

# Gandhi et Au-Béro, ou comment inscrire les traces d'une mémoire indienne dans une négritude martiniquaise

Anny Dominique Curtius

Pour parodier Césaire, disons que la vieille *Couiltude* ou, si l'on préfère la vieille Indianité s'était déjà *cadavérisée*.

Jean-Pierre Arsaye, *Mémoire d'Au-Béro, quartier indien de Foyal, essai d'ethno-histoire*

DANS UN ARTICLE INTITULÉ « À Fort-de France, les statues ne meurent pas<sup>1</sup> » j'ai analysé comment les mutilations et détériorations de statues à Fort-de-France, ainsi que les initiatives d'édification d'autres statues constituent des inscriptions d'un discours historique qui reconfigure ces statues en tant que hauts-lieux politiques de mémoire, afin de faire dialoguer l'histoire officielle et les non-histoires et combler les trous de la mémoire historique. Pour ce faire, parmi d'autres lieux de mémoire à Fort-de-France, j'ai également observé une dynamique symbolique liée à la présence indienne dans l'espace urbain foyalais. Il s'agit du buste de Gandhi, qui a été érigé à Fort-de-France en 2003, afin de marquer le cent-cinquantième anniversaire du début de la période engagiste en Martinique en 1853. Non loin de l'emplacement choisi pour ce buste de Gandhi se trouvait le quartier Au-Béro, sur la rive gauche du Canal Levassor, aussi appelé Rivière Madame. Dans ce quartier s'étaient installés, à partir des années 1940, des descendants d'engagés indiens, venus à Fort-de-France en raison de l'exode rural que provoqua la crise de l'économie sucrière. Ce quartier, sorte de ghetto indien, fréquemment détruit par des inondations et des cyclones, fut définitivement rasé en 1970 par la municipalité de Fort-de-France pour des raisons de salubrité publique. Aujourd'hui, il ne reste plus rien d'Au-Béro, puisque l'endroit a été complètement repensé. Toutefois, comme je l'ai observé dans l'article précité, le buste de Gandhi ainsi que les traces de mémoire effacées d'Au-Béro ravivent, de toute évidence, les réalités de l'engagisme des Indiens et rappellent incessamment les mécanismes tour à tour d'ostracisme et d'intégration des communautés indiennes dans le tissu social foyalais et martiniquais. Dans cet article, j'avais alors conclu que « la départementalisation ne serait pas la concrétisation du déni de soi, comme l'écrivait Édouard Glissant en 1981, mais le moteur du besoin de querelle et de relation, car l'intoxication que provoque cette départementalisation travaille les consciences,

pour donner naissance dans l'espace urbain foyalais à des symboles de mémoire hybrides aux significations imprévisibles. » (Curtius 105)

En me recentrant sur la signification toute particulière de l'édification en lieux de mémoire du buste de Gandhi et des traces silencieuses d'Au-Béro à Fort-de-France, je propose d'explorer ici la pertinence des concepts de Négritude et de Coolitude<sup>2</sup> afin d'examiner la place qu'occupe désormais la composante indienne dans la problématique de la relation qui est au cœur des discours identitaires en Martinique. Pour ce faire il importe de poser quelques jalons socio-historiques.

L'épigraphe de ce présent article est extraite d'une étude fort significative de Jean-Pierre Arsaye dans laquelle il transcrit pour la première fois l'ethno-histoire du quartier Au-Béro. Dans cette épigraphe, Arsaye fait référence à la représentation jugée problématique des Indo-Martiniquais dans les romans de Tony Delsham et des défenseurs de la Créolité, plus spécifiquement Raphaël Confiant. Considérant l'usage particulièrement péjoratif du mot *coolie* et l'ostracisme des Indiens dans la société martiniquaise dans les années 1950, Arsaye précise : « Chamoiseau et Confiant ne sont nullement malintentionnés vis-à-vis des Indiens. Ils ne font que tenter de traduire une réalité que l'on ne saurait nier : le sort de l'Indien, le regard que l'on portait sur lui dans la société martiniquaise des années quarante et cinquante où l'on ne disait jamais *Indien* mais bien *Couli* »<sup>3</sup>.

L'épigraphe nous replonge sans aucun doute au cœur d'un débat amorcé par les auteurs du manifeste *Éloge de la créolité*<sup>4</sup> et au sein duquel il est proposé que la composante indienne de même que la chinoise, la syro-libanaise, l'amérindienne réduites au silence dans la dynamique de la créolisation, enrichissent désormais leur Créolité que les auteurs proposaient alors comme la troisième hypostase de la problématique identitaire aux Antilles après la Négritude et l'Antillanité. Mais ce qu'il y a de plus révélateur dans l'épigraphe, c'est d'une part l'utilisation des concepts Indianité et de *Coolitude*, qui selon Arsaye seraient synonymes, et d'autre part, la mise en parallèle entre la Négritude de Césaire et « la *Coolitude* » d'Arsaye. En lisant « la vieille *Coolitude* [...] s'était déjà *cadavérisée* », on aura certainement reconnu ce vers du *Cahier d'un retour au pays natal* où Césaire écrit :

Et il y a le maquereau nègre, l'askari nègre, et tous les zèbres se secouent à leur manière pour faire tomber leurs zébrures en une rosée de lait frais

Et au milieu de tout cela je dis hurrah ! mon grand-père meurt, je dis hurrah ! la vieille négritude progressivement se cadavérise [...]

Je dis hurrah ! La vieille négritude  
progressivement se cadavérise  
l'horizon se défait, recule et s'élargit  
et voici parmi des déchirements de nuages la fulgurance d'un signe  
le négrier craque de toute part... [...]  
Et ni l'allégresse des voiles gonflées, [...] ni les tours joués à la sottise des frégates policières ne  
l'empêchent d'entendre la menace de ses grondements intestins<sup>5</sup>.

Dénonçant ici l'attitude de plusieurs générations de Noirs aveuglément assimilées aux valeurs occidentales ou soumises aux lois concentrationnaires sur les habitations après l'abolition de l'esclavage, Césaire, en prenant l'histoire de la traite pour témoin, émet le vœu qu'une génération plus rebelle, la sienne, puisse, par une nouvelle négritude, ébranler l'ancien système, l'ancienne négritude.

En ce qui a trait à la genèse de l'installation du buste de Gandhi à Fort-de-France, il est nécessaire de préciser que le buste a été offert à la ville par le gouvernement de la République de l'Inde<sup>6</sup> via son ambassade, pour le cent cinquantième anniversaire de l'arrivée des premiers convois de travailleurs indiens engagés sur les habitations après 1848, afin de faire fructifier l'économie sucrière, mais aussi sensiblement amoindrir le droit à un travail libre et rémunéré après l'abolition de l'esclavage. Pour répondre aux exigences du gouvernement indien, il fallait que le buste soit installé sur une grande avenue. Il a ainsi trouvé sa place à l'une des extrémités de l'unique grand boulevard de la ville, celui du Général de Gaulle. Sur le socle du buste de Gandhi qui a été inauguré le 12 décembre 2003, on peut lire : « La République de l'Inde à la Ville de Fort-de-France en commémoration de l'arrivée des premiers Indiens en Martinique en 1853. Mahatma Gandhi (1869-1948). Homme de l'univers, apôtre de la non-violence. Père de la nation indienne. » La dédicace est suivie de cette pensée<sup>7</sup> de Gandhi : « Je ne veux pas que ma maison soit entourée de murs de toutes parts et mes fenêtres barricadées. Je veux que les cultures de tous les pays puissent souffler aussi librement que possible à travers ma maison. Mais je refuse de me laisser emporter par aucune. » Comme je l'ai déjà signalé dans mon article précédemment cité, ce buste de Gandhi s'inscrit certes dans le cadre de l'intérêt grandissant du gouvernement indien pour sa diaspora, de l'organisation depuis 2003 d'une réunion annuelle à New Delhi de représentants de la diaspora et de l'attribution de visas de longue durée aux membres de la diaspora indienne<sup>8</sup>. Toutefois, en plus de raviver la composante indienne dans le processus de la créolisation en Martinique, et de rappeler les mécanismes de l'intégration des communautés indiennes dans le tissu social foyalais et martiniquais, le buste de Gandhi et par extension les

vestiges silencieux d’Au-Béro dialoguent avec des moments forts de la vie sociale, politique, culturelle et littéraire foyalaise et martiniquaise en général (Curtius 102). C’est en ce sens qu’il est tout à fait révélateur d’examiner, à travers ce buste de Gandhi, comment les concepts de Négritude et de Coolitude opèrent en ce qui a trait aux questions identitaires, car depuis l’édification de ce buste sur le Boulevard du Général de Gaulle, la présence indienne n’a jamais été inscrite avec une telle force symbolique à Fort-de-France, les Indiens y ayant exercé majoritairement les métiers de vidangeurs de tinettes, d’éboueurs, de balayeurs, et ce dès leur installation à Au-Béro au début des années quarante (Arsaye 37).

En effet, Jean-Pierre Arsaye observe que l’idée selon laquelle les Indiens avaient plus que d’autres, vocation aux métiers de nettoyage, semblait avoir longtemps fait son chemin dans l’imaginaire créole. À ce propos, il cite Roger Parsemain :

Les matériaux enchevêtrés qui composent les fonds de la mémoire des peuples se perdent dans les ombres lointaines. Mais ils sont restitués parfois dans les contes eux-mêmes. Par exemple, Compère Lapin fit ses besoins au bord de la mare où il venait voler l’eau du roi dans le Sud de la Martinique. Le conte précise que le nettoyage dut être effectué par les *coolies* car *comme chacun sait, les nègres ont peur des excréments*. (*Mémoire d’Au-Béro* 37)

Arsaye précise que bien que méprisés par les Foyalais nègres et mulâtres, en raison de leur activité professionnelle fort dépréciée, les Indiens d’Au-Béro n’avaient pas d’autre choix, puisque le démantèlement de l’industrie sucrière les obligeait à occuper de tels emplois, qui somme toute « exigeai[en]t moins de peine que de se servir d’un coutelas dans un champ de cannes » (*Mémoire d’Au-Béro* 38).

Le système de hiérarchisation qui est ici à l’œuvre dans cette description des Indiens d’Au-Béro nous permet de constater qu’ils sont inéluctablement placés en dehors d’une logique sociale qui fonctionne selon le paradigme Béké-Mulâtre-Nègre où chacun aspire, respectivement, après l’abolition de l’esclavage, à accroître son pouvoir et à acquérir l’égalité civile et politique. Ainsi pour le Nègre, l’acquisition de cette liberté civile et politique doit s’effectuer par une mise au ban de l’Indien, puisque celui-ci lui renvoie l’image de l’esclave qu’il fut, et celle du descendant de l’engagé qui crée un obstacle permanent aux revendications pour l’obtention d’acquis sociaux. Ainsi dans cette dynamique où pouvoir et égalité civile et politique riment avec inclusion, et où le descendant de l’Indien engagé est affecté aux métiers dégradants de nettoyage<sup>9</sup>, ce dernier se verrait relégué en dehors d’un système de *caste*<sup>10</sup> martiniquais Béké-Mulâtre-Nègre, héritier de la logique sociale qui

gangrenait les rapports humains sur l'habitation, et deviendrait une sorte d'*intouchable* en raison de la condition socio-économique qui lui est réservée.

Reprenant les paramètres du mineur, du tuteur et du bétail à partir desquels Kant fait l'apologie des Lumières comme philosophie pouvant sortir les êtres humains de leur incapacité de se servir de leur raison sans la tutelle d'autrui, Victor Schoelcher décrit ainsi la situation abjecte dans laquelle se trouvait l'Indien engagé :

Il est réduit à l'état mineur ne pouvant rien par lui-même ; les syndics, qui remplissent à son égard le rôle de tuteur, agissent en toutes circonstances pour lui ; il ne discute pas les conditions de son engagement : elles sont arrêtées entre l'administration et le planteur qu'il ne connaît pas et auquel on le livre lorsqu'il débarque.[...] Il est attaché à l'habitation de l'engagiste ainsi que l'était autrefois l'esclave.[...] Sa journée finie, retiré dans sa case, il n'est pas le maître chez lui ; son propriétaire peut y entrer quand il lui plaît et lui interdire d'y recevoir un camarade. Son engagiste vient-il à mourir, il passe dans la succession, au même titre que le bétail. (*Le moniteur des Colonies*, 7 juin 1885).

C'est dans cette perspective que le buste de Gandhi érigé avec faste en 2003 sur le Boulevard du Général de Gaulle, et les traces du quartier Au-Béro témoignant en silence de la mise au ban de la société foyalaise, dans les années 1940, de descendants d'engagés éboueurs mais indo-martiniquais, offrent un large réservoir de signes à décrypter.

Le buste aurait pu être placé à l'autre extrémité du Boulevard du Général de Gaulle à partir de laquelle se ramifient d'autres quartiers populaires, tels que Volga-Plage, les HLM des Hauts du port, Sainte-Thérèse, où s'est concentrée une population chinoise issue de l'immigration de 1860. Si c'est par le biais de l'ethno-histoire d'Arsaye que l'on peut édifier Au-Béro en lieu de mémoire, c'est aussi le buste de Gandhi qui, érigé symboliquement par la municipalité de Fort-de-France sur cette autre extrémité du Boulevard orientée vers Au-Béro, trace une relation entre une Inde mythique et une indianité post-engagiste ancrée dans le monde créole foyalais et martiniquais.

À cet effet, il serait nécessaire de faire référence à deux événements peu mentionnés en ce qui a trait à l'insertion des descendants d'Indiens engagés dans la communauté créole martiniquaise. Il s'agit de la décision du Conseil général de la Martinique du 17 décembre 1884 de mettre fin à l'engagisme des Indiens et de l'affaire des seize de Basse-Pointe.

Selon Camille Darsières, cette décision des premiers élus au suffrage universel du Conseil Général de la Martinique est « à marquer en lettres d'or dans l'Histoire de [la] Démocratie Coloniale » parce que loin d'être préoccupé uniquement par les coûts considérables de cette immigration, le Conseil

Général voulait « rétablir l'égalité du travailleur noir et du travailleur indien, cesser de faire de l'un le concurrent déloyal de l'autre<sup>11</sup>. »

En effet, dans sa déclaration le Conseil Général stipulait :

Considérant que le travail libre doit exister dans un pays libre.

Que l'organisation administrative du travail connue sous le nom d'immigration est une violation de ce principe ;

Que la concurrence n'est légitime qu'autant qu'elle est une conséquence de la liberté, mais qu'en aucun cas un gouvernement issu du peuple ne peut, par des moyens artificiels, créer contre ce peuple une concurrence par ceux contre qui elle est dirigée,

Le Conseil Général décide :

À l'avenir aucun recrutement de travailleurs étrangers ne pourra être fait, aux frais ni par l'intermédiaire de la colonie. Le travail réglementé est aboli. (Darsières 78)

Darsières conclut que c'est grâce à ce vote que « l'Indien et [le] Noir de même classe [furent] reconnus frères jumeaux de combat ».

En outre, selon Arsaye, l'autre événement qui articule les bases d'une union possible entre Nègres et Indiens est l'affaire des seize de Basse-Pointe<sup>12</sup> qui commença par le meurtre du Béké Guy de Fabrique, propriétaire de l'habitation Leiritz à Basse-Pointe, ville du Nord de la Martinique, en septembre 1948. Des travailleurs indiens et nègres en grève réclamant de meilleures conditions de travail et des salaires plus élevés, furent accusés d'avoir tué de plusieurs coups de coutelas leur patron, Guy de Fabrique, qui cherchait à déstabiliser le mouvement de grève. Les présumés coupables furent arrêtés, maintenus en détention préventive pendant trois ans en Martinique, jugés en 1951 à Bordeaux, puis acquittés pour manque de preuve, au cours d'un procès retentissant que l'on considéra comme le premier procès du colonialisme français en Martinique.

Pour Arsaye, en raison de l'affaire des seize, nombre d'Indiens et de non Indiens directement liés aux ouvriers agricoles acquittés à l'issue du procès durent laisser les habitations et s'installer à Au-Béro par crainte de représailles de la part des planteurs<sup>13</sup>. C'est ainsi que plusieurs formes de métissages ethniques et culturels se mirent à éclore et l'on vit se développer une véritable symbiose entre danses indiennes, steel-band, bals indiens, damier ou encore veillées mortuaires au cours desquelles on entendait les femmes pleurer l'*opali* ou les conteurs scander les *krik-karak*. Dans la perspective d'Arsaye, l'Indo-martiniquais était donc devenu, pour reprendre l'expression de Darsières, « le jumeau de combat du Nègre », l'affaire des seize ayant permis de poser un autre regard sur lui, et lui ayant fourni un héros, le coolie-marron (Arsaye 75). Dans la logique proposée par Arsaye,

coolie marron et nègre marron constituaient désormais les symboles forts de luttes contre l'exploitation des masses et en fusionnant avec une population déjà existante dans un quartier miséreux foyalais, faisaient d'Au-Béro une poche populaire urbaine où s'enchevêtrent les branchements d'un nouvel imaginaire créole.

C'est dans ce contexte de heurts, de rivalités, de symbioses entre les deux communautés, mais aussi de luttes communes, qu'il faut comprendre la pertinence de l'épigraphe d'Arsaye qui tout en stipulant qu'une vieille coolitude s'est cadavérisée, remarque à propos du terme *échappé-coolie* que l'expression *chapé-nèg* est inexistante<sup>14</sup>.

Arsaye ne semble pas connaître le concept de coolitude. En 1997 lorsqu'il écrit *Mémoire d'Au-Béro*, Khal Torabully développe les premiers jalons théoriques de la Coolitude.

Mais quelle est donc la différence ou le rapport entre Négritude et Coolitude chez Arsaye ? C'est aussi la même question que se pose Khal Torabully lorsqu'il articule, dès ses premiers écrits, la différence entre son concept et celui que Césaire a inventé. Par ailleurs, il est évident que le buste de Gandhi, érigé à moins d'un kilomètre des vestiges d'Au-Béro par une municipalité post-césairienne partisane de l'idéologie du P.P.M (Parti Progressiste Martiniquais) fondé par Césaire en 1958, et engagée dans un projet de renouvellement urbain qui donne à Fort-de-France un nouveau statut de ville-capitale ouverte sur la Caraïbe et le monde, invite également à s'interroger sur une synergie entre les poétiques de la Négritude et de la Coolitude.

Césaire n'a pas directement participé à la mise en place du buste, mais on remarquera que ce buste est installé de son vivant, par son successeur Serge Letchimy<sup>15</sup>, dans *sa ville*<sup>16</sup> qu'il « prophétisait, belle », après l'avoir dépeinte comme une « ville plate, étalée, trébuchée de son bon sens, inerte, [...] indocile à son sort, muette [...] embarrassée, rognée, réduite, [...] cette ville inerte et ses au-delà, de lèpres, de consommation, de famines, de peurs tapies dans les ravins » (*Cahier* 11). Avec le buste de Gandhi, c'est la première fois qu'une indianité se fixe cérémoniellement à Fort-de-France où la plupart des statues obéissent à une logique symbolique articulée autour de la conquête, de l'esclavage, de la colonisation, de la libération, de l'assimilation.

En 1998 Arsaye signalait, dans la conclusion de son ethno-histoire d'Au-Béro, l'importance de la pensée de Gandhi qui a été choisie pour figurer sur la plaque qui accompagne le buste et que j'ai citée. Il annonçait alors, par une prolepse fort révélatrice, une synergie possible entre Gandhi et Au-Béro afin de réfléchir à la spécificité de l'Indianité qui s'engage en Martinique sur deux voies principales.

L'une minoritaire qui encense l'image de l'Inde éternelle, de Rabindranah Tagore, de Gandhi, de Nehru—image très valorisante pour la communauté quand on la compare à celle, souvent désastreuse, qu'offre aux Nègres créoles, l'Afrique noire moderne. Cette forme d'Indianité, parallèle à la Négritude césairienne, refuse la créolisation et son corrélat, la Créolité. Peut-on craindre qu'elle génère des « sectateurs de l'Un » selon l'expression d'Édouard Glissant ? Elle serait en tout cas en contradiction avec la pensée du Mahatma Gandhi lui-même qui écrit un jour : « Je ne veux pas que ma maison soit entourée de murs, ni mes fenêtres condamnées. Je veux que le vent des cultures de tous les pays y souffle librement, mais je me refuse à ce qu'aucune ne me fasse perdre l'équilibre. L'autre voie majoritaire, quoique non théorisée, s'inscrit comme élément de la mosaïque créole en contact et en interaction avec les composantes amérindiennes, africaines et européennes qui constituent notre culture. En ce sens l'Indianité est vécue à juste titre comme une composante irremplaçable de la Créolité. (*Mémoire d'Au-Béro* 106-07)

Force est ce constater qu'on a concrètement vu se fixer cette synergie dans l'espace urbain en 2003.

Avec le buste, l'Indo-martiniquais échapperait-il à la tare de coolie, et parviendrait-il à assumer pleinement son identité créole libérée des stigmates du passé encore vifs dans l'épithète *échappé couli* ? L'édification du buste permettrait-il de répondre à cette question que pose Juliette Sméralda-Amon : « les Indiens qui vivent depuis un siècle et demi en Martinique sont des *Indiens de la Martinique* ou des *Indiens martiniquais*<sup>17</sup> ? » Le discours social et l'inconscient collectif en décident autrement et l'épithète péjorative marque toujours le clivage entre un *nous* garant d'une condition raciale salvatrice et d'un *autre* encore réduit à une condition raciale à construire.

Faudrait-il aussi voir le buste de Gandhi comme une entrée de la composante indo-martiniquaise dans la Négritude, et peut-être comme une fin des diverses critiques selon lesquelles Césaire n'a pas réuni tous les branchements ethniques et socio-historiques des sociétés antillaises pour façonner sa Négritude et ainsi n'a donc pas donné aux Indo-Martiniquais la place qui leur revenait au sein de son mouvement. Au lieu d'une simple fin de ces critiques, il conviendrait plutôt de parler d'une coda, puisque dans ce contexte de l'édification de symboles lourdement chargés de sens dans un espace public, un retour, une reconsidération du sens même de la Négritude de Césaire s'impose alors. Il me semble que c'est ce que le concept de coolitude nous invite à faire en repensant la valeur de ces paramètres rigides de la racine, du retour, du mythe, de l'origine.

Examinons ce que Khal Torabully conceptualise pour sa coolitude à partir de sa rencontre avec Césaire en 1997 au cours de laquelle il lui offrit son poème-genèse, *Cale d'Étoiles-Coolitude*.

When I met Césaire at Fort-de-France in 1997, I offered him a copy of *Cale d'Étoiles-Coolitude*. He was immediately struck by the word *Coolitude*. He asked me to explain the concept, which I did,



and he responded to me with the following words: "Now I can die in peace. Coolitude is the poetic force I was waiting for" [...] When I left him, Césaire told me, "you will do for India what I did for Africa." These words suddenly brought home to me a difference in our poetics and in the foundations of our approach, anchored as they have been in different historical contexts, a generation gap indeed. In fact, if Césaire designated Africa as the reference from which his theory sprang and towards which it pointed, mine, despite having a basis in India, did not point to India as the nucleus, the apex of my vision or the 'Ultimate Referent'. It is certainly one of the starting points, but definitely not the final goal of coolitude, in an ontological perspective. [...] I would not say that coolitude would do something for India, but for the people of the West Indies, and elsewhere<sup>18</sup>.

Tout en acceptant la convergence entre les deux concepts, Torabully veut se distancier de la Négritude en remettant en question l'idée de l'origine, élément qui a été pointé du doigt pour faire le procès de la Négritude. Pourtant dans l'entretien rapporté ci-dessus, c'est grâce à la double origine Inde et Afrique que Césaire découvre dans la coolitude la force poétique qui les rapproche. Il est d'ailleurs intéressant d'observer que Torabully définit le coolie de la sorte, « qu'est ce qu'un coolie ? Celui qu'on lie au cou [...] Qu'importe, je suis nègre d'inde<sup>19</sup> ». Lorsqu'il déclare que l'Inde n'est pas son but ultime il conclut que l'Afrique l'est pour Césaire, et omet ainsi de prendre en considération la nécessité pour Césaire et les intellectuels de la diaspora africaine de se rallier, à Paris, dans les années trente, à un référent ontologique, l'Afrique, afin de solidifier les liens entre cette diaspora et faire face au caractère insidieux de l'assimilation à la culture de la Grande France. L'exclusion dont ils étaient victimes par détour nécessitait également ce même rempart ontologique, qui leur permettait d'affirmer dans les années trente, « ni antillais, ni français, nous sommes africains », sans doute à la manière dont René Ménil sentait le besoin d'affirmer en 1981 que la société martiniquaise n'est « ni africaine, ni chinoise, ni indienne, ni même française, mais antillaise en fin de compte<sup>20</sup> » et à la manière dont les Créolistes réutilisaient la même rhétorique de Ménil pour déclarer, en 1989, dans le prologue de leur manifeste, « ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles<sup>21</sup> ».

Pour Césaire l'Afrique de sa Négritude est un bouclier ontologique qui permet de développer des stratégies identitaires oppositionnelles, qui vont être remodelées dès 1941 dans la revue *Tropiques* selon une dynamique qui continue jusqu'à nos jours. Ainsi, Césaire est un passeur d'Afrique ; autrement dit, l'Afrique n'est pas un but ultime, mais un lieu de mémoire, un lieu de repositionnement identitaire à partir duquel divers scénarios sont possibles, diverses pratiques de créolité, d'antillanité, de relation en tout-monde se redessinent sans cesse. En ce sens, la Négritude de Césaire est pré-texte,

matière à texte mais surtout lieu de mise en relation et de germination de textes et discours.

Pour établir d'une part les convergences entre les deux concepts et exprimer d'autre part que sa coolitude n'est pas une *négritude* à l'indienne (*Coolitude* 144), Korabully précise qu'il faut comprendre qu'il y a dans les deux concepts :

the recollection of a common phase of history and the need to redress the state of oblivion and neglect attached to the condition of the Negro, and to that of the Coolie. The descendants of indentured labourers, like those of slaves, [...] were ignorant of the cultural implications of the Voyage. Like *négritude*, coolitude originates from a debased and pejorative word—coolie. Césaire appropriated the term negro to give it new dignity and value and attached to it a system of thought which enabled the 'negro' to conquer his own place in the world. The term *coolie* like that of the *negro*, has been used in the past, and continues even today to be used as an insult to the descendants of the overseas indentured labourers. I chose this word because the coolie was essentially the one who replaced the slave in the plantocratic society. The coolie's life-history, albeit in somewhat modified historical circumstances, resembled, in many aspects, that of the slave. The word dignifies this condition and aims to illuminate the plight of [...] the forgotten travellers; those who have no log-book to record their voyage. (*Coolitude* 144)

Il est intéressant de constater qu'il n'a pas organisé les principes de sa coolitude par rapport à la Négritude de Senghor ou de Damas. Si Césaire s'avère fondamental pour lui<sup>22</sup>, c'est que la symbiose entre coolitude et négritude césairienne opère quelque part dans la perspective de Torabully. À cet effet, son emploi de ce vers du *Cahier*, « Ma négritude n'est pas une pierre<sup>23</sup> », mérite qu'on s'y attarde. Il réutilise cette métaphore de la pierre chez Césaire pour construire à son tour une autre métaphore, celle du corail, substance dure mais friable, qui aiderait à préciser les postulats théoriques de la coolitude. L'élément marin est important ici dans le choix de cette métaphore puisque pour Torabully, les voyages engagistes des Indiens, leur diasporisation dans diverses régions du Monde, sont des symboles forts de sa coolitude.

Césaire says "*Ma négritude est une pierre* (my *negritude* is a rock)," and I defined coolitude starting from this metaphor, and blending it with the rhizome metaphor of creolization: "*Ma coolitude n'est pas une pierre non plus, elle est corail.*" In choosing the metaphor of the coral to define coolitude, I wanted to underscore the symbolic importance of the "rock" for Césaire in the context of the struggle for the decolonization of minds. It had to be forceful. The coral can be soft, and hard, it can be found in two states, and it is traversed by currents, continuously open to new thoughts and systems. It is a living body with elements which are both vulnerable and solid, it is a symbol of the fluidity of relationships and influences. Moreover it brings to mind another metaphor, that of the rhizome, as used by Edouard Glissant [...] By likening coolitude to a coral, I, in turn, blend the image of the stone of *négritude* and the rhizome of creolization. From this poetic marine metaphor, which again brings to the core of the meaning the seavoyage [sic],

emerge the following meanings: the coral is [...] a marine 'root' or rhizome, growing with no predatory centre in the process. (*Coolitude* 152)

En concluant ici que la pierre est d'une importance symbolique pour Césaire puisqu'elle illustrerait dans sa perspective « la lutte pour la décolonisation de l'esprit », Torabully suppose qu'elle est centrale dans l'articulation de la pensée de Césaire, alors que dans ce vers, ce dernier la rejette pour lui préférer « la chair rouge du sol, la chair ardente du ciel. » Dans cette strophe, la pierre à laquelle Césaire fait référence et sur laquelle se base Torabully renvoie à une fixité architecturale occidentale qui accapare la pierre pour la dompter ; d'où l'importance de citer cet autre vers qui figure dans la même strophe, « ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale » (*Cahier* 42). Ici les images de la pierre froide et sourde du monument ou de la cathédrale qui obéissent à des principes cartésiens signifient que son idée de la Négritude ne peut être enfermée dans une logique qui ne laisserait aucune place à une liberté et à une mobilité totales évoquées par la vivacité de « la chair rouge du sol ».

Ainsi, afin d'établir la passerelle entre Négritude et coolitude, Torabully doit mettre en parallèle les motifs telluriques et marins contenus dans sa métaphore du corail avec d'autres motifs du même ordre ancrés dans toute la poésie de Césaire. Citons à cet effet, le poème « Batouque ».

Et le navire survola le cratère aux portes mêmes de l'heure labourée d'aigles [...] et le navire lâcha une bordée de souris, de télégrammes de cauris [...]

Et le navire dévêtu creusa dans la cervelle des nuits têtues mon exil-minaret-soif-des-branches batouque

Liberté mon seul pirate eau de l'an neuf ma seule soif<sup>24</sup>.

Par son utilisation constante d'éléments telluriques et marins, Césaire organise une synergie libératrice entre terre et mers, plus particulièrement entre le bateau négrier et les volcans, ce qui rejoint l'objectif de Torabully qui donne une dimension primordiale aux racines marines, aux histoires des descendants d'engagés indiens et des descendants d'esclaves africains afin de tisser des liens entre ces expériences traumatiques et ses communautés. En identifiant les meurtrissures, les destructions mais aussi la dynamique de création du voyage engagiste, comme pilier de sa coolitude, Torabully propose de s'écarter du lien avec une racine-Inde idéalisée, mais il rejoint surtout d'autres poétiques antillaises qui ont marqué que la genèse des peuples caribéens prend sa source dans les traumatismes de la traite. Torabully s'étend ainsi dans la poésie de Césaire où le « sang docile chante dans le madrépore » (*Cahier* 39), et où le bateau négrier, d'où « montent les malédictions enchaînées » (*Cahier* 36)

défait la trajectoire qui lui est assignée par la logique sauvage du commerce triangulaire. Torabully rejoint aussi la poésie de Derek Walcott où les os des squelettes d'esclaves se mêlent aux coraux pour tapisser le fond de l'océan d'une histoire sous-marine<sup>25</sup>, ainsi que celle d'Édouard Glissant où « la traversée oblique, le chant de mort [est] un langage de déraison, mais qui porte raison nouvelle<sup>26</sup> ». En spécifiant que « la coolitude n'a rien d'un cri ethnique, [qu']elle prolonge la créolité en Inde insulaire, et [qu']elle est acclimatation de la culture de l'Inde en terre plurielle » (*Coolitude* 215), ou encore que « Creoleness is to *négritude* what coolitude is to *indianité* (indianness) » (*Coolitude*, 152), on voit comment Torabully forge les postulats théoriques de la coolitude, au carrefour d'une Négritude césairienne dont il se distancie tout en s'en rapprochant, d'une créolité ainsi que d'une pensée archipélique glissantienne.

À la suite de Stuart Hall<sup>27</sup>, je dirai que Coolitude et Négritude se doivent d'interagir avec les matrices Inde et Afrique pour ensuite mettre en œuvre diverses pratiques de détours qui fluidifient constamment les processus identitaires. Et c'est précisément ce que signale l'épigraphe de cette étude où Arsaye emprunte à la poésie de la Négritude une rhétorique apte à inscrire la composante indo-antillaise dans une modernité créole. À travers l'histoire d'Au-Béro, Arsaye donne probablement au concept de Torabully cette agentivité politique nettement présente dans la Négritude césairienne, et qui manquait à la coolitude, selon Brinda Mehta<sup>28</sup>, et ce, dès les premiers balbutiements du concept. Il est d'ailleurs significatif de rappeler que Torabully mentionne très brièvement l'étude d'Arsaye sur Au-Béro lorsqu'il réfléchit à la marginalisation du coolie, à sa présence dans la littérature, à sa contribution au développement des sociétés créoles, ainsi qu'à la réconciliation entre descendants d'engagés indiens et d'esclaves africains (*Coolitude* 189). C'est peut-être ainsi que commence à s'articuler l'agentivité politique de la coolitude.

### Coda

Tels des motifs telluriques et marins, la pierre du buste de Gandhi et le canal Levassor qui borde les traces-mémoires d'Au-Béro s'entremêlent pour qu'une composante indo-martiniquaise s'inscrive dans l'espace urbain de Fort-de-France. Poursuivant l'héritage de Césaire, qui avec Nahou<sup>29</sup> indianisait sa négritude politique, Serge Letchimy permet aux vestiges de la mangrove urbaine<sup>30</sup> qu'était Au-Béro de faire irruption dans l'urbanité créole de Fort-de-France.

La coolitude qui sert d'appui au buste de Gandhi et ravive les traces de mémoires d'Au-Béro n'est pas en contradiction avec la Négritude. Lorsqu'on considère les divers repositionnements identitaires qui opèrent au sein des

diasporas de la Caraïbe, on peut dire que la coolitude était en jachère jusqu'en 2003 et qu'elle se juxtapose maintenant à la Négritude de Césaire pour la faire avancer dans une modernité créole.

*University of Iowa*

### Notes

1. « À Fort-de-France les statues ne meurent pas », *International Journal of Francophone Studies*, 11:1 (2008): 87-106.
2. Tout au long de cet article, j'adopterai l'orthographe « Coolitude », de Khal Torabully, l'inventeur du concept. L'orthographe « Coulitude » ne sera utilisée que lorsqu'il s'agit de citer les propos de Jean-Pierre Arsaye.
3. *Mémoire d'Au-Béro, quartier indien de Foyal, essai d'ethno-histoire* (Petit-Bourg, Guadeloupe : Ibis rouge, 1998), 100.
4. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité* (Paris: Gallimard/Presses Universitaires Créoles, 1989).
5. Aimé Césaire, *Cahier d'un retour au pays natal* (1947) (Paris: Seuil, 1994), 52-54.
6. Le 18 janvier 2004, le gouvernement indien a aussi fait don à la ville de Saint-François en Guadeloupe d'une statue de Gandhi où il est représenté, marchant, un bâton à la main. Le buste et la statue sont en bronze, et ils ont été réalisés par des sculpteurs de l'Inde qui ont conservé le style des diverses statues de Gandhi que l'on trouve dans les carrefours et sur les places de villes indiennes. Parmi les autres liens symboliques tissés entre les Antilles et l'Inde, on peut citer le jumelage des villes de Basse-Terre et Pondichéry en 1978, la création de l'Association Martinique-Inde en 1984.
7. Suzy Landau, chargée de mission et responsable des relations internationales de la Ville de Fort-de-France, m'a informée qu'elle a proposé deux pensées de Gandhi à Serge Letchimy, maire de Fort-de-France, et que c'est ce dernier qui a choisi celle qui figure sur la plaque qui est placée sous le buste.
8. Jean Benoist, Monique Desroches, Gerry L'Étang, Gibert Francis Ponoman, *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique* (Matoury: Ibis Rouge, 2004), 32.
9. Rappelant que le non-rapatriement des travailleurs engagés indiens causa leur clochardisation, le suicide, et l'alcoolisme et que pour y remédier le maire de Fort-de-France, Victor Sévère, les employa à des travaux de nettoyage de la ville, Arsaye note que le mépris à l'égard des Indiens se retrouve dans l'ambiguïté du proverbe créole *Tout kouli ni an kouit dalo pou i fè*. Il peut alors signifier « Tout kouli doit tôt ou tard nettoyer les dalots » ou encore « Tout kouli se retrouvera un jour ou l'autre dans le dalot ». (*Mémoire d'Au-Béro* 26).
10. On serait alors presque tenté d'effectuer une analogie avec le système de castes, en Inde, où la population est stratifiée en castes, les coolies appartenant à la dernière caste des *sudras* et les intouchables ou *harijans* classés hors du système de caste.
11. Camille Darsières, « Notre Peuple martiniquais : 'Pluriel' mais Un », in Gerry L'Étang, éd., « L'Inde en nous : des Caraïbes aux Mascareignes », *Revue Carbet*, 9 (1989), 78-79.
12. Camille Mauduech, *Les 16 de Basse-Pointe*, 110 minutes, 2009 (documentaire), Marcel Manville, *Les Antilles sans fard* (Paris: L'Harmattan, 1992).
13. Arsaye précise que Georges Gratiant (1<sup>er</sup> adjoint du maire de Fort-de-France, Aimé Césaire, jusqu'en 1956, puis maire, conseiller général et régional du Lamentin jusqu'en 1990) qui fit partie de l'équipe d'avocats qui prirent la défense des seize au procès de Bordeaux, et dont la remarquable plaidoirie fut déterminante dans l'acquiescement des seize, les avait convaincus de devenir éboueurs plutôt que coupeurs de cannes.
14. En Martinique on utilise le terme créole *échappé couli* pour faire référence au métis indien et africain. On comprendra que cette épithète fort péjorative souligne qu'il est parvenu, par son métissage, à s'éloigner de ses origines indiennes dans le sens racial. Le terme traduit aussi l'idée de la *sortie* d'une infériorité raciale, celle du couli, *grâce à* une condition nègre,

mulâtre ou autre qui serait censée élever le métis à une dignité raciale salvatrice. En Guadeloupe c'est le terme *bata zendyen* qui est utilisé. Si l'hybridité contre-nature et l'impureté caractérisent le terme guadeloupéen qui fige le métissage de l'Indien dans une zone floue, le terme martiniquais est articulé selon le même schéma qui a présidé à la stratification des populations dans l'univers de la plantation et par lequel la trace africaine était rayée, et l'amélioration de la race promue. Arsays précise que « le fait que l'expression 'chapé-nèg' ne soit pas usitée, tendrait à montrer à quel point les Indiens étaient déconsidérés ». Pour ma part, je propose que s'il n'existe pas un terme 'chapé neg' pour désigner le métis nègre, celui de « la peau sauvée », c'est-à-dire, la peau claire travaille encore insidieusement l'inconscient collectif. Le terme *dougl* qui est utilisé à Trinidad pour désigner le métissage indien et africain n'est pas connu en Martinique et en Guadeloupe et ne saurait donc se substituer aux substantifs péjoratifs. C'est donc la dynamique de la péjoration qui prévaut dans ces communautés imaginées racialement.

15. Serge Letchimy est indo-martiniquais. Lorsqu'il devient maire de Fort-de-France en 2001, Césaire avoue sa fierté d'avoir comme successeur un homme dont il apprécie les réalisations symboliques et les grands travaux urbanistes pour Fort-de-France (Anny Dominique Curtius, *Symbioses d'une mémoire* [Paris: L'Harmattan, 2006], 163).
16. Césaire a été maire de Fort-de-France pendant 56 ans. Sa Négritude politique est particulièrement liée au destin de cette ville, et il importe de considérer l'ampleur des nombreuses cérémonies qui lui ont été dédiées à Fort-de-France, lors de son décès le 17 avril 2008.
17. « Quelques éléments de réflexion sur l'auto-représentation et la représentation des Indo-martiniquais », in Gerry L'Étang, *Présences de l'Inde dans le monde* (Paris: L'Harmattan / Presses Universitaires créoles, 1994), 189. L'inscription « Plantation Coolie Woman in Martinique Costume » que Lafcadio Hearn appose sous le portrait d'une indienne vêtue d'une tenue traditionnelle martiniquaise, complexifie de toute évidence la question de Smérala-Amon, *Martinique Sketches* (1890 ; Northampton, New York: Interlink Books, 2001), 249.
18. Marina Carter et Khal Torabully, *Coolitude, An Anthology of the Indian Labour Diaspora* (London: Anthem Press, 2002), 146-48.
19. Khal Torabully, *Cale d'étoiles, coolitude* (Saint-Denis, Réunion: Azalées Éditions, 1992), 25.
20. René Ménéil, *Tracées : identité, négritude, esthétique aux Antilles* (Paris: Robert Laffont, 1981), 32.
21. Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité* (Paris: Gallimard/Presses Universitaires Créoles, 1989), 13.
22. Après sa rencontre avec Césaire, il observe: "I remember re-reading the *Cahier d'un retour au pays natal* with the feeling that a powerful energy was at work in me. [...] There was something in the book of Césaire that thrilled me : essentially its rythm, as part and parcel of its poetic force. [...] I worked on this element as a bridge between négritude and coolitude, as an encounter of two *imaginaires*, two poetics" (*Coolitude* 151).
23. Lorsque Khal Torabully cite ce passage du *Cahier d'un retour au pays natal*, il écrit : '*Ma négritude est une pierre* (my *negritude* is a rock), ce qui est en fait une erreur puisque Césaire a écrit, « Ma négritude n'est pas une pierre ». (*Cahier* 42) Toutefois, quand il cite un extrait de son recueil de poèmes *Chair corail, fragments coolies*, où il écrit: "Ma coolitude n'est pas une pierre non plus, elle est corail, partage d'une terre de giboyeuse parole", et ce pour établir un parallèle entre la pensée de Césaire et la sienne, l'emploi de l'adverbe de négation "non plus" semblerait suggérer que Torabully comprend bel et bien la perspective de Césaire telle qu'il l'a véritablement exprimée, la Négritude *n'est pas* une pierre. Ainsi, l'erreur que je signale plus haut porte à confusion dans l'esprit du lecteur, puisqu'il s'agit ici pour Torabully d'expliquer la spécificité de sa coolitude, d'établir les convergences entre son concept et celui de Césaire et enfin de souligner l'absence de texte fondateur qui témoigne de l'engagisme des Indiens aux Antilles et l'analyse.
24. Aimé Césaire, *Les Armes miraculeuses* (Paris: Gallimard, 1970), 65-68.
25. "Exodus. Bones soldered by coral to bone [...] It's all subtle and submarine, through colonnades of coral." Derek Walcott, « The Sea is History », in *The Star-Apple Kingdom* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1979), 25-26.
26. Édouard Glissant, *Les Indes/Lézem*, édition bilingue français/créole (Paris: Le Serpent à Plumes, 2005), 106. Pour illustrer cette idée de Glissant selon laquelle la déraison de la tra-

versée porte raison nouvelle, on peut mentionner le fait que le cinéaste martiniquais Guy Deslauriers propose que les bateaux négriers, thème fondamental de son film *Passage du milieu*, fassent partie du patrimoine culturel des peuples ayant subi l'esclavage et deviennent patrimoine de l'humanité. En outre, il importe d'observer que Brinda Mehta conceptualise le *kala pani* (traversée des eaux noires), deuxième sorte de passage du milieu des engagés indiens, pour problématiser et nommer les pratiques d'agentivité que les femmes indo-caribéennes articulent pour sortir de la marginalisation et de l'invisibilité que leur imposent les traditions culturelles patriarcales transplantées d'Inde.

27. Selon Hall, « If identity does not proceed, in a straight, unbroken line, from some fixed origin, how are we to understand its formation », « Cultural Identity and Diaspora », in Jonathan Rutherford, ed., *Identity, Community, Culture, Difference* (London: Lawrence and Wishart, 1990), 226.
28. “Torabully negates the temporality of political agency. A depoliticized agenda of cultural affirmation reinscribes coolitude within a historical lack of agency. [...] Coolitude becomes a displaced imaginary construction of nostalgia and not an agent of political self-control, as promulgated by Negritude.” (*Diasporic (Dis)Locations : Indo-Caribbean Women Writers Negotiate the Kala Pani* (Mona: U of the West Indies P, 2004), 56.
29. Michel Leiris avait signalé le lien entre les populations indiennes d’Au-Béro et Césaire lorsque Homer Nahou, chef d’équipe du service d’éboueurs et principal organisateur de cérémonies hindoues, avait convié Césaire à assister à une messe indienne à Au-Béro pour les fêtes de la Pentecôte. Leiris fait référence à une lettre que Nahou a écrite à Césaire et dans laquelle il décrit au maire les rites hindous (danse sur le coutelas, sacrifice du mouton, montée du drapeau etc.) auxquels Césaire assistera lors de la cérémonie. *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe* (Paris: Gallimard/Unesco, 1955), 65.
30. Serge Letchimy a développé ce concept pour désigner les quartiers populaires dans leurs rapports avec les sociétés urbaines. Il explique que ces quartiers dits « insalubres », tout en étant marginalisés et répulsifs, jouent un rôle vital, comme la mangrove au sein de l’écosystème naturel, dans le fonctionnement global de la ville et de la société. La mangrove urbaine occupe une position centrale dans le comportement ou l’émergence des « idéologies locales ». Elle se situe au cœur des stratégies de subordination et de domination qui ne cessent de se compliquer. *De l’Habitat précaire à la ville : l’exemple martiniquais* (Paris: L’Harmattan, 1992), 47-50.