots, their works highlight the need for a decolonization of both the body and the mind as a prerequisite to relearn how to inhabit the world.

1 Introduction : théoriser le topos de la colonialité du pouvoir

L'hypothèse que je défends dans cet article est la suivante : les xénographies féminines européennes contemporaines, bien qu'inscrites dans un contexte de postmigration – où les mutations subies par la migration ont entraîné des modifications durables au niveau du tissu social (Gaonkar / Ost Hansen / Post / Schramm 2021), y compris en ce qui concerne la littérature – sont toutefois traversées par le topos, eurocentré, hiérarchisant et racialisant, de la colonialité du pouvoir.

La notion de xénographie, que j'utilise pour désigner la production des écrivaines ayant eu un parcours migratoire, s'inscrit dans le sillage du débat terminologique sur les littératures écrites dans les langues nationales de l'Europe occidentale par des écrivains et écrivaines originaires d'ailleurs. Elle constitue l'un des termes proposés pour nuancer le débat lancé par le manifeste *Pour une littérature-monde* (Le Bris / Rouaud 2007), qui entendait abolir la hiérarchie axiologique entre, d'un côté, une littérature française hexagonale et « légitime », et de l'autre côté, une production perçue comme secondaire, « francophone », souvent postcoloniale. Si, pour citer Jean Rouaud qui fut à l'origine de ce projet, ce manifeste a « fait bouger les choses » (Bisenius-Penin / Rouaud 2017) en décentrant le nationalisme méthodologique dans la réception de la littérature française, la notion de littérature-monde n'a pourtant pas proposé en échange un vocabulaire qui récupère les spécificités culturelles, nationales et linguistiques des productions ayant des origines étrangères. Théorisée à partir de la fin des années 2010 (Amieiro / Sawas / Soto Cano 2020 ; Hertrampf / Mistreanu 2024), la notion

[1] « Plus tu subis l'abandon et l'appauvrissement économique, intellectuel, émotionnel, politique et culturel, plus tu as de chances d'être la pute de tous et de toutes ». Dans cet article, toutes les traductions de l'espagnol et de l'italien sont les miennes. L'ouvrage cité ici est *La revuelta de las putas. De víctima a activista* (2021) d'Amelia Tiganus, désormais RP.

de xénographie se construit ainsi autour de deux axes centraux, à savoir le déplacement – qui peut prendre différentes formes, allant du simple voyage jusqu'à l'exil politique – et la confrontation avec l'altérité nationale et culturelle. Bien qu'encore insuffisamment explorées et recelant de parcours culturels, linguistiques et migratoires très divers, les écrivaines xénographes ont généralement en commun, comme le précise Florence de Chalonge, « une personnalité remarquable, souvent forgée dans les épreuves, et par les rencontres » (2020 : 266). Lorsqu'elles ne s'inscrivent pas dans un contexte (post)colonial par rapport au pays d'accueil, leurs œuvres sont souvent translingues, à savoir écrites dans une langue différente de la langue maternelle et apprise après l'enfance (Ausoni 2018). En effet, comme nous l'avons montré ailleurs (Hertrampf / Mistreanu 2024), le translinguisme peut être envisagé comme une sous-catégorie de la xénographie, la littérature produite par des personnes d'origine étrangère étant souvent – et de plus en plus aujourd'hui – translingue.

Cet article est ainsi centré sur trois autrices translingues contemporaines, toutes écrivant dans des langues romanes : Shumona Sinha (*1973, Calcutta), originaire du Bengale-Occidental (Inde), est une romancière de langue française établie à Paris en 2001 ; Andreea Simionel (*1996, Botoșani) est née en Roumanie, qu'elle quitte à l'âge de onze ans pour s'établir avec ses parents en Italie, où elle crée une œuvre littéraire en langue italienne ; enfin, Amelia Tiganus (*1984, Galați), aussi d'origine roumaine, est une militante féministe installée en Espagne qui fut victime de la traite des êtres humains à l'âge de 17 ans et exploitée dans plus de quarante bordels espagnols pendant cinq ans avant de réussir à s'échapper. Ces trois autrices que de nombreux éléments séparent – génération, pays d'accueil, langue scripturale, esthétique littéraire et raison d'écrire – mettent en scène dans leurs œuvres ce que j'appellerai le topos littéraire de la colonialité du pouvoir. Ce dernier repose sur la sociologie latino-américaine qui a montré, au cours des trois dernières décennies, en commençant par Aníbal Quijano et en incluant, entre autres, Walter Mignolo, Enrique Dussel, Nelson Maldonado-Torres ou Ramón Grosfoguel, que même si les administrations coloniales ont disparu dans la majeure partie du monde, la logique de domination coloniale n'a pas pris fin. Elle s'est, au contraire, transformée en une structure de pouvoir globale qui continue d'organiser le monde contemporain. Cette perspective suggère que la modernité et la colonialité sont les deux faces d'une même pièce : le développement de la modernité occidentale ne peut pas être pensé sans l'exploitation et la classification hiérarchique issues de la période coloniale. Selon Quijano (2000 ; 2007), cette classification repose sur l'invention de la catégorie de « race » comme instrument d'organisation sociale qui a légitimé une division mondiale de la domination et du travail. Elle a également donné lieu – et cela est souligné dans mon corpus – à une hiérarchie entre les êtres humains, au sein de laquelle l'homme « blanc » européen règne sur les hommes « noirs », « métissés » ou « autochtones », et les femmes, surtout les femmes « racisées »[2] et subalternes, sont situées au plus bas de l'échelle et se retrouvent constamment remises à leur place. Il s'agit donc, dans le même temps, d'une colonialité du genre, comme le soulignent les représentantes du féminisme décolonial – María Lugones, Françoise Vergès ou Rita Laura Segato, entre autres. Dans la suite de cet article, je montrerai à travers l'œuvre des trois autrices mentionnées ci-dessus que les xénographies féminines européennes contemporaines ne se contentent pas de narrer l'expérience de l'altérité ou de la

[2] J'utilise des guillemets pour mettre en évidence le fait que, comme le montre le sociologue Félicien Faury (2024), ces catégories sont utilisées pour organiser le monde, et c'est avant tout leur usage social et ses représentations littéraires qui m'intéressent.

migration, mais cartographient la manière dont les structures de domination coloniale persistent et se manifestent au sein même de l'existence et du corps féminin. En mettant en scène des trajectoires de femmes marquées par l'exil, leurs récits révèlent que le pouvoir ne s'exerce pas seulement par des institutions, mais s'inscrit dans une colonialité internalisée, utilisée comme prisme pour organiser le monde et dictant la perception de soi et de l'autre.

2 Shumona Sinha

L'infériorisation du corps « racisé »[3] (et) féminin traverse l'œuvre de Shumona Sinha, son illustration constituant, à travers un prisme intersectionnel, une des lignes directrices de ses romans, marqués par l'isotopie des rapports sociaux de classe, de genre et de « race » (Hertrampf / Mistreanu 2025). Dès son premier roman, *Fenêtre sur l'abîme* (2008)[4], moins célèbre que ses textes suivants mais comprenant déjà les motifs qui vont se développer au fil de son œuvre (cf. Mistreanu 2019), Sinha met en scène une héroïne confrontée à un monde qui la dévisage, la réifie et la maintient sous le joug d'un regard condescendant. Il s'agit de Madhuban, une jeune femme bengalie, originaire de Calcutta et installée à Paris. Le roman constitue un long monologue à la deuxième personne, adressé à un psychologue (FA 54) qui ne prend jamais la parole dans le texte, dans le cadre duquel la narratrice évoque de manière récurrente la rencontre avec l'altérité – française, parisienne, masculine – à la suite de son immigration. La colonialité du pouvoir se laisse d'abord apercevoir à travers les questions, en apparence banales et toujours les mêmes, qu'on lui pose dans différents contextes de socialisation – soirées, sorties, etc. :

> Alors, imaginez la conversation classique :
> « Alors, tu aimes Paris ? »
> J'aime. J'aime pas. Quelle importance ?
> J'étais déjà tellement fatiguée de répondre aux gens, très chaleureux et très curieux, d'où je venais et si j'aimais Paris. (FA 44)

Bien que ces questions ne recèlent rien d'explicitement hiérarchisant, n'introduisant pas un rapport axiologique entre les « gens d'ici » et la narratrice, qui met en valeur leur dimension accueillante et curieuse à son égard, c'est la récurrence de ces interrogations, qui apparaissent d'emblée dans des contextes divers et sont rarement suivies d'autres, qui amène Madhuban à ressentir un malaise face à la réduction constante de son humanité au statut d'une femme « originaire d'ailleurs ». Dans une note prise dans un carnet qu'elle achète chez « Gibert Jeune ou bien Joseph » (FA 56), et qu'elle lira à voix haute à son psychologue, la jeune femme prend conscience de la différence qui la définit aux yeux des autres : « Je suis indienne. Eux, ils sont européens. Nous sommes différents. C'est pourquoi on s'approche l'un de l'autre. Nous sommes différents. C'est pourquoi on s'éloigne l'un de l'autre » (FA 57). La reprise de « Nous sommes différents » assure non seulement la poéticité du texte – trait récurrent du style de Sinha, qui a écrit de la poésie en bengali avant de se consacrer à la prose – mais structure également les relations sociales autour de la « différence », expliquant à elle seule aussi bien les rapprochements que les éloignements, les possibilités et les impossibilités d'une rencontre dans le cadre de laquelle la perception de l'autre passe d'abord par des

[3] Comme le souligne Félicien Faury (2026), bien que la notion de race soit une construction dépourvue de validité scientifique, elle demeure un prisme majeur de la perception sociale de l'altérité dans la France contemporaine. Selon l'auteur, elle constituerait notamment l'un des facteurs clés du vote en faveur de l'extrême droite.

[4] Désormais FA.

constructions sociales et mentales qui non seulement définissent et réduisent l'autre, mais finissent par s'y substituer. Autrement dit, les Parisiens et Parisiennes que Madhuban côtoie rencontrent moins la jeune femme en elle-même que leurs propres représentations de ce qu'elle est censée être, puisées dans une réalité trempée d'eurocentrisme et de colonialisme : encore et encore, mentionne-t-elle, on lui demandait « si j'aimais la France, si je me plaisais à Paris, ils m'ont demandé aussi si j'allais rentrer en Inde après mon contrat de neuf mois ou si je désirais vivre en France » (FA 71).

Ce thème de la non-rencontre de l'autre, réduit à une image enracinée dans une pensée coloniale, apparaît donc en germe dans *Fenêtre sur l'abîme*, et il prend de l'ampleur dans les romans suivants, notamment dans *Assommons les pauvres !* (2011), *Apatride* (2014) et *Calcutta* (2017), de même que dans le roman le plus récent de Sinha, *Souvenirs de ces époques nues* (2024)[5]. Dans ces textes, le regard eurocentré et patriarcal frappe indifféremment les femmes racisées et immigrées, les exposant au harcèlement, aux agressions et aux micro-agressions systémiques, y compris lorsqu'elles occupent, comme la plupart des héroïnes sinhiennes, des postes dans l'éducation, l'administration de l'État ou l'industrie culturelle (à l'instar de Madhuban ou de la narratrice d'*Assommons les pauvres !*, interprète pour l'Office français de protection des réfugiés et apatrides), et même quand elles ne se retrouvent pas en Occident. La dimension mondiale de la colonialité du pouvoir est illustrée dans *Souvenirs de ces époques nues*[6], où son versant postcolonial s'articule à un discours qui, entre les lignes, met en évidence son caractère destructeur (Mistreanu 2025a) et la dénonce comme pathologique. Dès lors, ce que l'on peut qualifier de narcissisme collectif de l'Ouest (Mistreanu 2025b), matrice d'une vision du monde infériorisant le non-Européen, notamment lorsqu'il est « non blanc » ou subalterne, se voit reconduit par des institutions religieuses hindoues. Celles-ci marchandent une spiritualité anticapitaliste tout en s'inscrivant dans une industrie néolibérale qui fétichise l'altérité, montrant que, comme le souligne Mark Fisher (2009), dans la logique capitaliste contemporaine, tout devient marchandise, y compris l'anticapitalisme. Ce paradoxe met en lumière une double aliénation : d'une part, la tradition spirituelle est vidée de sa substance émancipatrice pour devenir un produit de consommation de masse ; d'autre part, en adoptant les grilles de lecture et les structures de classification eurocentrées, ces institutions perpétuent la subalternisation des sujets qu'elles prétendaient initialement défendre.

Ainsi, l'ashram indien que Sophia, une jeune Française trentenaire, rejoint à la suite d'une crise existentielle se présente initialement comme un lieu de quête, de métamorphose et de « détox spirituelle ». Il se révèle toutefois être une hétérotopie subvertie. Loin de constituer l'« espace autre » foucaldien capable de contester le réel (Foucault 2004), le temple reproduit à échelle réduite les structures de domination du monde extérieur. Cette dynamique est incarnée par le personnage de Markus, un DJ célèbre et prétendu ami d'Elon Musk. Réfugié dans l'établissement à la suite d'un scandale lié à ses propres visions et remarques racistes – signes manifestes d'un suprémacisme blanc –, Markus n'est pas logé à la même enseigne que les autres résidents. Il occupe une aile privée, dissimulée aux yeux des simples touristes, où l'opulence de l'élite économique occidentale est préservée. Cela démontre que le sacré, loin de subvertir le privilège colonial et capitaliste, se contente de l'héberger et de le protéger.

---

[5] Cette dimension apparaît moins dans *Le testament russe* (2020), dont la protagoniste, une jeune Bengalie appelée Tania, n'a pas encore fait l'expérience de la migration vers la Russie ; sa relation avec l'altérité y est plutôt médiée par des produits culturels et artistiques.

[6] Désormais SEN.

Sinha opère ainsi une démythification de l'hindouisme transformé en business, qu'elle désigne comme un puissant instituteur de discrimination. Elle met à nu l'alliance parfaite entre les structures religieuses traditionnelles et le néolibéralisme – une convergence que l'on peut qualifier de réalisme capitaliste (Fisher 2009) et où tout devient marchandise et est commercialisé. Ainsi, derrière le culte de la personnalité du Guru qui dirige l'ashram, décrit de manière satirique comme « un homme gras, mou et avachi comme un flan raté » (SEN 35), s'exprimant dans un anglais cabossé, l'établissement fonctionne selon des logiques punitives et autoritaires, mêlant isolement, fouilles corporelles, *gaslighting* et planification criminelle contre un leader politique de gauche par le biais d'une milice religieuse. Plus grave encore, la colonialité du pouvoir s'y double d'une violence systémique. L'islamophobie décomplexée, qui se traduit par des appels au boycott des commerçants musulmans et des incitations au viol des femmes musulmanes (SEN 136–137), se heurte à l'ironie tragique du slogan « notre religion est la religion de la paix » (138). Pour dénoncer cette entreprise de classification, la voix narrative hétérodiégétique de Sinha détourne de manière ironique les catégories coloristes traditionnelles. Dans l'ashram, les individus ne sont plus désignés par leur carnation, mais par la couleur de leurs vêtements, métamorphosés en Blancs (aspirant à la pureté), Verts (disciples aguerris) et Safrans (en voie vers le nirvana). Ce travestissement chromatique ne relève pas du simple artifice satirique ; il objective le processus de déshumanisation inhérent à la colonialité du pouvoir. En substituant l'habit à la peau, Sinha démontre comment les structures hégémoniques dépouillent l'individu de sa singularité pour le réduire à une fonction au sein de l'appareil productif et idéologique – en l'occurrence celui de l'ashram.

Nourrie par l'expérience biographique de l'autrice sans se réduire aucunement à l'autofiction, et encore moins à une autobiographie au sens de Lejeune (1975), l'œuvre de Sinha ne ménage personne, explorant la santé mentale et le vécu dysphorique des femmes et des immigrées qui se retrouvent prises au piège de structures sociales aliénantes. Chez Sinha, leur malaise n'est pas une simple souffrance individuelle, mais le symptôme d'une blessure coloniale intériorisée, où le corps de la femme et de l'immigrée devient le lieu d'une confrontation violente avec l'altérité. En refusant le piège du misérabilisme comme celui de l'héroïsation, l'écriture romanesque donne ainsi à voir le coût psychologique du translinguisme et du déplacement, cartographiant la manière dont l'exil influence l'intimité même du sujet féminin. Dans cette optique, son œuvre livre un véritable acte de *care* pour l'humain et pour son environnement, renouvelant l'imaginaire national français et plus généralement occidental, sommant la société de prendre conscience de ses propres angles morts. Parallèlement, à travers les espaces choisis et le jeu de la métalepse et de la référentialité – notamment les mentions explicites d'Elon Musk ou des crises contemporaines –, l'autrice inscrit sa création littéraire dans ce qu'Adam Kirsch appelle le « roman global » (2017). Elle propose ainsi une fiction transnationale qui explore comment la mondialisation, la crise climatique, les flux migratoires ou le capitalisme effréné lient le destin de personnages locaux à des enjeux planétaires. En réinscrivant l'existence, les conditions de travail et le bien-être psychologique dans une perspective internationale, l'œuvre de Sinha entre en résonance profonde avec les préoccupations majeures de la pensée décoloniale actuelle. Ses récits se font le reflet des exigences formulées par des philosophes contemporains tels que Felwine Sarr (2017) ou Achille Mbembe (2023), dont elle épouse et prolonge l'impératif éthique : celui de réapprendre collectivement à « habiter le monde » (Sarr 2017). Ce projet d'une politique relationnelle renouvelée ne peut toutefois se

déployer qu'en affrontant les structures hégémoniques existantes ; ainsi, dans l'univers romanesque sinhien, la possibilité même de faire monde passe nécessairement par une mise à nu sans concession et un démantèlement définitif de la colonialité du pouvoir.

3 Andreea Simionel

La dynamique migratoire change de nature avec le premier roman d'Andreea Simionel, *Male a est* (2022)[7]. D'inspiration autobiographique, tout comme l'œuvre de Sinha, cet ouvrage s'inscrit dans une logique transbiographique – un procédé littéraire qui transpose un vécu personnel dans les structures et les codes de la fiction, sans respecter le pacte de la triple identité nominale (auteur-narrateur-personnage) qui est la condition *sine qua non* de l'autobiographie et de l'autofiction (Mistreanu 2021). Le texte explore l'influence que l'émigration économique des Roumains vers l'Italie exerce sur les relations familiales, ainsi que sur le corps et la psyché des personnages. Ce mouvement démographique d'envergure s'est amorcé dès l'aube des années 1990, avec l'arrivée croissante de travailleurs dans la péninsule après la Révolution roumaine de 1989. L'effondrement de la dictature ouvre alors la possibilité de franchir les frontières, parfois au péril de la légalité, mais sans le risque d'y perdre sa vie comme sous le régime communiste. Ce flux s'est intensifié à la suite de deux tournants institutionnels majeurs : l'exemption de visa pour l'espace Schengen obtenue par la Roumanie en 2002, puis son adhésion formelle à l'Union européenne en 2007. Porté par le démantèlement industriel de l'ère post-Ceaușescu et une précarité généralisée, ce phénomène a poussé des millions de personnes à l'expatriation, un choix dicté par la nécessité de fuir le chômage et de garantir leur subsistance. Aujourd'hui, en 2026, la communauté roumaine représente la première minorité étrangère d'Italie, avec une population officielle dépassant le million de résidents.

Cette réalité statistique masque le drame intime exploré par Simionel : celui des « orphelins blancs », à savoir ces centaines de milliers d'enfants restés en Roumanie pendant que leurs parents travaillaient dans la péninsule pour envoyer des fonds. C'est ce qu'exprime la narratrice – un alter ego de l'autrice âgé de dix ans : « Siamo sole spesso, tutto il tempo. Il padre non c'è, è all'estero. La madre nemmeno, lavora per mantenerci » (ME 108)[8]. Les deux jeunes sœurs (l'aînée a douze ans) vivent ainsi sous une tension constante. À travers leurs yeux, on perçoit le poids invisible mais étouffant des rapports de domination culturels et économiques. Dès la première partie du livre – intitulée « PESCE » (*poisson*) en clin d'œil à la forme cartographique de leur Roumanie natale –, l'Italie dépasse le simple cadre géographique. Issues d'un pays périphérique, ces enfants comprennent très tôt que l'Italie incarne la réussite, la modernité et l'espoir d'une vie meilleure. À l'inverse, leur propre patrie leur apparaît par contraste comme un espace condamné au retard et à la précarité économique, justifiant ainsi la nécessité d'émigrer vers une nation plus riche pour subsister et pour nourrir les enfants laissés au pays natal.

L'appartement des fillettes se pare de nouveaux meubles, et elles reçoivent même un chien Husky – un confort matériel rendu possible par le sacrifice du père à l'étranger : « Abbiamo i mobili nuovi. Mio padre ha mandato i soldi dall'Italia.

[7] Désormais ME.

[8] « Nous sommes souvent seules, tout le temps. Le père n'est pas là, il est à l'étranger. La mère non plus, elle travaille pour nous faire vivre ».

Dodici milioni di leoni, che adesso riempiono la stanza » (ME 24)[9]. Cette intrusion d'objets dans l'espace domestique matérialise l'assimilation inconsciente d'un savoir selon lequel le bien-être, le progrès et la valeur existentielle proviennent exclusivement de l'Ouest. L'espace intime roumain se trouve ainsi reconfiguré, domestiqué et redéfini à l'aune de sa dépendance financière, validant la supériorité épistémique d'un centre (l'Italie) sur une périphérie (la Roumanie).

En son absence, la communication avec le père est alors médiée de façon fragmentaire par l'usage du téléphone mobile qui, au début des années 2000, reste un moyen de communication internationale coûteux et limité. De brèves conversations et des textos produisent dans l'esprit de l'enfant de dix ans une représentation abstraite de l'Italie, qui sature son psychisme d'une épistémologie de la subalternité : avant même d'avoir foulé le sol italien, la narratrice perçoit l'asymétrie du pouvoir. Elle en devine la charge affective et la hiérarchisation des espaces sans pour autant comprendre les enjeux sociopolitiques et psychologiques, et sans avoir le vocabulaire, l'âge et les structures cognitives et affectives nécessaires pour les saisir pleinement. De ce fait, l'absence du père, l'épuisement des corps au travail et l'aliénation systémique sont d'abord vécus comme des vérités absolues, des cadres de pensée naturalisés qui façonnent son imaginaire.

Cette matérialité fragmentée finit pourtant par s'étioler pour laisser place à la dimension proprement somatique de l'asymétrie politique et économique. L'Italie cesse d'être une simple promesse de prospérité matérielle pour devenir une pathologie du corps et de l'esprit, s'insinuant dans la physicalité de la famille sous la forme d'une carence chronique – une somatisation de la subalternisation. Le nom même du pays s'extrait alors du champ géographique pour devenir, dans le vocabulaire de la communauté des Roumains immigrés en Italie, un diagnostic médical, le marqueur d'un trauma qui affecte le vécu des personnages. Ainsi, lorsque la décision d'émigrer est enfin prise et que la mère et les enfants se préparent à rejoindre le père à Turin, la conversation des filles avec leur mère au sujet de la grand-mère mobilise explicitement l'isotopie de la maladie :

> Ce l'ha con noi. Non vuole che andiamo in Italia.
> Perché?
> Ha una malattia.
> Che malattia?
> La malattia Italia. [...]
> L'Italia è una malattia?, chiedo.
> No. È un paese.
> Perché ci andiamo, se c'è la malattia?
> Per stare tutti insieme.
> La prendremo, questa malattia?
> No. (ME 152–153)[10]

Le « mal d'Italie », ou « syndrome Italie », désigne originellement un état psychologique et psychiatrique documenté touchant les femmes de l'Europe de l'Est ayant quitté leur foyer pour devenir auxiliaires de vie (*badanti*) dans la péninsule (Pignataro 2021). Il se caractérise par une détresse prononcée, une aliénation et une somatisation de la douleur liée à l'effondrement des structures familiales. Le dialogue suggère que la grand-mère a elle-même incorporé, de

[9] « Nous avons de nouveaux meubles. Mon père a envoyé l'argent d'Italie. Douze millions de leï, qui remplissent maintenant la pièce ».

[10] « Elle nous en veut. Elle ne veut pas que nous allions en Italie. / Pourquoi ? / Elle a une maladie. / Quelle maladie ? / La maladie Italie. / L'Italie est une maladie ?, je demande. / Non. C'est un pays. / Pourquoi y allons-nous, s'il y a la maladie ? / Pour être tous ensemble. / Est-ce qu'on va l'attraper, cette maladie ? / Non ».

manière à la fois consciente et inconsciente, cette violence structurelle. Dans sa résistance désespérée au départ, elle incarne une pathologie de la dépossession face à une rationalité moderne qui exige le sacrifice des liens originels. Ce sacrifice est d'autant plus total que le roman dépeint en filigrane une Roumanie postcommuniste exsangue, perçue comme un espace de déréliction n'offrant plus aucun avenir sûr ni aucune ressource fiable à ses enfants. Dès lors, face au vide originel, l'exil se double d'une entreprise de substitution : c'est désormais en Italie, sur la terre même de leur aliénation laborieuse, que les parents tenteront de reconstruire la structure familiale brisée.

En somme, l'analyse de *Male a est* d'Andreea Simionel révèle comment la littérature transbiographique parvient à donner un visage intime et sensible aux bouleversements démographiques de la Roumanie postcommuniste. Loin de se limiter à une simple chronique de l'exil économique, le roman met en scène une véritable métamorphose de l'imaginaire et de l'espace domestique des « orphelins blancs », où le bien-être matériel importé d'Italie consacre la subalternité de la périphérie roumaine. En refermant le récit sur cette Roumanie du vide et sur la nécessité de recréer la famille en terre d'exil, le roman d'Andreea Simionel, à l'instar de celui de Sinha, interroge les conditions de possibilité du « co-habiter ». Il démontre que pour les subalternes de la périphérie européenne, réapprendre à habiter le monde exige d'abord de survivre à la violence intime de sa reconfiguration à la fois nationale et globale.

4 Amelia Tiganus

Dans une perspective intersectionnelle, le corps de la femme apparaît chez Amelia Tiganus comme le site d'intersection de la colonialité du pouvoir, du genre et de l'être. Dans son essai *La revuelta de las putas* (2021), Tiganus – devenue une figure majeure de la lutte contre l'exploitation sexuelle et cofondatrice de l'École abolitionniste internationale[11] – dénonce le système prostitutionnel européen[12] pour le révéler comme une forme de violence structurelle et globale. L'autrice expose ainsi une dynamique géopolitique illustrant la persistance d'une « colonialité interne » en Europe, où les asymétries économiques post-guerre froide rejouent les rapports centre-périphérie. Sa trajectoire personnelle, de la Roumanie à l'Espagne, révèle comment l'ancien bloc de l'Est a été transformé en réservoir de corps pour les marchés d'Europe occidentale. Nourri de cette expérience, le livre de Tiganus s'articule autour de deux axes centraux, comme le souligne Rosa Cobo dans son prologue (RP 11–15) : le parcours biographique de l'autrice et la réflexion théorique qui en découle. Cette dimension personnelle, l'« expérience vécue », pour reprendre la formule célèbre de Simone de Beauvoir (1949), citée d'entrée de jeu comme référence intertextuelle (RP 24), devient le terrain d'une pensée critique, soumise à une lecture politique de l'usage du corps des femmes par le capitalisme et le patriarcat – deux systèmes qui s'entrelacent jusqu'à se confondre chez Tiganus.

Autrement dit, l'ouvrage est fondamentalement autothéorique, selon la définition que donne Lauren Fournier (2022) de cette notion qui, pour elle, mêle la réflexion sur des sujets politiques, sociologiques, philosophiques ou esthétiques à

[11] Il s'agit d'un espace de ressources pour les femmes, l'innovation et l'économie féministe ayant son siège à Barcelone.

[12] Je privilégie dans cet article les termes « corps prostitué » ou « femme prostituée » (plutôt que la catégorie de « travailleuse du sexe ») afin de respecter le cadre théorique et l'orientation abolitionniste d'Amelia Tiganus. Dans *La revuelta de las putas*, l'autrice refuse de qualifier la prostitution de « travail » ou de « service », la conceptualisant non comme une activité économique choisie, mais comme une forme de violence structurelle, d'exploitation du corps et de marchandisation du *ser* (de l'être) propre au capitalisme patriarcal.

un matériau autobiographique – en l'occurrence, le passé de survivante de l'autrice, ancienne victime de la traite des êtres humains. Son discours se déploie ainsi entre la résilience face à ce traumatisme et le choix délibéré de témoigner (RP 20–22). Son engagement prend la forme d'un activisme, dont l'écriture est un puissant vecteur, visant à démanteler les structures qui rendent possibles les réseaux de proxénétisme et l'asservissement des femmes. De ce point de vue, Tiganus inscrit son texte dans un désir récurrent des autothéories contemporaines : celui de générer une solidarité démocratique accrue entre différents groupes sociaux (Mistreanu 2025c).

Le premier prisme à travers lequel la colonialité du pouvoir est illustrée dans ce livre est la hiérarchisation des êtres humains, une structure contre laquelle Tiganus s'insurge, car elle constitue l'un des piliers fondamentaux rendant possible la traite des femmes et des filles. L'autrice souligne ainsi que les victimes de l'exploitation sexuelle subissent une double subordination, incarnant « l'altérité de l'altérité » : « Las otras somos nosotras, las mujeres. Siguiendo el planteamiento de Simone de Beauvoir (entre otras) en su obra *El segundo sexo*, el hombre es el sujeto y nosotras somos la otra » (RP 24)[13]. En convoquant la pensée de Beauvoir, pour qui la femme est déjà construite comme l'Autre absolu du sujet masculin, Tiganus montre que celle que l'on contraint à se prostituer devient la subalterne par excellence, reléguée aux marges des marges, privée de voix et de souveraineté corporelle au profit des logiques marchandes et patriarcales, comme elle l'explique par la suite :

> La otra ha sido dividida en dos – *en la otra y la otra de la otra* – para la funcionalidad del patriarcado. De esta manera las mujeres nos hemos convertido en privadas *vs.* públicas, las que sirven a un hombre *vs.* las que sirven a todos los hombres, la buena *vs.* la mala, la que goza de reconocimiento social *vs.* la que sufre el estigma. (RP 24, en italique dans le texte)[14]

La transformation du corps féminin en marchandise va pourtant bien au-delà de son simple usage : elle subjugue l'intégralité de l'être – un substantif par ailleurs récurrent chez Tiganus à travers le terme espagnol *ser* – et se déploie en ce que l'on peut appeler la « colonialité de l'être ». Conceptualisée au sein du tournant décolonial par le philosophe Nelson Maldonado-Torres (2007), la colonialité de l'être prolonge et radicalise les thèses d'Aníbal Quijano sur la colonialité du pouvoir. Là où cette dernière désigne les structures économiques et politiques de domination qui survivent au colonialisme historique, la colonialité de l'être examine la dimension existentielle de cette domination. Elle décrit le processus par lequel le sujet subalterne est non seulement exploité, mais dépouillé de son statut de sujet : il est renvoyé à une altérité radicale, une non-existence humaine ou une zone d'infériorité ontologique. Appliquée au système prostitutionnel décrit par Tiganus, cette notion prend tout son sens : le corps des femmes de la périphérie européenne n'est pas seulement traité comme une ressource marchande extractible ; c'est l'intégralité de leur *être* (leur intériorité, leur psyché, leur dignité humaine) qui est niée par le regard colonial et patriarcal, les confinant à ce que Frantz Fanon (1952) appelait la « zone du non-être ». Comme l'explique l'autrice :

---

[13] « Les autres, c'est nous, les femmes. En suivant l'approche de Simone de Beauvoir (entre autres) dans son ouvrage *Le deuxième sexe*, l'homme est le sujet et nous sommes l'autre ».

[14] « L'autre a été divisée en deux – *en l'autre et l'autre de l'autre* – pour la fonctionnalité du patriarcat. De cette manière, nous, les femmes, avons été divisées entre privées et publiques, celles qui servent un seul homme et celles qui servent tous les hommes, la bonne et la mauvaise, celle qui jouit d'une reconnaissance sociale et celle qui subit la stigmatisation ».

> Es la dualidad de un ser (mujer) construida a través de los ojos de un tercero, esto es, un sistema que prioriza el bienestar de los hombres y la reproducción de una jerarquía basada en los cuerpos sexuados a través de los cromosomas XY o XX. Un constructo social que las feministas hemos denominado género y que pretendemos abolir, para que la feminidad y la masculinidad resultantes dejen de oprimirnos, especialmente a las mujeres. (RP 24)[15]

Cet extrait constitue le nœud philosophique et politique de la réflexion de l'autrice, articulant le féminisme abolitionniste radical aux théories critiques de la domination. En mobilisant la colonialité de l'être, l'activiste démontre que l'exploitation sexuelle dépasse la simple transaction économique ou la critique marxiste standard de la force de travail. La marchandisation ne se limite pas à une aliénation matérielle, pénétrant et fracturant la dimension existentielle de la victime. La récurrence du substantif espagnol *ser* (être) souligne que c'est la subjectivité même, la souveraineté intime et l'identité de la femme qui sont colonisées et dictées par une structure extérieure.

Cette colonisation se matérialise d'abord par ce que Tiganus nomme plus haut la « dualité d'un être construite à travers les yeux d'un tiers » (RP 24). Cette formulation fait écho au concept phénoménologique du regard aliénant (Naït Ahmed et Loslier-Simon 2023), où le sujet opprimé cesse d'exister par et pour lui-même pour devenir le reflet des projections, des besoins et des fantasmes de l'oppresseur. Dans le système prostitutionnel, ce « tiers » – qui englobe le client, le proxénète et la société patriarcale complice – mutile l'unité psychique de la femme, la contraignant à cohabiter avec une version d'elle-même totalement réifiée. Pour légitimer cette dépossession, le système recourt ainsi à une stratégie biopolitique de naturalisation. En évoquant la réduction des corps aux « chromosomes XY ou XX », l'autrice met en lumière la manière dont le patriarcat instrumentalise la différence biologique objective pour imposer une hiérarchie artificielle. Le genre n'est donc pas une essence, mais une technologie de pouvoir et une « construction sociale » conçue explicitement pour garantir le privilège et le « bien-être des hommes » au détriment des femmes.

Dès lors, le projet abolitionniste défendu par Tiganus ne se résume pas à une simple réforme juridique ou à une quête de droits sociaux. Il s'apparente à une véritable entreprise de décolonisation ontologique. En prônant l'abolition du genre et des binarités oppressives qui en découlent, l'essayiste aspire à détruire les structures mêmes qui produisent cette altérité radicale. L'autothéorie devient ainsi l'outil par lequel les femmes peuvent rejeter le regard du tiers, panser la dualité imposée par le traumatisme et se réapproprier pleinement leur *être*, un être enfin libéré de l'emprise marchande.

Une autre dimension importante dans la mise en scène de la colonialité du pouvoir chez Tiganus est la déconstruction du mythe du choix individuel, en mettant à nu les déterminismes structurels qui alimentent le système proxénétiste :

> Tu cara de la moneda la decidirá el lugar donde naces, tu clase social o la mano tendida o no ante la violencia sexual que ejerzan sobre ti. Cuanto más abandono y empobrecimiento económico, intelectual, emocional, político y cultural sufras, más papeletas tienes de ser la puta de todos y de todas. ¿Ahora entiendes por qué a algunos

[15] « C'est la dualité d'un être (femme) construite à travers les yeux d'un tiers, à savoir un système qui accorde la priorité au bien-être des hommes et à la reproduction d'une hiérarchie basée sur les corps sexués à travers les chromosomes XY ou XX. Une construction sociale que nous, les féministes, avons appelée genre et que nous cherchons à abolir, pour que la féminité et la masculinité qui en découlent cessent de nous opprimer, particulièrement les femmes ».

> países les sale muy rentable no apostar por educar, proteger y empoderar a las niñas y cuidar su bienestar y derechos humanos? (RP 25)[16]

À travers la métaphore de la pièce de monnaie, l'autrice déploie une analyse intersectionnelle où le lieu de naissance, la classe sociale et les violences sexuelles s'articulent pour produire un appauvrissement multidimensionnel. Cet effondrement des soutiens prive l'individu de ses défenses, le désignant comme une proie idéale pour le marché du sexe. Opérant ainsi un glissement de l'échelle individuelle à la géopolitique globale, sa question rhétorique finale accuse directement les États de tolérer, voire de produire activement la vulnérabilité des filles parce qu'elle est « rentable » pour le capitalisme mondialisé. L'abandon délibéré des politiques de protection fonctionne, comme elle le suggère, en tant que stratégie systémique visant à maintenir un vivier de corps exploitables. Comprise à travers ce prisme, la violence prostitutionnelle n'est donc pas une anomalie, mais le produit orchestré d'un capitalisme patriarcal qui tire profit de la précarité organisée des femmes subalternes.

Ce statut de subalternité extrême résonne avec les travaux de Gayatri Chakravorty Spivak sur l'impossibilité pour le dominé de s'exprimer hors des structures hégémoniques (1988). Mais si certains critiques reprochent parfois aux approches postcoloniales de figer les femmes dans une passivité sans agentivité, l'autothéorie chez Tiganus contourne précisément cet écueil. En prenant la parole comme survivante, elle refuse le mutisme de la subalternité pour transformer son vécu en un lieu d'énonciation politique : « Soy oradora. Soy escritora. Fui puta. Fui víctima » (RP 18).[17] Cette formule matérialise sur le plan syntaxique la reconquête de sa souveraineté. Par l'usage du parallélisme, l'autrice procède à une réappropriation lexicale : le glissement des verbes d'état au prétérit (*fui*) relègue la réification patriarcale (« *puta* », « *víctima* ») à un espace temporel révolu, tandis que le présent (*soy*) ancre sa subjectivité nouvelle dans l'action créatrice et politique (« *oradora* », « *escritora* »). De ce fait, l'écriture s'érige en un dispositif de réparation où le sujet se réorganise par le verbe. La textualisation de la souffrance n'est plus une répétition passive de la violence subie, mais devient un outil thérapeutique et subversif qui permet de lier intimement la reconstruction de soi à un acte de soin élargi au monde et aux autres femmes. Tout comme Sinha, Tiganus déploie ainsi une véritable politique du *care*, une éthique du soin, à l'échelle globale. Son écriture devient un abri textuel et politique pour toutes les subalternes encore confinées au silence des marges. Formuler son histoire au présent n'est donc pas un simple geste de survie personnelle, mais aussi une responsabilité éthique envers ses paires : il s'agit de léguer une boussole conceptuelle capable de fissurer la matrice patriarcale et coloniale. Ainsi, l'autrice refuse la fétichisation de la douleur : le corps prostitué, autrefois marchandisé, se réincarne en un corps textuel et politique. En définitive, sa démarche littéraire illustre ce que Spivak (1988) concevait comme une utopie nécessaire : non pas parler *pour* la subalterne, mais formaliser l'espace textuel et socio-politique afin de permettre à la subalterne de parler elle-même, transformant la blessure individuelle en un manifeste de subversion collective.

---

[16] « Le côté de la pièce qui te tombera dessus sera déterminé par ton lieu de naissance, ta classe sociale ou par la main qui te sera tendue – ou non – face aux violences sexuelles exercées contre toi. Plus tu subis l'abandon et l'appauvrissement économique, intellectuel, émotionnel, politique et culturel, plus tu as de chances d'être la pute de tous et de toutes. Comprends-tu maintenant pourquoi il est très rentable pour certains pays de ne pas miser sur l'éducation, la protection et l'autonomisation des filles, ni de veiller à leur bien-être et à leurs droits humains ? »

[17] « Je suis oratrice. Je suis écrivaine. J'ai été pute. J'ai été victime. »

5 Conclusions

L'analyse des œuvres de Shumona Sinha, Andreea Simionel et Amelia Tiganus démontre que les xénographies féminines translingues contemporaines constituent un observatoire des structures de domination qui traversent l'Europe postmigrante. Bien que séparées par leurs origines, leurs choix esthétiques et leurs trajectoires intimes et institutionnelles, ces trois autrices convergent dans leur mise en scène du topos de la colonialité du pouvoir, révélant que la fin des administrations coloniales historiques de l'Occident n'a pas mis un terme aux logiques de classification, d'infériorisation et d'exploitation des corps. À travers des formes littéraires hybrides et novatrices – qu'il s'agisse du roman fictionnel et poétique chez Sinha, du roman transbiographique chez Simionel ou de l'autothéorie chez Tiganus –, ces écritures déplacent le curseur de la simple thématique migratoire vers une cartographie politique du genre, de la classe et de la race, entendue ici comme un processus d'altérisation systémique qui prend directement pour cible la chair des subalternes.

Dans cette perspective, Sinha déconstruit le regard eurocentré et le narcissisme collectif de l'Occident en se focalisant sur le corps des femmes racisées transclasses à Paris, mais aussi de la femme occidentale prise dans des structures de pouvoir coloniales et patriarcales, y compris en « Orient ». De plus, chez Sinha, le corps de la migrante instruite n'échappe pas à la réification : qu'il soit exposé aux micro-agressions administratives ou à l'exotisme marchand, ce corps traversé par la rupture de classe demeure assigné à sa condition altérisée. De son côté, Andreea Simionel confère une dimension proprement somatique à l'asymétrie économique Est-Ouest en radiographiant le vécu des ouvriers et des travailleuses de l'Europe de l'Est à travers la « maladie Italie », l'épuisement des parents au travail et l'aliénation laborieuse. Enfin, Amelia Tiganus radicalise cette cartographie de la violence en s'attachant au corps des « putes », site d'intersection ultime de la colonialité du pouvoir, du genre et de l'être. En réduisant les femmes des périphéries économiques à une pure physicalité disponible sur le marché, le système prostitutionnel européen opère une marchandisation sexuelle absolue qui fracture l'existence même de la victime ; ce corps de la prostituée, constitué en territoire de conquête pour le capitalisme patriarcal, matérialise la zone du « non-être » où l'humanité se retrouve suspendue.

En conclusion, ces xénographies de langues romanes transforment la blessure de l'altérité ou de l'exil économique en un lieu d'énonciation politique hautement subversif. Qu'il soit racisé et transclasse, ouvrier ou prostitué, le corps exploité est ainsi réinvesti par l'écriture et arraché à sa condition d'objet. En refusant de reléguer la subalterne au mutisme et en s'appropriant la langue de l'autre pour exprimer le vécu, Sinha, Simionel et Tiganus forcent l'espace (littéraire) européen à regarder ses propres vulnérabilités sociales et politiques. Leurs textes s'inscrivent ainsi pleinement dans le projet de réapprendre à habiter le monde – une utopie démocratique et émancipatrice qui exige, comme condition première, une décolonisation profonde des corps et le démantèlement définitif de la matrice coloniale du pouvoir.

Bibliographie

Alfaro Amieiro, Margarita / Sawas, Stéphane / Soto Cano, Ana Belén (Ed.) (2020) : *Xénographies féminines dans l'Europe d'aujourd'hui*. Bruxelles : Peter Lang.

Ausoni, Alain (2018) : *Mémoires d'outre-langue. L'écriture translingue de soi*. Genève : Slatkine Éditions.

Bisenius-Penin, Carole / Rouaud, Jean (2017) : « Territoire, lieux et littérature-monde », entretien. Luxembourg : Institut Pierre Werner/ Bibliothèque nationale de Luxembourg. [https://www.youtube.com/watch?v=BkKTfHQjY0M, 20.05.2026].

De Chalonge, Florence (2020) : « Le roman des romancières 1914–1980 », in : Reid, Martine (Ed.) : *Femmes et littérature. Une histoire culturelle, II : XIX^e^–XXI^e^ siècle*. Paris : Gallimard, 263–376.

Fanon, Frantz (1952) : *Peau noire, masques blancs*. Paris : Éditions du Seuil.

Faury, Félicien (2024) : *Des électeurs ordinaires. Enquête sur la normalisation de l'extrême droite*. Paris : Éditions du Seuil.

Fisher, Mark (2009) : *Capitalist Realism. Is There No Alternative?*. Winchester : Zero Books.

Foucault, Michel (2004) : « Des espaces autres », in : *Empan* 54.2, 12–19.

Fournier, Lauren (2022) : *Autotheory as Feminist Practice in Art, Writing, and Criticism*. Cambridge (MA) : MIT Press.

Gaonkar, Anna Meera / Ost Hansen, Astrid Sophie / Post, Hans Christian / Schramm, Moritz (Ed.) (2021) : *Postmigration: Art, Culture, and Politics in Contemporary Europe*. Bielefeld : Transcript Verlag.

Hertrampf, Marina Ortrud M. / Mistreanu, Diana (Ed.) (2024) : *Langue(s) et espaces dans les xénographies féminines en français*. Munich : Akademische Verlagsgemeinschaft München.

Hertrampf, Marina Ortrud M. / Mistreanu, Diana (Ed.) (2025) : *Postcolonialisme, femmes et migration dans l'œuvre de Shumona Sinha.* Munich : Akademische Verlagsgemeinschaft München [https://doi.org/10.23780/9783960916383, 21.05.2026].

Kirsch, Adam (2017) : *The Global Novel. Writing the World in the 21^st^ Century*. New York : Columbia Global Reports.

Le Bris, Michel / Rouaud, Jean (Ed.) (2007) : *Pour une littérature-monde*. Paris : Gallimard.

Maldonado-Torres, Nelson (2007) : « On the Coloniality of Being: Contributions to the Development of a Concept », in : *Cultural Studies* 21.2–3, 240–270.

Mbembe, Achille (2023) *: La communauté terrestre.* Paris : Éditions La Découverte.

Mistreanu, Diana (2019) : « Echoes of Contemporary Indian Francophone Literature: A Cognitive Reading of Shumona Sinha's *Fenêtre sur l'abîme* (2008) », in : *Politeja* 16.2(59), 177–194. [https://doi.org/10.12797/Politeja.16.2019.59.12, 21.05.2026].

Mistreanu, Diana (2021) : *Andreï Makine et la cognition humaine. Pour une transbiographie*. Paris : Hermann, préfacé par Alexandre Gefen, 5–12.

Mistreanu, Diana (2025a) : « Que ressentent les femmes migrantes ? Émotions et expériences intimes entre l'Orient et l'Occident dans l'œuvre de Shumona Sinha », in : Hertrampf, Marina Ortrud M. / Xie, Xiaomeng (Ed.) : *La littérature*

migratoire au féminin à l'interface entre l'«Orient» et l'«Occident». Munich : Akademische Verlagsgemeinschaft München, 109–126. [https://doi.org/10.23780/9783960916468, 21.05.2026].

Mistreanu, Diana (2025b) : « Fiction littéraire et trouble de la personnalité narcissique. Une lecture de Shumona Sinha à travers le prisme des humanités médicales », in: Hertrampf, Marina Ortrud M. / Mistreanu, Diana (Ed.) : *Postcolonialisme, femmes et migration dans l'œuvre de Shumona Sinha*. Munich : Akademische Verlagsgemeinschaft München, 197–211. [https://doi.org/10.23780/9783960916383, 21.05.2026].

Mistreanu, Diana (2025c) : « Écrire le soi à l'âge de la post-vérité. De la cognition 5 E à la solidarité démocratique : une grille conceptuelle pour théoriser l'autothéorie », in : *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Philologia* 70.1, 31–52. [https://doi.org/10.24193/subbphilo.2025.1.02, 21.05.2026].

Naït Ahmed, Salima / Loslier-Simon, Marie (2023) : « Aliénation », in : Segarra, Marta / Eloit, Ilana (Ed.) : *Dictionnaire du genre en traduction*. Paris : CNRS. [https://worldgender.cnrs.fr/notices/alienation/, 28.03.2026].

Pignataro, Sabina (2021) : « Il "mal d'Italia" delle nostre badanti (che non vogliamo vedere) », in : *Vita* 21.04.2021. [https://www.vita.it/il-mal-ditalia-delle-nostre-badanti-che-non-vogliamo-vedere/, 27.03.2026].

Quijano, Aníbal (2000) : « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », in : *Nepantla: Views from South* 1.3, 533–580.

Quijano, Aníbal (2007) : « Coloniality and Modernity / Rationality », in : *Cultural Studies* 21.2–3, 168–178.

Sarr, Felwine (2017) : *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*. Montréal : Mémoire d'encrier.

Simionel, Andreea (2022) : *Male a est*. Trieste / Rome : Italo Svevo Edizioni. [Cité ME]

Sinha, Sumana (2008) : *Fenêtre sur l'abîme*. Paris : Éditions de la Différence. [Cité FA]

Sinha, Shumona (2024) : *Souvenirs de ces époques nues*. Paris : Éditions Gallimard. [Cité SEN]

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988) : « Can the Subaltern Speak? », in : Nelson, Cary / Grossberg, Lawrence (Ed.) : *Marxism and the Interpretation of Culture.* Londres : Macmillan, 271–313.

Tiganus, Amelia (2021) : *La revuelta de las putas. De víctima a activista.* Barcelone : Ediciones B. [Cité RP]