



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI MILANO



**SORBONNE
UNIVERSITÉ**
CRÉATEURS DE FUTURS
DEPUIS 1257

Università degli Studi di Milano

Dottorato in Studi linguistici, letterari e interculturali in
ambito europeo ed extraeuropeo

XXXVIII ciclo

Sorbonne Université

École doctorale III

CIEF – Centre international d'Études francophones

Migrations intercontinentales d'objets vers la Caraïbe d'expression française

Par Michael Lioi

ORCID : 0009-0005-7359-9346

Thèse de doctorat de littératures francophones

Dirigée par Romuald Fonkoua et Marco Modenesi

Présentée et soutenue publiquement le 23/03/2026 à Milan

Devant un jury composé de :

Florian Alix, Maître de conférences, Sorbonne Université

Silvia Boraso, Chercheuse, Università Ca' Foscari Venezia

Yolaine Parisot, Professeure des Universités, Présidente, Université Paris-Est Créteil

Alba Pessini, Maitresse de conférences, Università degli Studi di Parma

A. A. 2024 - 2025



Quest'opera è distribuita con Licenza [Creative Commons](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

[Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 Internazionale](https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/)

J'adresse mes premiers et plus sincères remerciements à Monsieur Marco Modenesi. Il a cru en ce projet de recherche dès ses débuts et il m'a accompagné avec professionnalisme et bienveillance.

Je remercie Monsieur Romuald Fonkoua, dont les conseils m'ont été précieux.

Je remercie Francesca Paraboschi et Alessia Della Rocca pour leur aide professionnelle et amicale : c'est également à leurs côtés que j'ai pu grandir et mieux me former.

Je remercie Virginie, collègue et amie, pour nos échanges.

Je remercie Anna et Roberto, mes parents, pour leur soutien et leur affection.

C'est par la Différence, et dans le Divers, que s'exalte l'existence.

Victor Segalen

*Ceux qui tiennent rendez-vous ici viennent toujours d'un là-bas, de
l'étendue du monde.*

Édouard Glissant

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	13
PREMIÈRE PARTIE. DIVERS, DIVERSITÉ ET <i>DIVERSALITÉ</i> : APPROCHES HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE POUR MIEUX COMPRENDRE L'ESPACE CARIBÉEN.....	23
1.1. Aperçu historique : aux sources de la diversité.....	25
1.1.1. De Colomb à l'établissement des Français aux îles du vent.....	26
1.1.2. La période coloniale française	34
1.1.3. La traite et la constitution d'une société servile	38
1.1.4. Abolition définitive de l'esclavage et mutations sociétales	43
1.1.5. Des débuts du xx ^e siècle à la départementalisation.....	59
1.2. Regards sur la littérature antillaise d'expression française.....	66
1.2.1. Production exogène et littérature 'doudouiste'	67
1.2.2. Le « retour au grand cri de la cale » : la Négritude.....	72
1.2.3. La réponse de Glissant à la Négritude : l'Antillanité.....	77
1.2.3. Créolité et Créolisation	80
1.3. Littérature et migration : traversée(s) d'objets	87
1.3.1. Entre 'chose' et 'objet'	92
1.3.2. Le rôle précurseur de la littérature	94
1.3.1. Les objets dans les mouvements migratoires	101
1.3.2. Un historique des objets dans l'espace antillais.....	108
DEUXIÈME PARTIE. CULTURES (IM)MATÉRIELLES EN DÉPLACEMENT : CULTURE, IDENTITÉ ET LITTÉRAURE CRÉOLES ANTILLAISES.....	117
2.1. Objets culturels et identités : quels objets pour notre étude ?.....	119
2.2.1. Art et objets sacrés	124
2.2.2. Vêtements et ornements.....	166
2.2.3. Aliments, graines et épices	189
TROISIÈME PARTIE. REJETS, ADOPTIONS ET ADAPTATIONS : DES DIFFICULTÉS D'INTÉGRATION À LA CRÉOLISATION INÉVITABLE	211
3.1. Difficultés d'intégration aux Antilles.....	213
3.1.1. « Nous » et les autres.....	214
3.1.2. La culture de l'Autre : objets méprisés	222
3.1.3. Tentatives d'une dépossession identitaire : objets réprimés.....	233
3.2. Du rejet à la créolisation	249
3.2.1. Terres de rencontres : le métissage culturel.....	250

3.2.2. Objets adoptés et objets adaptés : objets créolisés.....	263
CONCLUSION	289
BIBLIOGRAPHIE.....	311
RÉSUMÉS.....	337

Dans la rédaction de cette thèse nous avons adopté l'orthographe rectifiée, ainsi que l'accord de proximité ; les citations maintiennent l'orthographe du texte source.

INTRODUCTION

Comme l'a affirmé Fernand Braudel, entre les hommes et les choses un lien intrinsèque subsiste : il est essentiel de penser à la vie de l'homme pour penser à la vie de la chose, et vice-versa¹. L'étude de la culture matérielle s'avère donc être un instrument de compréhension de l'homme.

C'est à la fin du XX^e siècle que la culture matérielle s'impose comme un véritable champ autonome en sociologie et en histoire de l'art, après avoir occupé la réflexion au sein de domaines assez variés, notamment l'ethnologie, l'archéologie et l'histoire des techniques. Cette multiplicité de regards – qui confère à la matérialité toute son importance – est à la base de ce que l'on a défini *material turn* : les objets deviennent ainsi des producteurs de culture.

Cette prémisse nous permet de déployer l'objectif principal de cette thèse : l'étude de la culture matérielle au sein de l'espace littéraire caribéen d'expression française. En particulier, comme le titre de cette étude le suggère, « Migrations intercontinentales d'objets vers la Caraïbe d'expression française », une attention majeure est accordée aux objets qui se sont déplacés avec leurs propriétaires, c'est-à-dire les milliers de migrants qui ont quitté leurs terres natales dans le but d'atteindre les côtes des Antilles françaises. Cette thèse propose ainsi de mieux saisir les enjeux socio-culturels, à travers l'étude de la matérialité migrante, au sein des sociétés caribéennes, à partir d'un *corpus* littéraire.

Notre thèse s'articule autour de trois parties : « Divers, Diversité et *Diversalité* : approches historique et littéraire pour mieux comprendre l'espace caribéen », constituée de trois chapitres, « Cultures (im)matérielles en déplacement : culture, identité et littérature créoles antillaises », déployée en un

¹ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle. Les structures du quotidien*, Paris, Armand Colin, 1967, p. 17.

seul chapitre, et « Rejets, adoptions et adaptations : des difficultés d'intégration à la créolisation inévitable », articulée autour de deux chapitres.

La nature de cette thèse nous a imposé, d'abord, de reparcourir l'histoire des trois territoires que nous avons retenus, la Guadeloupe, la Martinique et Haïti. Ce cheminement s'avère utile dans la compréhension de la constitution de la société caribéenne actuelle et des dynamiques – migratoires et sociales – qui ont affecté tous les peuplants des îles. Ce parcours a été déployé au sein du premier chapitre, « Aperçu historique : aux sources de la diversité », s'articulant autour d'épisodes-clés allant de la découverte des îles par les Européens à la départementalisation de la Guadeloupe et de la Martinique. Le chapitre est principalement axé sur la mise en valeur des mouvements migratoires qui sont à l'origine de la définition d'une société diversifiée et multiculturelle.

La présence d'un aperçu historique est suggérée par les liens intrinsèques entre la littérature antillaise et l'histoire de ces territoires, comme le rappelle Joubert Satyre : « On ne saurait saisir les enjeux des littératures de la Caraïbes francophone sans tenir compte des faits historiques fondateurs »². En effet, la production littéraire qui a vu le jour au sein de ces territoires a su rassembler les traits caractéristiques de cette société multiculturelle et restituer une production prônant la diversité.

Ainsi, dans le deuxième chapitre, « Regards sur la littérature antillaise d'expression française », nous avons mis en évidence les étapes décisives qui ont marqué l'émergence d'une littérature antillaise. Si nous assistons, dans un premier temps, à une littérature de 'décalcomanie', c'est-à-dire une littérature d'imitation sur le modèle métropolitain, l'émergence d'une littérature ancrée dans le contexte antillais se produit autour des années trente du XX^e siècle.

² Joubert Satyre, « La Caraïbe », dans Christine Ndiaye (dir.), *Introduction aux littératures francophones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 141.

Finalement, la Créolité s'avère être le mouvement qui permet d'exprimer au mieux la réalité des territoires concernés.

Un troisième chapitre clôture cette première partie, « Littérature et migration : traversée(s) d'objets », dans lequel nous explicitons davantage les objectifs de notre étude : analyser la culture matérielle migrante dans la littérature antillaise francophone. C'est au sein de ce chapitre que nous nous sommes confrontés à un premier écueil, de nature théorique et terminologique. Nous avons en effet souhaité circonscrire l'emploi de termes pivots dans la rédaction de cette étude : 'chose' et 'objet'. Pour s'éloigner de cette impasse, nous avons fait recours à la réflexion de Roland Barthes, mettant en évidence, par la littérature, la différence de ces deux termes aux allures synonymiques : c'est ainsi que la notion d'objet a été adoptée. L'impossibilité de faire recours à la notion de chose, nous a obligé à introduire un troisième terme, celui d'élément, en tant que synonyme. L'élément, par ailleurs, exprimerait la partie d'un assemblage, un tout, et donc la totalité du système observé : l'éléments serait l'un des constituants du patrimoine culturel dans son entièreté.

Ce danger sur le plan terminologique a donc été dépassé en s'appuyant sur une bibliographie qui intègre la notion d'objet au sein des études critiques littéraires. Un intérêt majeur a été identifié dans la lecture de l'ouvrage de Francesco Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti* (1994), et de Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets* (2020).

De la même manière, des difficultés terminologiques ont été également identifiées dans la définition du statut de l'objet au sein des phénomènes migratoires, qui intéressent davantage notre recherche. Dans ce cas, c'est la lecture d'un ouvrage collectif dirigé par Corinne Alexander-Garner et Alexandra Galitzine-Loumpet, *L'Objet de la migration, le sujet en exil* (2022), qui nous a permis

de réfléchir sur la spécificité de la culture matérielle dans les dynamiques de la migration et de l'exil. Concernant les études dans le domaine francophone, nous avons pu identifier peu d'ouvrages utiles dans cette démarche.

Ces éléments théoriques nous ont permis de rassembler un corpus de textes littéraires dont la présence des objets était pertinente pour cette analyse spécifique. Le corpus comprend principalement une production littéraire guadeloupéenne et martiniquaise. Le recours à une production littéraire haïtienne a été obligatoire à cause du manque d'éléments d'analyse suffisants au sein des autres textes. Le corpus a été constitué à travers des connaissances préalables de la littérature antillaise et de la lecture d'anthologies et d'ouvrages critiques portant principalement sur la production littéraire caribéenne; la présence d'auteurs différents, appartenant à des territoires variés, s'est avéré utile dans la constitution d'un corpus regroupant des écrivains guadeloupéens, martiniquais et haïtiens. Des échanges avec les directeurs de recherche ont également pu alimenter ce corpus.

Ce corpus comprend principalement, comme nous l'avons évoqué, des auteurs d'origine martiniquaise et guadeloupéenne alors que la présence de romans haïtiens est moins conséquente. En particulier, deux écrivains alimentent de manière significative notre corpus, Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau : leur appartenance au mouvement de la Créolité a imposé ce choix. En effet, leur volonté de rendre visibles toutes les facettes de la culture créole a marqué le point de départ de cette analyse : c'est aussi à travers la présence d'objets culturels que les deux écrivains ont pu décrire cette société multiculturelle. En revanche, le corpus semble manquer de textes suffisants appartenant à la production littéraire haïtienne ; contraints par les temps de recherche et de rédaction – trois ans – nous avons dû limiter le corpus, sans pour autant écarter d'autres textes pertinents. Deux écrivains haïtiens, dont les ouvrages ont été le plus exploités, paraissent

dans notre corpus : Louis-Philippe Dalembert et Jacques Roumain. Le corpus martiniquais a principalement été alimenté par la production littéraire de Patrick Chamoiseau et de Raphaël Confiant, pour les raisons que nous avons déjà évoquées. En revanche, le corpus guadeloupéen, quoique plus restreint par rapport à celui martiniquais, est plus diversifié : Ernest Moutoussamy, Laure Moutoussamy, Ernest Pépin, Gisèle Pineau et Simone Schwarz-Bart.

Ce corpus a été exploité au sein de la deuxième partie de notre thèse. Dans cette partie, constituée d'un seul chapitre, « Objets culturels et identités : quels objets pour notre étude ? », nous avons présenté un véritable catalogue des objets répertoriés dans notre corpus. C'est ici que le recours à une production littéraire haïtienne trouve sa justification. En effet, le manque d'éléments d'analyse concernant la culture africaine a été un obstacle dans la définition de la culture antillaise dans sa totalité : c'est par le biais des écrivains haïtiens que nous avons pu mieux définir les traces d'un patrimoine culturel africain, identifiées au sein des autres textes littéraires.

Or, dans la définition de ce catalogue le tout premier problème auquel nous avons dû faire face concernait le choix des catégories d'objets pertinentes dans une étude impliquant l'identité culturelle. L'appui sur une bibliographie regroupant des études anthropologiques, ethnologiques et sociologiques a été essentiel dans l'adoption de trois catégories : l'art et les objets sacrés, les vêtements et les ornements et, pour conclure, la nourriture et les habitudes alimentaires. Pour ce qui concerne les ressources déployées dans la rédaction de ce chapitre nous nous sommes confrontés au manque d'un appui théorique au sein de la critique francophone. Parmi les textes consultés, nous souhaitons souligner l'importance de l'ouvrage collectif sous la direction de Michela Canepari et Alba Pessini, *La Nourriture dans les littératures postcoloniales migrantes* (2012). Il est vrai qu'une recherche plus approfondie, ayant demandé un temps supplémentaire de

travail, aurait pu sans doute pallier ce manque. Chacune des catégories identifiées permet, comme l'ont relevé les réflexions et les études précédentes, de mieux saisir les dynamiques culturelles et sociales au sein d'une communauté.

La rédaction de ce catalogue, dont l'ampleur a déterminé la présence d'un seul chapitre pour la deuxième partie, a été utile dans le développement d'une étape ultérieure de cette étude : la troisième partie de la thèse offre la possibilité de creuser davantage l'étendue des apports de la culture matérielle au sein de la société antillaise.

Dans le premier chapitre, « Difficultés d'intégration aux Antilles », il a été possible de mettre en évidence, en s'appuyant sur une bibliographie critique abordant la notion d'altérité, entre autres, les obstacles dans l'acceptation de la culture de l'autre. En particulier, l'ouvrage de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres*, a été une source essentielle dans la définition des dynamiques sociales concernant le rapport avec l'altérité. Cette démarche s'est avérée essentielle dans l'étude de la société caribéenne, façonnée sur le rapport de domination de la population européenne. C'est dans la définition de ces rapports que le catalogue élaboré dans la deuxième partie de l'ouvrage a été exploité : les objets, par leur présence, rendent davantage visibles les différends parmi les différentes populations. Si, d'une part, les objets analysés ont mis en évidence les difficultés d'acceptation de la part des différentes communautés migrantes, par un sentiment de mépris et de moquerie, de l'autre ces objets ont été le véhicule de l'expression de la violence de la part des colons.

Malgré ces tentatives de dépossession et de néantisation, les textes littéraires font également preuve d'une cohabitation des différents apports culturels sur les territoires. Cet aspect est enquêté au sein du deuxième chapitre, « Du rejet à la créolisation ». D'abord, il a été essentiel de mieux circonscrire l'emploi de certaines notions. Un parcours critique concernant les notions de

métissage et hybridation – que nous avons écartées – nous a éclairé sur l’adoption de l’idée de créolisation introduite par Édouard Glissant. Ainsi, c’est au prisme du processus de créolisation que nous avons entamé un ultérieur degré d’analyse, afin de montrer comment les objets participent également à ce processus, imprévisible et inévitables. Les objets créolisés seraient également à la base d’une accélération du processus de créolisation auprès des individus. Dans la rédaction de ce chapitre un deuxième écueil a fait surface : l’absence d’éléments d’analyse concernant toutes les communautés migrantes. Ainsi, nous avons fait recours à l’évocation de ces objets – par des couleurs ou des odeurs – afin de montrer leur participation active au sein de ce processus.

La lecture de cette thèse permettra de mieux saisir les enjeux socio-culturels au sein des dynamiques des sociétés antillaises, à travers une lecture littéraire et culturelle de la matérialité ayant migré vers les îles de la Caraïbe.

PREMIÈRE PARTIE.

DIVERS, DIVERSITÉ ET *DIVERSALITÉ* : APPROCHES
HISTORIQUE ET LITTÉRAIRE POUR MIEUX
COMPRENDRE L'ESPACE CARIBÉEN

1.1. APERÇU HISTORIQUE : AUX SOURCES DE LA DIVERSITÉ

Partons donc de cet aveu d'impénétrabilité. Ne nous flattons pas d'assimiler les mœurs, les races, les nations, les autres ; mais au contraire éjouissons-nous de ne le pouvoir jamais ; nous réservant ainsi la perdurabilité du plaisir de sentir le Divers.³

Si nous faisons recours aux mots de Victor Segalen, extraits de son *Essai sur l'Exotisme*, texte inachevé, c'est pour légitimer – avec humilité et prudence – l'objet de cette recherche, dont la manifestation du Divers n'est point dissimulée. Plus tard, nous explorerons aussi les liens conséquents que la pensée de Segalen a tissés avec les successives théories concernant les notions de Créolité et Créolisation, qui représentent, d'un point de vue théorique, le commencement de notre enquête.

L'espace caribéen, cas d'étude de la présente recherche, se caractérise, depuis les premières explorations qui l'ont concerné, par la manifestation de différents rapports à la diversité. Nous concevons ce 'plaisir du divers' comme la force motrice responsable de ce cheminement. Ce sera pour nous une forme d'enrichissement et non pas de rétrécissement, comme Segalen l'avait auparavant formulé :

C'est ici que pourrait se placer ce doute : augmenter notre faculté de percevoir le divers, est-ce rétrécir notre personnalité ou l'enrichir ? Est-ce lui voler quelque chose ou la rendre plus nombreuse ? Nul doute : c'est l'enrichir abondamment, de tout l'Univers.⁴

³ Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, dans *Œuvres II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2020, p. 25.

⁴ *Idem.*

Toutefois, l'histoire des îles caraïbes – de la rencontre avec Christophe Colomb jusqu'à l'époque contemporaine – témoigne que cette diversité n'a pas toujours été perçue comme une forme de richesse. Au contraire, il a souvent été question de se battre contre le Divers, en l'assimilant à la culture du Blanc, voire en l'anéantissant. Cette dureté a engendré des révoltes sur les plans idéologique, philosophique et littéraire, avec l'objectif de défendre et préserver cette Diversité.

Diversité qui trouve ses racines dans le passé de ces territoires qui ont accueilli, à travers les nombreuses migrations – volontaires ou, en plus grand nombre, forcées – au cours des siècles, des populations diverses, venant du monde entier⁵. Ces migrations se sont succédé tout au long de l'histoire de la Caraïbe, de sa découverte à l'époque contemporaine, en passant par la période sombre de l'esclavagisme.

1.1.1. DE COLOMB À L'ÉTABLISSEMENT DES FRANÇAIS AUX ÎLES DU VENT

« Ce combat fut d'écumes, de foi, de soleil et de sangs, Où
l'or, taché de sang, avait sa part essentielle ; et la folie, sa part ! »⁶

L'histoire de ces territoires, dont notre attention a principalement retenu Haïti, la Guadeloupe et la Martinique, débute aux yeux des Européens, en 1492, lors du premier grand voyage effectué par Colomb⁷. Nous tâcherons de parcourir cette histoire⁸, fondamentale dans la compréhension des dynamiques

⁵ Hervé Domenach, Michel Picouet, *La Dimension migratoire des Antilles*, Paris, Economica, 1992, p. 13.

⁶ Édouard Glissant, *Les Indes*, dans *Poèmes complets*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1994, p. 111.

⁷ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, dans Jack Corzani, Léon-François Hoffmann, Marie-Lyne Piccione, *Littératures francophones, II Les Amériques Haïti, Antilles-Guyane, Québec*, Paris, Belin Sup, « Lettres », p. 92. L'île d'Haïti a été découverte en 1492, alors que l'arrivée en Guadeloupe date de 1493, quand a eu lieu le deuxième voyage d'exploration.

⁸ Nous essayerons de suivre les trajectoires de Corzani (1998) et Delas (1999), proposant un aperçu historique de la période colombienne à l'assimilation des territoires à la France hexagonale. Une

de la Caraïbe, en s'intéressant principalement aux événements qui touchent notre recherche⁹.

1492. Les Grands Découvreurs s'élançant sur l'Atlantique, à la recherche des Indes. Avec eux le poème commence. Tous ceux aussi, avant et après ce Jour Nouveau, qui ont connu leur rêve, en ont vécu ou en sont morts. L'imagination crée à l'homme des Indes toujours suscitées, que l'homme dispute au monde. Ceux qui partirent d'Espagne et du Portugal, convoitant l'or et les épices ; mais soldats et mystiques aussi. Le Chant nomme le père Labat, jacobin et corsaire ; puis ce nègre prophète qu'il fit fouetter à sang, lequel avait vu grandir sur la mer, avant qu'ils eussent paru, les bateaux ; et nomme Toussaint Louverture, esclave et libérateur d'Haïti... Mais il ne faut anticiper sur l'histoire : voici le port en fête, l'aventure qui se noue ; le rêve s'épuise dans son projet. L'homme a peur de son désir, au moment de le satisfaire.¹⁰

Dans *Les Indes*, poème épique, Glissant nous introduit à l'histoire des territoires de la Caraïbe et aux voyages de découverte effectués par les Européens, notamment les Espagnols et les Portugais.

En effet, c'est lors du premier voyage aux Indes que Colomb débarque dans les territoires des Grandes Antilles ; il fait d'abord la découverte de Cuba et le 5 décembre il atteint l'actuelle Haïti, qu'il baptise Hispaniola. Les Petites Antilles sont découvertes lors du deuxième et quatrième voyage aux îles. En 1493 Colomb atteint la Dominique, Marie-Galante et Les Saintes pour enfin découvrir l'île de Caloucaëra, Karukéra pour les autochtones¹¹, qu'il rebaptise Sainte-Marie de la

attention particulière sera tournée vers la période post-esclavagiste (à partir de 1848). Nous verrons en effet que l'étude sera en grande partie consacrée à cette période historique qui connaît des migrations nouvelles, notamment celles indienne, chinoise et syro-libanaise.

⁹ Nous axons notre aperçu historique sur les trajectoires migratoires qui ont intéressé la Caraïbe. L'histoire de l'Amérique centrale étant ample, nous sommes contraints de nous limiter aux aspects qui touchent de près cette étude.

¹⁰ Édouard Glissant, *Les Indes*, dans *Poèmes complets*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1965, p. 77.

¹¹ Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française*, Paris, Nathan, 1999, p. 6.

Guadeloupe¹². Le quatrième voyage, effectué durant l'an 1502, amènera le navigateur génois à découvrir l'île de Sainte-Lucie et la Martinique, où la rencontre avec les Caraïbes – les populations autochtones – sera beaucoup plus hostile¹³. C'est justement cette « hostilité guerrière »¹⁴ qui empêchera toute tentative européenne d'implantation définitive sur les îles durant des décennies.

En effet, il demeure, à l'époque une différence significative parmi les habitants des Grandes Antilles et ceux des Petites Antilles. Les « bons sauvages » s'opposent ainsi aux « idolâtres et anthropophages »¹⁵ au sein des productions exogènes concernant la cohabitation avec les Européens¹⁶.

De cette hostilité témoigne Jean-Marie Pardon, chef de bataillon, dans l'ouvrage paru à Paris en 1877, *La Martinique depuis sa découverte jusqu'à nos jours*. L'auteur présente et compare la population des grandes Antilles et celles des petites Antilles : « Ces îles étaient habitées par deux espèces de naturels ; ceux des grandes Antilles étaient doux, timides ; au contraire, ceux des petites Antilles étaient d'un caractère cruel et féroce, ils mangeaient les corps de leurs ennemis »¹⁷. Ce caractère est encore mieux attesté chez Rochefort :

¹² Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, dans Jack Corzani, Léon-François Hoffmann, Marie-Lyne Piccione, *Littératures francophones, II Les Amériques Haiti, Antilles-Guyane, Québec*, Paris, Belin Sup, « Lettres », 1998, p. 92.

¹³ Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française, op. cit.*, p. 6. Nous conseillons, en outre, la lecture de Pierre Vérin, « L'ancienne culture caraïbe à l'époque coloniale », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, 1966, n° 5-6, p. 16-26, pour un aperçu historique, politique et moral des Caraïbes à l'époque coloniale. Les apports culturels des populations caraïbes persistent toujours au sein de la société créole des îles : nous reviendrons sur ce thème au cours de l'analyse du corpus littéraire.

¹⁴ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 92.

¹⁵ Bernard Grunberg, Éric Roulet, Benoît Roux, « À la recherche du Caraïbe perdu », dans Barnard Grunberg (éd.), *Les Indiens des Petites Antilles. Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 11.

¹⁶ Benoît Bérard, « À la recherche des Caraïbes archéologiques », dans Barnard Grunberg (éd.), *Les Indiens des Petites Antilles. Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 27.

¹⁷ Jean-Marie Pardon, *La Martinique depuis sa découverte jusqu'à nos jours, (Éd. 1877)*, Paris, Hachette, 2012, p. 16.

Les Anciens & naturels Habitants des Antilles sont ceus que l'on a nommez *Cannibales, Anthropofages*, ou Mangeurs d'hommes : & que la plûpart des Auteurs qui en ont écrit appellent *Caribes* : Mais leur nom primitif & originaire, & qui a plus de gravité, est celuy de *Caraïbes*.¹⁸

De la rencontre avec les Européens, la population autochtone en résulte affaiblie et, par la suite, décimée à cause des hostilités croissantes¹⁹. Dans *Grand Café Martinique*, Confiant s'empare des mots du Père Labat pour exposer ces actes de violence :

Les Caraïbes qui les virent venir descendirent au bord de la mer, et firent tous les efforts pour lui empêcher la descente, quelques François furent blessés, mais les Caraïbes furent forcés, ils prirent la fuite, et se retirèrent sur leur montagne, où il n'y avoit qu'une seule avenue. Les François les suivirent, et malgré les pierres et les troncs d'arbres qu'ils faisoient rouler dans le chemin, le carbet fut emporté, un grand nombre de Caraïbes tués, et tout ce qu'on put attraper passé au fil de l'épée. On brûla les maisons, et on ne donna quartier ni aux femmes ni aux enfants.²⁰

Celle du Père Labat est une figure qui a profondément marqué l'histoire coloniale des Antilles françaises. Fervent défenseur de l'esclavage, le missionnaire dominicain français a rédigé un texte majeur, qui s'insère dans les écrits de la période coloniale, principalement exogènes²¹, qui témoigne l'histoire des îles et en particulier la vision européenne concernant la société esclavagiste : *Nouveau voyages aux îles de l'Amérique*.

Les témoignages de cette cruauté dans les Indes sont nombreux et nous tenons à rappeler ici la forte dénonciation de Bartolomé de Las Casas, qui s'était

¹⁸ Charles de Rochefort, *Histoire culturelle et morale des Îles Antilles de l'Amérique*, 1658, p. 324. Consulté en ligne (BnF Gallica) : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k57917w/f342.item.zoom>.

¹⁹ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 93.

²⁰ Jean-Baptiste Labat, *Nouveau voyage aux îles de l'Amérique*, t. I, 1724 cité dans Raphaël Confiant, *Grand Café Martinique*, Paris, Gallimard, 2020, p. 157.

²¹ Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française, op. cit.*, p. 7.

opposé à l'oppression des Européens. « Pourquoi les chrétiens ont-ils tué et détruit un pareil nombre d'âmes ? » se demande-t-il, « Seulement pour avoir de l'or, se gonfler de richesses en quelques jours »²². La relation lascasienne n'omet pas des événements qui ont marqué son expérience dans les Indes, en dévoilant comment « en quarante ans [...] douze millions d'âmes, hommes, femmes et enfants sont morts. »²³ ; ainsi, par la main de cette tyrannie, « le seizième siècle aura vu se perpétrer le plus grand génocide de l'histoire de l'humanité. »²⁴

Ce génocide est donc perpétué par avidité : la promesse faite aux Rois était celle de rapatrier avec d'immenses trésors. Dans *La Conquête de l'Amérique*, Todorov propose des transcriptions du journal de Colomb, où le navigateur fait plusieurs fois mention de cette activité. Le 15 octobre 1492, Colomb écrivait : « Je ne veux pas m'arrêter afin d'aller plus loin, visiter beaucoup d'îles et découvrir de l'or »²⁵. Seulement à Saint-Domingue le recensement après l'arrivée des Espagnols est terrifiant : on compte, en 1514, environ 26.000 Indiens sur l'île et, trente ans après, seulement 500 survivants²⁶.

Dans le cadre de ces études, et en particulier de l'expérience des Indiens au moment de la rencontre avec les Européens, nous ne pouvons pas négliger d'autres aspects qui ont contribué à la souffrance des autochtones ; ainsi, les chercheurs rappellent, en dehors des conditions exténuantes imposées par les

²² Bartolomé de Las Casas, *Très brève relation sur la destruction des Indes*, Compiègne, Mouton Éditions, 1974, p. 26.

²³ *Idem*.

²⁴ Tzevtan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris, Seuil, 1982, p. 10. Dans le continent américain, l'extermination des habitants a été presque complète (voir : Marcel Grondin, Moema Viezzer, *Le Génocide des Amériques. Résistance et survivance des peuples autochtones*, Montréal, Éditions Écosociété, 2022, p. 16).

²⁵ *Ibidem*, p. 12. Or, comment le rappelle Todorov dans son ouvrage, ce que Colomb tenait à cœur était l'expansion du christianisme dans le Nouveau Monde (voir *Lettre au Pape Alexandre VI*, p. 15).

²⁶ François Blancpain, *Histoire de Saint-Domingue Haiti*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2006, p. 16.

Espagnols, la famine et certaines maladies microbiennes venant d'Europe²⁷, notamment la variole et la grippe, qui ont gravement impacté la vie des Indiens.

L'arrivée de Colomb aux Indes marque aussi l'existence du rapport avec l'altérité, ce qui permet d'explicitier une première confrontation avec le divers. Bartolomé de Las Casas nous permet de saisir « l'enchantement initial »²⁸ vécu par Colomb et les Indiens du Nouveau Monde. Colomb marque leur démarche sauvage puisqu'ils « sont nus comme leur mère les a mis au monde »²⁹, mais il reste toutefois impressionné par leur beauté. Ce que remarque le navigateur c'est aussi leur caractère à la fois docile et réfractaire³⁰.

Cette confrontation se traduit en une tentative d'assimilation de l'autre : l'objectif de Colomb est celui de faire adopter aux autochtones les coutumes espagnoles, en suivant une démarche égocentrique, typique du processus d'assimilation³¹. C'est par le biais des transcriptions de Las Casas que nous identifions dans l'assimilation de ces populations l'objectif majeur, c'est-à-dire leur conversion à la foi chrétienne : « J'ai connu qu'ils étaient des gens à se rendre et à convertir bien mieux à notre Sainte Foi »³². C'est à cause de cette nécessité d'évangélisation des autochtones que lors du deuxième voyage Colomb est accompagné par des religieux.

Ce deuxième voyage marque aussi un grand changement concernant les rapports entre les indigènes et les Espagnols. En effet, avant de lever l'ancre pour rejoindre l'Espagne, Colomb avait fait bâtir un fort, La Navidad, à Hispaniola. À leur retour, les Européens découvrent que le fortin a été incendié et détruit et cela

²⁷ *Idem.*

²⁸ Marcel Grondin, Moema Viezzer, *Le Génocide des Amériques. Résistance et survivance des peuples autochtones*, op. cit., p. 31.

²⁹ Bartolomé de las Casas, *Histoire des Indes*, vol. 1, trad. de l'espagnol par Jean-Pierre Clément et Jean-Marie Saint-Lu, Paris, Seuil, 2002, p. 315.

³⁰ Tzevtan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, op. cit., p. 172.

³¹ *Ibidem*, p. 47.

³² *Ibidem*, p. 48.

à cause des hostilités croissantes entre les Espagnols et les indigènes de l'île : les Taïnos avaient effectivement réagi aux nombreuses injustices infligées par les conquistadors qui ne se contentaient plus d'exiger de l'or mais ils avaient commencé à occuper leurs terres et abuser de leurs femmes³³.

À partir du troisième et quatrième voyage de Colomb aux Amériques, la période colombienne est marquée par de fortes hostilités. En effet, de retour aux Indes pour sa troisième fois, Colomb découvre la férocité des Espagnols, qui ont désormais renforcé les pratiques esclavagistes pour assurer la production de l'or et faire de la ville de Saint-Domingue la capitale des Indes Espagnoles³⁴.

Ensuite, avec la découverte des territoires avoisinants, plus riches en or et en terres fertiles, les Espagnols, dont « l'esprit était porté principalement sur le Mexique, le Pérou et le Chili »³⁵, commencent à se désintéresser petit à petit de ces îles³⁶. Toutefois, les tentatives d'occuper définitivement ce chapelet dans la mer des Caraïbes demeurent nombreuses ; nous rappelons ici le premier projet de colonisation de Trinidad par des pères dominicains, en l'an 1513³⁷.

Dans ces territoires, les Européens, toujours avides d'or et d'autres marchandises, commencent à exploiter les autochtones. Ainsi, les Indiens deviennent des véritables esclaves au service de la population blanche, au sein des *encomiendas*. En 1537, la voix du Pape Paul III condamne ouvertement ces souffrances infligées aux Indiens d'Amérique. Par le biais d'une bulle papale,

³³ Marcel Grondin, Moema Viezzer, *Le Génocide des Amériques. Résistance et survivance des peuples autochtones*, op. cit., p. 38. Nous renvoyons aussi à la lecture de Yves Bénot, « La destruction des Indiens de l'aire Caraïbe », in Marco Ferro (dir.), *Le Livre noir du colonialisme. XVI^e-XXI^e siècle : de l'extermination à la repentance*, Paris, Fayard/Pluriel, 2010, p. 53-54.

³⁴ François Blancpain, *Histoire de Saint-Domingue – Haïti*, op. cit., p. 16-17.

³⁵ Jean-Marie Pardon, *Histoire générale de la Guadeloupe*, Champhol, Le Mono, 2016, p. 35.

³⁶ *Idem*.

³⁷ Jean-Pierre Moreau, « Navigation européenne dans les Petites Antilles aux XVI^e et début du XVII^e siècles. Sources documentaires, approche archéologique », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, v. 74, n. 275, 1987, p. 133. L'auteur fait remarquer aussi que les premières tentatives de colonisations aux Petites Antilles intéressent les îles de la Dominique et de la Guadeloupe et de Trinidad (p. 135).

Sublimis Deus, le Pontife interdit l'esclavage en excommuniant *praefatos Indos quomodo libet in servitutem redigere aut eos bonis suis spoliare*³⁸. Toutefois, les colonisateurs ont continué d'exploiter les hommes et les femmes venant d'Afrique qui, dans la première moitié du XVI^e siècle, dépassaient en nombre les Indiens³⁹. Ainsi, les Espagnols entament ce premier important flux migratoire vers les îles de la Caraïbe, marquant le début d'une colonisation sous le signe de l'exploitation esclavagiste.

Concernant la présence anglaise et française – qui nous intéresse davantage – nous ne possédons pas beaucoup de leurs traces au début du XVI^e siècle, comment le signale Jean-Pierre Moreau : c'est à partir de la deuxième moitié du siècle que plus de données nous sont offertes⁴⁰. A partir de 1550, les Petites Antilles sont en effet utilisées comme base de ravitaillement, comme les Espagnols avaient fait auparavant⁴¹ ; c'est aussi durant cette période que les Français entament un commerce de pacotilles contre des produits tropicaux⁴².

Après l'opposition menée aux regards des autochtones, désormais contraints de se réfugier dans les îles avoisinantes, un nouveau chapitre s'ouvre sur les colonies : l'esclavage. Toutefois – nous le verrons – les armes anglaises et françaises, souvent coalisées entre elles, vont infliger des attaques ultérieures contre la souveraineté des Caraïbes.

À partir de la seconde moitié du XVII^e siècle les colons, décident de recourir à la pratique de l'esclavage, pour permettre l'envol économique des nouveaux territoires conquis. Du côté des Français, ce trafic d'hommes est assuré par la

³⁸ Tous ceux qui réduisent les Indiens en esclavage ou les dépossèdent de leurs biens.

³⁹ Hervé Domenach, Pierre Picouet, *La Dimension migratoire aux Antilles*, Paris, Economica, 1992, p. 22.

⁴⁰ Jean-Pierre Moreau, « Navigation européenne dans les Petites Antilles aux XVI^e et début du XVII^e siècles. Sources documentaires, approche archéologique », *op. cit.*, p. 145.

⁴¹ Jean-Pierre Moreau, « Navigation européenne dans les Petites Antilles aux XVI^e et début du XVII^e siècles. Sources documentaires, approche archéologique », *op. cit.*, p. 139.

⁴² Christian Bouyer, *Au temps des îles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, Paris, Tallandier, 2005, p. 23.

Compagnie des Indes Occidentales au départ des ports français donnant sur l'Atlantique. Cette migration forcée a obligé de milliers d'hommes à atteindre l'Amérique et causé, par conséquent, un déséquilibre social considérable : à partir de l'an 1720, à la Martinique l'on compte deux fois plus d'Africains que d'Européens⁴³.

C'est ainsi que l'on assiste au décollage de l'économie des colonies, à présent assurée par la main d'œuvre d'esclaves provenant d'Afrique, contraints de travailler dans les champs de canne à sucre.

1.1.2. LA PÉRIODE COLONIALE FRANÇAISE

Au sein de l'archipel antillais, à la moitié du XVII^e siècle, la présence des Hollandais résulte encore prépondérante⁴⁴ ; ce sera en effet par le biais des Hollandais que la couronne française entreprend la colonisation des îles. Les Pays-Bas s'imposent ainsi comme un modèle aux yeux de Richelieu et puis de Colbert⁴⁵ ; la colonisation française des Petites Antilles débute seulement en 1626, lorsque la Compagnie de l'Isle de Saint-Cristophe⁴⁶ est fondée par volonté du cardinal Richelieu, afin de tirer un profit de la vente du tabac : c'est avec l'implantation dans l'archipel de Belain d'Esnambuc que commence « l'effort d'installation et de mise en valeur des terres nouvelles. »⁴⁷ Toutefois, la présence

⁴³ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 94.

⁴⁴ Gérard Lafleur, « Les Hollandais et les Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e siècles) », p. 113.

⁴⁵ Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, Paris, Armand Colin, 2015, p. 27.

⁴⁶ Le nom de la Compagnie reprend ainsi celui des concurrents néerlandais, qui ont auparavant fondé la *Vereenigde Oost-Indische Compagnie*, l'une des plus prospères compagnies commerciales européennes.

⁴⁷ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, dans Jack Corzani, Léon-François Hoffmann, Marie-Lyne Piccione, *Littératures francophones, II Les Amériques Haiti, Antilles-Guyane, Québec*, Paris, Belin Sup, « Lettres », p. 92.

des Espagnols dans l'archipel, qui brûlent les récoltes de tabac, s'avère funeste pour la Compagnie.

Au début de l'année 1635, au mois de février, Richelieu établit une nouvelle compagnie, la Compagnie des îles d'Amérique, afin de « relancer le développement du commerce et de la colonisation »⁴⁸. À travers ce contrat, Richelieu juge aussi nécessaire la conversion des Indiens, les « Sauvages », à la religion catholique, apostolique et romaine. Ce contrat produit un effet majeur au sein de la société caribéenne : la conversion fait de la population autochtone de la Caraïbe des sujets français à part entière, ce qui interdit formellement leur réduction en esclavage⁴⁹. Cette même année ce sont les îles de la Martinique et de la Guadeloupe qui deviennent des possessions françaises ; une implantation durable à la Guyane est prévue à partir de 1664⁵⁰. Concernant Saint-Domingue, l'affirmation des Français sur le côté ouest ne se produit pas sans inconvénients. En effet, contrairement aux idées reçues, l'île ne sera pas cédée aux Français par les Espagnols, par le biais du traité de Ryswick de 1697⁵¹, mais il s'agirait plutôt « d'un droit de conquête »⁵², à la suite de l'avancement des Français vers le territoire et à des négociations et accords, qui débutent officiellement en l'an 1768, sous le règne de Louis XV et de son successeur, Louis XVI⁵³.

Durant cette première période de colonisation française l'on signale une entente entre les Français et les Amérindiens qui ne dure que peu de temps. Les premiers contacts s'avèrent en effet assez pacifiques, comme nous le rappelle le

⁴⁸ Réal Ouellet (éd.), *La Colonisation des Antilles. Textes français du dix-septième siècle, I*, Paris, 2014, Hermann éditeurs, « République des Lettres », p. 117.

⁴⁹ *Idem*.

⁵⁰ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 92.

⁵¹ François Blancpain, « Les droits de la France sur la colonie de Saint Domingue et le traité de Ryswick », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 94, n° 354-355, 2007, p. 305. La *doxa* reconnaît cette succession de droits à partir du traité évoqué. Toutefois, dans sa contribution, Blancpain met en évidence que ces droits ne sont point mentionnés dans le texte.

⁵² *Ibidem*, p. 307

⁵³ François Blancpain, *Histoire de Saint-Domingue – Haiti, op. cit.*, p. 51-52.

Père Du Puy : « L'entrée des Français dans la Guadeloupe avait été pacifique, les sauvages leurs avaient rendu visite et ne portaient pas d'envie à leur établissement »⁵⁴. Les Indiens se montrent bienveillants vis-à-vis des Européens, en les sauvant de la famine : ils leur apprennent effectivement à cultiver le manioc⁵⁵ et à pratiquer la pêche.

Or, l'arrogance européenne engendre les premières hostilités ; Corzani nous rappelle, parmi d'autres éléments déclencheurs, que les Français s'emparent des femmes des indigènes pour satisfaire leurs besoins sexuels et recherchent davantage de main d'œuvre⁵⁶. Ces hostilités deviennent sévères entre 1640 et 1650 et les Français sont désormais intéressés à exterminer les Indiens⁵⁷, afin de s'emparer de leurs terres.

Concernant ces guerres d'extermination, déjà en 1638 Théophraste Renaudot célèbre les victoires des Français sur leurs ennemis, « les cruels Sauvages des îles antillaises »⁵⁸, ce qui témoigne d'une extrême barbarie de la part des armes françaises⁵⁹. Cette attitude hostile a finalement contraint les populations indigènes à quitter les Petites Antilles et à se replier sur deux îles, dites neutres, Saint-Vincent et la Dominique⁶⁰. En 1660, un traité franco-anglo-caraïbe reconnaît la souveraineté des Caraïbes sur les deux îles. Toutefois, ce traité est

⁵⁴ Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op. cit., p. 30.

⁵⁵ L'évocation du manioc nous permet d'explicitier les raisons de notre intérêt vis-à-vis des Amérindiens. En effet, si leur existence est vite mise en danger, leur héritage et patrimoine culturels persistent au sein des cultures de la Caraïbe : le manioc reste aujourd'hui une référence concernant le patrimoine culinaire des Antilles.

⁵⁶ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, op. cit., p. 93.

⁵⁷ Paul Butel, *Histoire des Antilles Françaises*, Paris, Perrin, 2007, p. 38.

⁵⁸ Réal Ouellet (éd.), *La Colonisation des Antilles. Textes français du dix-septième siècle, I*, op. cit., p. 139.

⁵⁹ L'auteur nous éclaire sur ce point : « La *Gazette* est évidemment très éloignée de la vérité, puisque ce ne sont pas les Amérindiens qui se jetèrent sur les Français, mais ceux-ci qui, contre leur propre intérêt, s'attaquèrent aux Caraïbes qui les ravitaillaient » (*Ibidem*).

⁶⁰ Gérard Lafleur, *Les Caraïbes des Petites Antilles*, Paris, 1992, Karthala, p. 135.

peu respecté par les deux puissances européennes : à plusieurs reprises les autochtones doivent repousser des expéditions sur le territoire.

Avec la colonisation française d'une portion de l'archipel, nous constatons en outre un flux migratoire important de la métropole, le premier qui intéresse ces territoires, qui voit l'arrivée de nobles et de jeunes personnes désireuses de faire fortune aux Antilles, organisant la nouvelle population coloniale. Parmi les nouveaux arrivés figurent aussi – et par-dessus-tout – des engagés, assurant un correct développement économique des îles. Ces engagés, qui constituent la mise en œuvre d'un véritable « esclavage blanc »⁶¹, contraints de rester dans le Nouveau Monde pour une durée de trois ans, sont principalement d'origine paysanne et donc habitués au travail de la terre⁶². En effet, à cette époque, les nouvelles colonies demandent la présence d'une importante main d'œuvre dans les plantations de tabac et, peu après, de canne à sucre⁶³.

Cependant, la nouvelle des dures conditions de travail dans les colonies se répand dans l'hexagone et le départ vers les îles, pour les métropolitains, ne s'avère plus très avantageux, ce qui les dissuade à partir pour l'Amérique⁶⁴. Pour pallier cette absence de travailleurs, les Français, à l'instar des Espagnols, mettent en pratique l'autorisation de Louis XIII qui, à partir de l'an 1642, autorise la traite noire et l'esclavage ; ce remplacement perdure jusqu'à adopter une main-d'œuvre complètement servile⁶⁵.

⁶¹ Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, *op. cit.*, p. 30.

⁶² Réal Ouellet (éd.), *La Colonisation des Antilles. Textes français du dix-septième siècle, I*, *op. cit.*, p. 42.

⁶³ Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, *op. cit.*, p. 30. L'introduction de la canne à sucre confirme l'égémonie hollandaise aux Antilles. en effet, la culture de la canne à sucre se développe grâce à l'aide des familles hollandaises, qui bien connaissaient les techniques de la fabrication du sucre (voir : Gérard Lafleur, « Les Hollandais et les Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe siècles) », *op. cit.*)

⁶⁴ Le manque de main d'œuvre est à ce moment inquiétant ce qui conduit les autorités à des déportations et à des rafles dans les ports « pour permettre un décollage économique des colonies naissantes » (Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, *op. cit.*, p. 93).

⁶⁵ Christian Bouyer, *Au temps des îles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, *op. cit.*, p. 36.

1.1.3. LA TRAITE ET LA CONSTITUTION D'UNE SOCIÉTÉ SERVILE

« La Traite. Ce qu'on n'effacera jamais de la face de la mer. »⁶⁶

Les Français, au début, ne participent à la traite que de manière clandestine : il va falloir attendre l'an 1670 pour que la présence française au sein de la traite devienne officielle⁶⁷. En effet, c'est en 1673 que Louis XIV reconnaît la légitimité de la traite noire, en l'autorisant de manière formelle⁶⁸. C'est avec le développement de la culture du sucre que la traite française s'intensifie. En effet, l'exploitation des champs de canne à sucre, qui se développe tardivement dans les colonies françaises⁶⁹, demande un apport important en main d'œuvre et il était nécessaire de contenir les couts. Or, l'exploitations de la main d'œuvre des engagés non seulement est restreinte à la production de tabac⁷⁰ mais elle devient de plus en plus chère et l'on constate, désormais, la nécessité de « se tourner vers une main d'œuvre relativement bon marché »⁷¹. Pour ce faire, Colbert comprend qu'il serait à ce moment essentiel de recourir davantage à la traite noire⁷² : « il n'est rien qui contribue davantage à l'augmentation de la colonie et à la culture des terres que le laborieux travail des nègres. »⁷³

De cette nécessité, un important flux migratoire, qui voit les esclaves africains comme principaux acteurs, se développe et permet d'assurer la

⁶⁶ Édouard Glissant, *Les Indes*, op. cit., p. 139.

⁶⁷ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, op. cit., p. 94.

⁶⁸ Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 68.

⁶⁹ Aux Petites Antilles la culture du sucre se développe entre 1650 et 1660 (voir : Paul Butel, *Histoire des Antilles Françaises*, op. cit., p. 92).

⁷⁰ *Ibidem*, p. 96.

⁷¹ Paul Butel, *Histoire des Antilles Française*, op. cit., p. 94.

⁷² Pierre Banda, Thierry Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, Paris, Fayard, 2006, p. 13.

⁷³ Jacques Adélaïde, « La Colonisation française aux Antilles à la fin du 17^e siècle, d'après les "Voyages aux Isles de l'Amérique" du R. P. Labat. Première Partie », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n° 1, p. 13.

prospérité des Antilles françaises⁷⁴. Les conditions de vie de ces nouveaux migrants – esclaves – sont régies par le *Code noir*, promu par Colbert et établi en 1685, deux ans après sa mort. Le *Code noir*, destiné d’abord aux Antilles, est ensuite appliqué à la Guyane, à l’île Bourbon et en Louisiane⁷⁵. Ainsi, un nouvel ordre racial est institutionnalisé au sein des colonies françaises et cela jusqu’à l’abolition définitive de l’esclavage, en 1848. Avec l’édit du *Code noir*, le Roi de France demande que tous les esclaves noirs soient baptisés (Art. 2) et interdit l’exercice de toute autre religion sur le territoire (Art. 3)⁷⁶. L’établissement du *Code noir* permet en outre de limiter les révoltes des esclaves africains, qui deviennent de plus en plus fréquentes ; en effet, en 1665, la Martinique connaît une révolte de nègres marrons qui s’oppose fortement aux colons⁷⁷.

Le marronnage, dans les Antilles françaises, est une pratique qui perdure jusqu’à l’abolition de l’esclavage : à cause des dures conditions serviles, de nombreux esclaves cherchent à fuir les habitations⁷⁸ et leurs maîtres. En effet, il subsiste des différences de traitement des esclaves, par rapport au lieu où ils sont affectés. Les esclaves dits « urbains » bénéficient d’un meilleur traitement par rapport à ceux qui travaillent au sein des habitations. Certains d’entre eux sont

⁷⁴ *Idem*.

⁷⁵ Réal Ouellet (éd.), *La Colonisation des Antilles. Textes français du dix-septième siècle, II*, Paris, 2014, Hermann éditeurs, « République des Lettres », p. 635.

⁷⁶ Nous soulignons l’imposition de la religion catholique, apostolique et romaine puisqu’elle marque profondément – nous l’observerons dans l’analyse littéraires des textes – les relations entre les Européens et les autres migrants.

⁷⁷ Jacques Adélaïde, « La Colonisation française aux Antilles à la fin du 17^e siècle, d’après les “Voyages aux Isles de l’Amérique” du R. P. Labat. Première Partie », *op. cit.*, p. 13.

⁷⁸ Dans cette étude le terme « habitation » désigne une réalité propre du français des Antilles (Haïti, Martinique et Guadeloupe), dont l’emploi diffère du français de référence. Ainsi, l’habitation désigne une grande exploitation agricole et, principalement, une plantation de canne à sucre, constituée de ses terres et ses dépendances (voir : BDLP – Base de données lexicographiques panfrancophone).

loués à des commerçants ou artisans, en échange, parfois, d'un moindre revenu⁷⁹ : cet argent leur permettrait de payer un droit d'affranchissement⁸⁰.

À côté des colons et des esclaves figurent aussi les gens de couleur libres, c'est-à-dire d'anciens esclaves désormais affranchis⁸¹. Dans la plupart des cas les affranchis sont les nouveaux nés d'un blanc et d'une esclave⁸², dans d'autres cas, certains maîtres décident d'affranchir leurs esclaves à cause de leur service⁸³. Les affranchis représentent une classe moyenne au sein de la société antillaise, entre les blancs et les esclaves⁸⁴.

Entre esclaves et gens de couleur libres, la population de couleur devient, au fil des décennies, majoritaire⁸⁵ et à la veille de la Révolution française elle représente plus d'un tiers de la population totale des Antilles françaises ; en 1789, au sein de la Caraïbe, les colonies françaises étaient les plus peuplées. La colonie de Saint-Domingue enregistre une très importante croissance démographique, due à l'intensification de la traite aux cours des années 1780⁸⁶. Cette différence par rapport aux autres colonies, notamment la Guadeloupe et la Martinique,

⁷⁹ Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 143.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 140. Le droit d'affranchissement représente la somme que chaque esclave doit verser pour obtenir la liberté et devenir ainsi un nouvel affranchi. C'est le cas par exemple en Martinique : un homme esclave doit verser 1000 livres, alors que pour une femme esclaves 600 livres suffisent.

⁸¹ Émile Hayot, « Les gens de couleur libres du Fort-Royal, 1679-1823, (1^{ère} partie) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 55, n° 202, 1969, p. 5.

⁸² Il est important de préciser qu'aux Antilles ces unions font du métissage une particularité de la société : « Il faut également préciser que la couleur présente des nuances notables de pigmentation. Un Blanc et une Noire donnent un mulâtre, un Blanc et une mulâtresse un quarteron. Le métissage est tout à fait présent aux Antilles » (Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 139 et ss.).

⁸³ *Ibidem*, p. 140.

⁸⁴ Émile Hayot, « Les gens de couleur libres du Fort-Royal, 1679-1823, (1^{ère} partie) », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, vol. 55, n° 202, 1969, p. 5.

⁸⁵ D'après les chiffres dévoilés par le Musée de l'histoire de l'immigration environ 1,4 million d'Africains ont été vendus comme esclaves de 1642 à 1848, année de l'abolition définitive de l'esclavage.

⁸⁶ Paul Butel, *Histoire des Antilles Françaises*, op. cit., p. 183. L'auteur nous rappelle que seulement en 1790 environ 40,000 nouveaux esclaves ont débarqué dans l'île.

s'explique par un développement très rapide de l'industrie sucrière sur le territoire, ce qui permet à la colonie d'assurer « la richesse et l'équilibre financier de la métropole. »⁸⁷

Avec le développement croissant de la traite noire, ces années connaissent aussi la naissance d'un débat autour de l'exploitation des hommes à travers l'esclavage⁸⁸. En 1788 naît La Société des Amis des Noirs, une société philanthropique : les initiateurs, à l'instar de leurs confrères anglais, lancent une campagne contre l'abolition de l'esclavage⁸⁹. Le débat est posé à l'Assemblée Constituante en 1791 mais certains élus craignent qu'avec l'abolition de l'esclavage le commerce des colonies soit ruiné⁹⁰ : « Ce sont donc les esclaves qui prennent les choses en main, se révoltant à Saint-Domingue en août 1791 »⁹¹. Les premières révoltes d'esclaves à Saint-Domingue sont maîtrisées mais c'est avec l'arrivée de Pierre-Dominique Toussaint Louverture qu'elles prennent leur envol⁹² : son objectif est à ce moment l'indépendance de l'île.

L'insurrection générale des esclaves engendre des conséquences importantes sur le territoire métropolitain, comme notamment les difficultés d'approvisionnement de certaines denrées alimentaires, notamment le café et le sucre⁹³. En outre, l'éclatement du conflit avec l'Angleterre, en 1793, entraîne d'importantes conséquences sur le commerce dans les îles puisque les colonies

⁸⁷ François Blancpain, *Histoire de Saint-Domingue – Haiti*, op. cit., p. 30.

⁸⁸ Nous rappelons ici la condamnation que Montesquieu avait avancée concernant l'esclavage, et en particulier la moralité des maîtres, possesseurs d'esclaves, dans *De L'Esprit des lois* : « qu'il [le maître] s'accoutume insensiblement à manquer à toutes les vertus morales ».

⁸⁹ Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op. cit., p. 151.

⁹⁰ Patrice Kleff (éd.), *C'est à ce prix que vous mangez du sucre*, Paris, Flammarion, 2006, p. 87.

⁹¹ *Idem*.

⁹² Pierre Branda, Thierry Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, Paris, Fayard, 2006, p. 17.

⁹³ Bernard Gainot, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, op. cit., p. 178. Cette agitation intéresse toutes les classes sociales, même les plus populaires : Gainot nous rappelle en effet que ces denrées ne sont plus des marchandises de luxe.

anglaises profitent du désordre pour imposer leur domination sur le marché du sucre⁹⁴.

Finalement, ces révoltes aboutissent d'abord à l'abolition de l'esclavage à Saint-Domingue, en 1793, par volonté des commissaires de la Convention, Sonthonax et Polvirel, sans l'accord de Paris⁹⁵ : ils optent en effet pour une libération générale des esclaves dominicains⁹⁶. Ensuite, le 4 février 1794, l'esclavage est aboli dans toutes les colonies françaises par la Convention, à l'unanimité⁹⁷ :

La Convention nationale déclare aboli l'esclavage des nègres dans toutes les colonies ; en conséquence, elle décrète que tous les hommes sans distinction de couleurs, domiciliés dans les colonies, sont citoyens français et jouiront de tous les droits assurés par la constitution.⁹⁸

Toutefois, à la Martinique la population esclave ne bénéficie pas de l'abolition de l'état servile. En effet, avec l'application du décret abolissant l'esclavage, les propriétaires d'esclaves s'insurgent et cèdent les propriétés insulaires aux Anglais⁹⁹ : c'est le cas de la Martinique qui leur est cédée à partir de 1794.

En 1802, la domination de l'île revient à la métropole et, la même année, Napoléon Bonaparte rétablit l'esclavage dans toutes les colonies françaises.

Ainsi, Bonaparte restaure la structure coloniale et esclavagiste qui était en place avant la Révolution française. La Martinique, la Guadeloupe et la Guyane

⁹⁴ Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 231. Bouyer rappelle aussi que le maintien d'un « climat malsain » (*idem*) est facilité par la faiblesse de la République, instaurée après la chute de la monarchie.

⁹⁵ Pierre Branda, Thierry Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, op. cit., p. 16.

⁹⁶ Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 232.

⁹⁷ Pierre Branda, Thierry Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, op. cit., p. 16.

⁹⁸ Texte cité dans Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 232.

⁹⁹ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, dans Jack Corzani, Léon-François Hoffmann, Marie-Lyne Piccione, *Littératures francophones, II Les Amériques Haiti, Antilles-Guyane*, op. cit., p. 95.

réintègrent ce système d'exploitation alors que Saint-Domingue connaît son émancipation ; l'indépendance de Saint-Domingue est proclamée le 28 novembre 1803, par plusieurs généraux noirs¹⁰⁰. La nouvelle République noire est rebaptisée Haïti et Jean-Jacques Dessalines, lieutenant de Toussaint Louverture, en devient le Gouverneur général. En effet, la conquête pour la liberté s'est produite sous l'opposition directe de Bonaparte qui, à la fin de l'année 1801, envoie deux expéditions aux Antilles afin que la souveraineté du peuple français à Saint-Domingue soit respectée¹⁰¹. C'est lors de ces expéditions que le dictateur, Toussaint Louverture doit reconnaître sa défaite : il est alors emprisonné et incarcéré en France, où il meurt au printemps de l'année 1803¹⁰².

Toutefois, nous l'avons dit, l'Indépendance de Saint-Domingue se produit : « l'enlèvement de Toussaint Louverture n'affaiblit en aucune façon l'opposition à la force d'intervention du Premier consul. »¹⁰³ La même année, les forces indigènes vainquent le successeur de Leclerc, Rochambeau¹⁰⁴, ce qui conduit les noirs à réaliser leur rêve d'indépendance.

1.1.4. ABOLITION DÉFINITIVE DE L'ESCLAVAGE ET MUTATIONS SOCIÉTALES

La réintroduction d'un système servile marque profondément la société antillaise du XIX^e siècle. La cause des esclaves, donnant naissance à des révoltes, est soutenue par les mouvements philanthropiques nés au cours du siècle précédent¹⁰⁵. Durant la Monarchie de Juillet, période de progrès concernant

¹⁰⁰ Christian Bouyer, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, op. cit., p. 239.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 237.

¹⁰² *Ibidem*, p. 238.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 239.

¹⁰⁴ *Idem*.

¹⁰⁵ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, dans Jack Corzani, Léon-François Hoffmann, Marie-Lyne Piccione, *Littératures francophones, II Les Amériques Haiti, Antilles-Guyane*, op. cit., p. 95.

l'esclavagisme, apparaît un premier texte, la Loi Mackau, qui concède davantage de droits aux esclaves et d'obligations aux maîtres¹⁰⁶.

Toutefois, c'est seulement en 1848 que l'abolition définitive de l'esclavage se concrétise. Le 4 avril de cette même année, le Gouverneur de la Guadeloupe apporte une nouvelle aux cultivateurs esclaves concernant leur statut d'hommes libres, leur anticipant l'abolition : « Vous avez tous appris la bonne nouvelle qui vient d'arriver de France. Elle est bien vraie. La liberté va venir ! courage mes enfants vous le méritiez ! »¹⁰⁷ L'abolition définitive de l'esclavage est ensuite votée par les membres du Gouvernement provisoire, le 27 avril 1848 : l'esclavage est ainsi aboli au sein de toutes les colonies et possessions françaises¹⁰⁸.

Contrairement aux colonies anglaises, dans lesquelles l'abolition de l'esclavage se formalise dans des courts délais, en France elle n'est pas envisagée dans l'immédiat. D'abord, l'on considère la nécessité d'assimiler les libres aux colons blancs. C'est avec l'avent du souverain Louis-Philippe que quelques pas sont franchis dans cette direction, comme l'institution d'un même état civil pour les deux parties¹⁰⁹, alors que le discours sur l'émancipation générale des esclaves, animé par Bissette et Schoelcher¹¹⁰, prend de l'ampleur.

Aujourd'hui, l'abolition définitive de l'esclavage fait l'unanimité : c'est Victor Schoelcher qui a principalement agi pour cette cause. Or, au début, il n'envisage pas une abolition immédiate comme le voulait Bissette¹¹¹. C'est à la suite de son voyage aux Antilles, au cours de l'année 1840, qu'il comprend la réelle nécessité de promulguer une loi en faveur de la population servile ; il

¹⁰⁶ À titre d'exemple, les esclaves obtiennent le droit au mariage et à une instruction religieuse.

¹⁰⁷ André Castaldo (dir.), *Codes noirs*, Paris, Dalloz, 2007, p. 83.

¹⁰⁸ Voir : décret de l'abolition de l'esclavage du 27 avril 1848, *Ibidem*, p. 86-88.

¹⁰⁹ Christian Bouyer, *Aux temps des îles. Esclaves, planteurs et flibustiers*, *op. cit.*, p. 253.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 254.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 255. Déjà en 1835 Bissette s'était exprimé favorable à une abolition immédiate de l'esclavage dans les colonies, proposant une loi la même année.

considère désormais l'esclavage à la fois une torture pour les esclaves et une déprivation pour la morale des maîtres¹¹².

Ainsi, l'an 1848 marque en profondeur l'histoire de l'archipel caribéen et en général des colonies et possessions françaises. Après une première abolition de l'esclavage, ce dernier est aboli de manière définitive par décret du gouvernement provisoire, au passage de la Monarchie de Juillet à la Deuxième République, le 27 avril 1848 ; à partir de cette date, « le sol de France affranchit l'esclave qui le touche »¹¹³ et tout châtiment corporel et vente de personnes est interdit.

Jusqu'à cette époque, l'esclave, rattaché aux habitations, assurait le bon développement économique des différentes îles, à travers son travail dans les champs. Avec l'abolition de l'esclavage les femmes et les hommes noirs refusent de mettre leur main d'œuvre à disposition de l'enrichissement des colonies, ce qui engendre un nouveau dénouement au sein de la société antillaise.

1.1.4.1. *Quelques conséquences de l'abolition de l'esclavage*

L'abolition de l'esclavage dans les colonies françaises déclenche des changements au sein des territoires ultramarins. Ces mutations ne sont pas seulement d'ordre social – avec l'arrivée, nous le verrons, de nouveaux migrants – mais aussi d'ordre économique. En effet, les anciens esclaves, devenus désormais hommes libres, désertent le travail dans les plantations¹¹⁴ et migrent souvent vers les villes, voire vers les mornes¹¹⁵. La raison de cet éloignement des champs est facilement identifiée : le travail dans les champs leur évoque la

¹¹² *Ibidem*, p. 254.

¹¹³ Article 7 du décret du 27 avril 1848 (Assemblée Nationale).

¹¹⁴ Michel Giraud (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *Hommes & migrations*, n° 1278, 2009, p. 175.

¹¹⁵ Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 44.

période esclavagiste¹¹⁶. En effet, leur fuite ne doit pas être interprétée comme une simple manifestation de paresse mais il s'agit d'une véritable rébellion contre le travail inhumain qu'ils ont affronté¹¹⁷. En outre, quand ils se rendaient sur les plantations, le propriétaire était à ce moment obligé de leur verser un salaire, dont la somme, pour les anciens esclaves, était dérisoire¹¹⁸. La désertion des esclaves des plantations et la conséquente chute de productivité liée au sucre imposent aux blancs d'identifier des solutions afin de permettre le correct développement économique des îles.

Finalement, pour assurer une continuité de cet essor économique, basé sur l'exploitation de la canne à sucre, le gouvernement français décide, dès 1852, d'introduire dans les colonies une nouvelle main d'œuvre. Cette fois-ci l'on fait appel à des travailleurs et travailleuses munis de contrat de travail¹¹⁹ venant principalement d'Asie et d'Afrique.

Cette demande de main d'œuvre est directement adressée de la part des colons, par le biais du ministre de la Marine et des Colonies, au Président de la République ; cette demande semble légitimée par des raisons économiques¹²⁰.

S'ouvre, de cette manière, une période d'intenses vagues migratoires, marquées par l'« engagisme »¹²¹, aux colonies. Elle entraîne d'importants changements sociaux, issus de nouveaux flux migratoires, intéressant l'espace caraïbéen.

¹¹⁶ Jacques Weber, « Des comptoirs français aux îles à sucres (1828-1885) », dans Gerry l'Étang (dir.), *Présences de l'Inde dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 69.

¹¹⁷ Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, op. cit., p. 44.

¹¹⁸ Le salaire d'un nouveau libre pour une journée de travail était fixée à 1,50 francs maximum, contre 2,50 francs pour une main d'œuvre indienne (*ibidem*), qui était, parmi celle étrangère, la moins bien rémunérée.

¹¹⁹ Céline Flory, « "L'immigration réglementée" en Martinique et en Guadeloupe au XIX^e siècle : un éventail de contraintes », Paris, L'Harmattan, 2019, p. 68

¹²⁰ Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, op. cit., p. 54.

¹²¹ D'après Céline Flory le terme est issue de l'expression anglaise *indentured migrant labour*, « travail migrant sous contrat d'engagement » (Céline Flory, *De l'esclavage à la liberté forcée*, Paris, Karthala, 2015, p. 20).

1.1.4.2. Une forme nouvelle d'immigration : l'« engagisme »

De 1848 à nos jours il est possible d'identifier, d'après Giraud, quatre importantes phases de migrations qui ont modifié l'organisation des sociétés antillaises.

La première phase est constituée par l'établissement de contrats d'engagement avec les populations venant d'Afrique noire et d'Asie alors que la deuxième phase débute vers la fin du XIX^e siècle avec un nouveau flux migratoire en provenance de la Chine et des pays du Levant¹²². Ces deux moments de l'histoire des Antilles françaises retiennent en particulier notre attention. Suivent deux autres vagues migratoires importantes, qui s'étalent à partir de la départementalisation des vieilles colonies : dès 1946 les Antillais partent s'installer en France métropolitaine et, en contrepartie, des Français – et plus en général des Européens – décident de rejoindre les territoires d'outre-mer¹²³. La dernière phase, qui se produit toujours, voit en revanche une migration de la population haïtienne, affaiblie par les dures conditions sociales et politiques¹²⁴.

Pour faire face à cette demande de main d'œuvre, très élevée à ce moment de l'histoire coloniale, les pays européens font d'abord appel à des concitoyens, notamment les Portugais¹²⁵. Concernant les possessions françaises, l'idée d'importer de la main d'œuvre des pays européens est fortement contesté par le

¹²² Michel Giraud (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *op. cit.*, p. 175.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Ivi, p. 176.

¹²⁵ Pierre Singaravelou, « La diaspora indienne dans la Caraïbe : essai de bilan », dans Gerry L'Étang (dir.), *Présence de l'Inde dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 84. Ce flux migratoire se développe principalement vers les possessions britanniques de la Guyane : environ 32.000 insulaires portugais, d'origine de Madère, y sont accueillis entre 1835 et 1870 (voir : Nelly de Freitas, « Par-delà l'horizon : émigration encadrée des insulaires de Madère au XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 51, 2015).

conseil privé de la Martinique : « le consensus général veut que la “race blanche” soit incapable de supporter les fatigues du travail de la terre aux Antilles. »¹²⁶

En dehors de l’immigration européenne, qui est théoriquement envisageable mais peu considérée, l’on fait surtout appel aux Africains et aux migrants venant des pays d’Asie placés sous l’influence des puissances impériales anglaise et française¹²⁷ : l’Inde et la Chine, notamment.

Dans le contexte caribéen, il est essentiel de mettre en relation les différents rapports entre les empires, pour mieux en comprendre les enjeux. Les choix politiques des Anglais peuvent ainsi être considérés comme anticipateurs de ce que l’empire français mettra ensuite en œuvre. Avec l’abolition de l’esclavage en août 1838, les colonies anglaises souffrent de la concurrence des plantations où l’esclavage est encore en vigueur, notamment dans les colonies françaises. De cette manière, les planteurs demandent la mise en place d’une nouvelle migration de travailleurs africains libres, ce qui s’insère dans la continuité de la migration des peuples noirs aux Amériques. Cette demande est reçue de manière favorable par le gouvernement anglais qui, en 1840, autorise l’arrivée au sein des colonies des libres venant de Sierra Leone¹²⁸. La même action sera entreprise quelques années plus tard par le gouvernement français.

Au sein de cette migration africaine vers les Antilles-Guyane, il est toutefois possible de distinguer deux flux migratoires différents, comme le souligne Céline Flory : entre 1854 et 1857, le recrutement se fait au sein de la population libre d’Afrique, alors qu’entre 1857 et 1862, les Africains sont recrutés à travers le « rachat préalable », qui consistait dans l’affranchissement de

¹²⁶ Pierre Lacascade, *Esclavage et immigration, la question de la main d’œuvre aux Antilles*, Paris, Michalon, thèse de droit, 1907, p. 70, cité dans Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L’Immigration chinoise à la Martinique*, op. cit., p. 57.

¹²⁷ Walton Look Lai, *The Chinese in the West Indies*, Kingston, The Press University of the West Indies, 1998, p. 2.

¹²⁸ Céline Flory, *De l’esclavage à la liberté forcée*, Paris, Karthala, 2015, p. 32

captifs¹²⁹. À travers ce flux migratoire, environ 6.000 Africains en possession d'un contrat de travail ont été introduits dans chacune des îles¹³⁰.

Cependant, au fil des années, l'engagement de travailleurs africains suscite des réactions contraires de la part de celles et de ceux qui voient dans ce flux migratoire le choix de perpétuer « le souvenir de l'esclavage »¹³¹. L'immigration africaine est alors interdite à la Martinique à partir du 1^{er} juillet 1862¹³². La défense de poursuivre cette forme d'immigration aux colonies est formellement demandée par l'Angleterre, « qui y voit une reprise déguisée de la traite des Noirs. »¹³³

Outre la migration de travailleurs africains – migration de population noire qui a duré pendant plus de deux siècles, avant et après l'abolition de l'esclavage – les colonies françaises ont bénéficié de l'apport de main d'œuvre provenant de l'Extrême-Orient.

Cependant, ces migrations ne représentent pas une donnée nouvelle au sein de la société coloniale des Caraïbes, tous territoires confondus. La différence se situe au niveau de la portée de ces flux migratoires, qui connaissent, à partir de des abolitions de l'esclavage au sein de colonies européennes, un tout nouvel élan.

1.1.4.2. Présences asiatiques aux Antilles françaises

Dans le cadre de ces flux migratoires qui caractérisent la deuxième moitié du XIX^e siècle, les territoires sont intéressés par une vague migratoire de

¹²⁹ Céline Flory, « Les migrations de travail à destination de la Guyane et des Antilles françaises », *Esclaves et subjectivités*, Myriam Cottias, Hebe Mattos (éd.), OpenEdition Press, 2016.

¹³⁰ Hervé Domenach, Michel Picouet, *La Dimension migratoire des Antilles*, op. cit., p. 43.

¹³¹ Émile Revert, *La Martinique*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1949, cité dans Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, op. cit., p. 58.

¹³² Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, op. cit., p. 58.

¹³³ *Ibidem*, p. 59.

travailleurs en provenance de l'Asie. Ces déplacements donnent naissance à une nouvelle vague de migration, qui sera bientôt assimilée à la Traite, nommée *coolie trade*¹³⁴. Au sein des études précédentes il a été constaté que l'arrivée de populations asiatiques en Amérique date du début du siècle, comme le rappelle Look Lai :

The Chinese arrival in the British West Indies actually dated back as far as 1806, during the period when slavery still existed. There was an experimental colony of sugar workers and small farmers who were imported into Trinidad in that year from Macao, Penang (Prince of Wales Island) in Malaya, and Calcutta in India. This solitary colony of just 200 men was in fact the first recorded Chinese settlement in the Americas in the nineteenth century.¹³⁵

La présence asiatique aux Caraïbes est donc attestée bien avant l'abolition de l'esclavage par les Anglais, en 1838. De la même manière agissent les Français quelques années plus tard ; en effet, l'importation de main-d'œuvre chinoise est attestée déjà en 1821, avec la présence de migrants en Guyane¹³⁶. Ces nouveaux travailleurs viennent notamment de Macao, en Chine, et de Calcutta, en Inde. Ces informations sont essentielles – nous le verrons – dans la compréhension des dynamiques migratoires aux Antilles : déjà dans la première décennie du siècle, les Européens ont pu se rapporter aux populations venant d'Asie, ce qui aurait pu influencer les mouvements après l'abolition de l'esclavage.

¹³⁴ Effectivement, des comparaisons entre la traite négrière et l'engagisme ont mis en évidence des éléments communs, qui permettent de rapprocher le second de la première. L'on a pu évoquer les conditions de transbordement : même entassement sur les bateaux, même absence de soins et abus divers, notamment la soumission des engagés à des journées de travail exténuantes (voir : Michel Giraud (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *op. cit.*, p. 182-183).

¹³⁵ Walton Look Lai, *The Chinese in the West Indies*, *op. cit.*, p. 9.

¹³⁶ Isabelle Dubost, « Chinois de Guyane et de Martinique : des mobilités sans cesse retravaillées », dans Dimitri Béchacq, Fritz Calixte, Marie Meudec (dir.), *Les migrations et la Caraïbe : (dés)ancrages, mouvements et contraintes*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 187-188.

En dehors de ces communautés restreintes, cette migration ne constitue pas un apport généreux de main d'œuvre ; c'est seulement à partir de 1838 que les Anglais accélèrent ces recrutements, qui s'avèrent essentiels à la suite de l'abolition de l'esclavage.

Dix ans plus tard, les Français décident de bénéficier de ces flux migratoires, faisant appel à des travailleurs libres venant d'Asie, appelés « coolies », et notamment d'Inde¹³⁷, mettant au centre des sorts des colonies le comptoir de Pondichéry, capitale de l'Inde française.

Les premiers travailleurs venant d'Inde, à l'instar des migrants Chinois, sont introduits pour la première fois en Guyane britannique en 1838¹³⁸, quelques années après l'abolition de l'esclavage au sein de l'empire.

D'importants flux migratoires ont pu se développer grâce à des circonstances très favorables¹³⁹ : « Les immigrants étaient recrutés le plus souvent parmi les déshérités d'origine rurale, victimes de calamités naturelles, de famines, de structures familiales et sociales oppressives, et parfois de mouvements politico-militaires, comme la Grande Mutinerie de 1857. »¹⁴⁰ De la même manière, les Européens ont pu profiter d'un contexte favorable concernant le recrutement de travailleurs venant de Chine : les contextes politique et économique marqués par les guerres de l'opium et la révolte des Taiping ont sans doute favorisé ces départs des provinces du Sud¹⁴¹.

L'empire français avait déjà pu constater les bénéfices d'une main d'œuvre indienne puisque, bien avant l'abolition de l'esclavage, des rapports

¹³⁷ Jacques Weber, « Voyage dans le temps : Pondichéry au XIX^e siècle », dans Gerry l'Etang (dir.) *Présence de l'Inde dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 55.

¹³⁸ Pierre Singaravelou, « La diaspora indienne dans la Caraïbe : essai de bilan », *op. cit.*, p. 84.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Emmanuel Ma Mung, *La Diaspora chinoise, géographie d'une migration*, Paris, Orphys, 2000, p. 16, cité dans Isabelle Dubost, « Au-delà de l'ethnicité : les "Chinois" à la Martinique », *Terres d'Amérique*, 2007, p. 241.

commerciaux s'étaient déjà instaurés entre l'île Bourbon et l'Inde au XVIII^e siècle¹⁴². C'est probablement en 1828, comme le précise Marimoutou Oberlé, que les premiers engagés indiens arrivent à La Réunion : leur statut est celui d'hommes libres¹⁴³. Après l'abolition, ce flux migratoire, qui avait été interrompu par un arrêté signé à Pondichéry en 1831¹⁴⁴, reprend et il est aussi autorisé vers les Antilles-Guyane.

L'introduction dans les colonies françaises de travailleurs asiatiques munis d'un contrat d'engagement se produit à partir de mai 1853 pour la Martinique et de décembre 1854 pour la Guadeloupe¹⁴⁵. Ces migrants, les « engagés », s'insèrent dans un système de travail mis sous tutelle de l'état et le contrat définit la durée de l'engagement aux colonies : « Les temps d'engagement sont de cinq ans pour les Indiens, six ans pour les Africains, huit ans pour les Chinois et dix ans pour les Africains recrutés par voie de "rachat" »¹⁴⁶. L'engagé est ensuite tenu à travailler et rendre service pour l'acheteur de son contrat d'engagement : Flory précise que l'engagé n'est pas mis au courant de l'identité de l'acheteur ni de la tâche qu'il devra accomplir une fois rejoint le territoire¹⁴⁷.

Les engagements qui sont établis permettent de préciser une caractéristique de ces formes de migrations : la présence de l'état dans la disposition de ces contrats permet d'assurer « la continuité [...] d'une politique coloniale

¹⁴² Jean-François Dupon, « Les immigrants indiens de la Réunion. Évolution et assimilation d'une population », *Cahiers d'outre-mer*, n° 77, 1967, p. 49.

¹⁴³ Michèle Marimoutou-Oberlé, « Les Indiens à La Réunion, une présence ancienne », *Hommes et migrations*, n° 1275, 2008, p. 133.

¹⁴⁴ Jacques Weber, « Des comptoirs français aux îles à sucres (1828-1885) », *op. cit.*, p. 67. L'auteur précise que cet arrêté est signé puisque les colons ne respectaient pas leurs obligations envers les travailleurs indiens. Les Indiens étaient aussi victimes d'abus et de sévices.

¹⁴⁵ Céline Flory, « "L'immigration réglementée" en Martinique et en Guadeloupe au XIX^e siècle : un éventail de contraintes », dans Dimitri Béchacq, Fritz Calixte, Marie Meudec (dir.), *Les migrations et la Caraïbe : (dés)ancrages, mouvements et contraintes*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 68.

¹⁴⁶ Ivi, p. 71.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

multiséculaire. »¹⁴⁸ la gestion des flux migratoires est entièrement placée sous le pouvoir centrale et des collectivités locales, allant jusqu'à établir une législation concernant l'immigration¹⁴⁹. Un premier décret présidentiel, édicté par le Ministère de la Marine et des Colonies, datant du 13 février 1852, règlemente le travail des anciens esclaves et des nouveaux migrants¹⁵⁰. C'est dans ce premier décret que l'engagement de l'état français se manifeste : le Trésor public, d'après l'article premier, assurera une partie des frais d'engagement. Plus tard, l'état négocie avec la couronne britannique une convention internationale portant sur la migration des Indiens aux Antilles : le 1^{er} juillet 1861 l'Inde ouvre ses portes aux recrutements d'engagées dans les provinces britanniques de la part des Français¹⁵¹, qui deviennent un monopole d'état¹⁵². C'est à partir de cette année que la migration indienne s'intensifie, au départ des comptoirs de Pondichéry et Karikal, grâce à la présence sur place d'agents d'immigration.

Concernant la migration indienne et chinoise il est en effet un problème majeur qui semble se résoudre avec la mise en place de cette même convention de 1861 : l'Inde, à différence de la Chine, est administrée par l'Angleterre, comme le rappelle Cardin. Si à partir de 1861 l'immigration indienne s'intensifie, c'est qu'au début de la période de l'« engagisme » elle résulte insuffisante. C'est probablement dans ce cadre qui s'insère la demande d'une immigration en

¹⁴⁸ Michel Giraud (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *op. cit.*, p. 176.

¹⁴⁹ Ivi, p. 177.

¹⁵⁰ *Décret sur l'immigration des travailleurs dans les colonies, les obligations respectives des travailleurs et des propriétaires, la police rurale et du vagabondage*. Un deuxième décret, du 27 mars 1852, « porte sur les conditions de recrutement et de transport aux colonies des futurs "immigrants" » (voir : Céline Flory « "L'immigration réglementée" en Martinique et en Guadeloupe au XIX^e siècle : un éventail de contraintes », *op. cit.*, p. 70-71).

¹⁵¹ Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine »*. *L'Immigration chinoise à la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 77.

¹⁵² Michel Giraud (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *op. cit.*, p. 178.

provenance « de cette immense et inépuisable ruche d'hommes qu'on appelle la Chine. »¹⁵³

Si, dans un premier temps, ces recrutements se produisent à partir de l'Inde, de la Chine et d'Afrique noire, seuls les travailleurs Indiens sont recrutés dans les périodes qui suivent¹⁵⁴. Les Indiens représentent en effet le pourcentage le plus élevé de populations qui ont migré vers les îles à sucre : l'on considère que plus d'un million de migrants indiens ont débarqué à la Caraïbe entre 1838 et 1917¹⁵⁵.

Les raisons de ce choix, et donc d'une présence massive d'Indiens par rapport au Chinois et aux Africains, est à la fois d'ordre politique – nous avons observé que dans le cadre de la migration, les flux en provenance de l'Afrique noire étaient peu tolérés par la couronne britannique – mais aussi social.

En 1866, une convention (*Kung Convention*) est signée entre le gouvernement chinois et les diplomates anglais et français pour que l'immigration chinoise aux Amériques soit mieux réglementée. Elle prévoyait qu'au bout de cinq ans les gouvernements se chargeraient directement du rapatriement des travailleurs chinois. Ces nouvelles conditions d'engagement ont ensuite limité le recrutement de travailleurs chinois : d'après Loo Kai, les deux derniers contingents d'immigrants chinois datent respectivement 1874 et 1882¹⁵⁶. Depuis, la plupart des Chinois sont donc restés dans les îles à sucre. Certains d'entre eux ont opté pour une vie en dehors des plantations, alors qu'à partir des deux premières décennies du XIX^e siècle ils se réorganisent d'un point de vue économique et social, en assurant désormais le développement des commerces et de la restauration sur le territoire¹⁵⁷. En outre, il est possible de considérer que les

¹⁵³ Archives d'Outre-Mer (AOM), Fonds Martinique, cité dans Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, *op. cit.*, p. 58.

¹⁵⁴ Céline Flory « "L'immigration réglementée" en Martinique et en Guadeloupe au XIX^e siècle : un éventail de contraintes », *op. cit.*, p. 69.

¹⁵⁵ Pierre Singaravelou, « La diaspora indienne dans la Caraïbe : essai de bilan », *op. cit.*, p. 83.

¹⁵⁶ Walton Look Lai, *The Chinese in the West Indies*, *op. cit.*, p. 202-203.

¹⁵⁷ Isabelle Dubost, « Au-delà de l'ethnicité : les "Chinois" à la Martinique », *op. cit.*, p. 239.

Européens aient favorisé une main d'œuvre moins onéreuse puisque le migrant Chinois s'avère être beaucoup plus coûteux pour le Trésor public : à titre d'exemple, les immigrants en provenance de la province de Canton étaient 30% plus chers¹⁵⁸.

De l'autre côté l'on juge leur attitude et leur comportement, ce qui aurait pu limiter leur arrivée aux îles dans un second temps. Les travailleurs chinois étaient en effet réputés pour être des « bagarreurs » et rarement ils se soumettaient aux colons, ce qui rendait leur présence dans les champs un désavantage¹⁵⁹ : en 1860, environ 250 Chinois sont cédés à Saint-Croix et à Cuba puisqu'ils ne trouvaient aucun engagé¹⁶⁰.

De ce caractère témoigne aussi un conseiller général de la Guadeloupe en 1854, dont le jugement est rapporté par Weber :

*L'Africain, pour sa part « a tendance à retourner à l'état sauvage ». Le Chinois est « turbulent, violent, voleur, querelleur et même au besoin quelquefois assassin ». C'est donc l'Indien qui recueille « les suffrages unanimes ». « Le coolie est l'immigrant par excellence [...] En outre, et jusqu'ici, le salaire du coolie est le moins élevé ».*¹⁶¹

Nous pouvons identifier ici certaines des raisons qui ont fait de l'Inde la « source d'approvisionnement unique »¹⁶².

En effet, si l'immigration d'engagés africains, dans les conditions que nous avons brièvement décrites, est arrêtée en 1861, l'immigration chinoise ne perdure

¹⁵⁸ Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 76.

¹⁵⁹ Isabelle Dubost, « Au-delà de l'ethnicité : les "Chinois" à la Martinique », *op. cit.*, p. 241.

¹⁶⁰ Bernard David, « Les origines de la population martiniquaise au fil des ans (1635-1902) », *Mémoires de la Société d'Histoire de la Martinique*, n° 3, 1973, p. 136-137, cité dans ¹⁶⁰ Isabelle Dubost, « Au-delà de l'ethnicité : les "Chinois" à la Martinique », *op. cit.*, p. 241.

¹⁶¹ Jacques Weber, « Des comptoirs français aux îles à sucres (1828-1885) », *op. cit.*, p. 70.

¹⁶² Céline Flory, « "L'immigration réglementée" en Martinique et en Guadeloupe au XIX^e siècle : un éventail de contraintes », *op. cit.*, p. 69.

que jusqu'en 1884, c'est-à-dire trente ans après que le premier convoi a levé l'ancre des côtes chinoises¹⁶³. En 1884, le conseil général de la Martinique s'exprime en effet de manière défavorable vis-à-vis de l'immigration des engagés étrangers¹⁶⁴. Cette décision est prise puisque les conditions n'étaient désormais plus un avantage pour les colonies et en 1860 le gouverneur confirme l'échec de cette opération : l'on considère que les migrants chinois étaient mal choisis à cause d'une mauvaise organisation au moment du recrutement¹⁶⁵ et les charges de leur immigration était – comme nous l'avons déjà observé – trop onéreuses pour les colonies.

Cependant, la migration indienne perdure pendant plus de vingt ans après la fin de l'immigration chinoise réglementée¹⁶⁶ : non seulement l'Indien est « faible » mais il est « susceptible de remplacer au mieux l'ancien esclave. »¹⁶⁷

Cependant, au début du XX^e siècle, les territoires de la Caraïbe connaissent une autre dynamique migratoire en provenance de la Chine, qui ne s'insère point dans le cadre de l'engagisme : il s'agit d'Hakkas originaires de Canton qui ont décidé de s'installer à la Martinique pour faire fortune¹⁶⁸. Plus tard, après la départementalisation, une troisième vague d'immigration chinoise intéresse l'espace antillais. Ces déplacements se produisent entre 1950 et 1990 : certains Chinois quittent leur pays natal pour fuir le régime communiste chinois¹⁶⁹. Il en résulte un flux continu de la population chinoise, comme le souligne Isabelle Dubost :

¹⁶³ Jean Luc Cardin, *Martinique « Chine-Chine ». L'Immigration chinoise à la Martinique, op. cit.*, p. 137-138.

¹⁶⁴ Ivi, p. 138.

¹⁶⁵ *Ibidem.*

¹⁶⁶ *Ibidem.*

¹⁶⁷ Ivi, p. 119. En outre, les documents mettent en évidence l'écart entre le prix des deux immigrations : un contingent d'Indiens était décidément moins cher.

¹⁶⁸ Isabelle Dubost, « Chinois de Guyane et de Martinique : des mobilités sans cesse retravaillées », *op. cit.*, p. 188.

¹⁶⁹ Ivi, p. 189.

Ainsi, tout au long du XX^e siècle, ce sont des Hakkas du Guandong, des petits paysans en quête d'une vie meilleure, des Qingtians commerçants du Zhejiang, des Cantonais et des Hakkas de Hong Kong, pour la plupart restaurateurs, qui tous ensemble inventent des territoires de circulation et de vie [...] Un flux continu alimente cette implantation chinoise par la venue de membres de la famille sollicités pour travailler dans les boutiques ou par le biais de regroupement familial.¹⁷⁰

Cet incessant afflux d'Indiens et de Chinois est côtoyé, vers la fin du siècle, par d'autres flux migratoires, du Levant. En effet, au sein de la société antillaise, la population du Proche-Orient est bien représentée et sa présence est justifiée, encore une fois, par les vagues migratoires qui ont intéressé l'archipel caribéen.

1.1.4.3. La migration levantine : sixième pièce de la mosaïque créole

À l'approche du XX^e siècle l'on assiste à un flux migratoire en provenance du Levant, qui intéresse la totalité de l'espace caribéen. Ces déplacements vers l'Amérique réunissent des populations différentes, à savoir les Syriens, les Libanais et les Palestiniens.

Ces dynamiques migratoires voient le jour à une période d'intenses troubles pour les communautés levantines, où les conditions économiques et le niveau de vie s'affaiblissent¹⁷¹. En effet, le mouvement prend de l'ampleur lorsque le sultan Abdul Hamid II s'empare du pouvoir ; si la première vague voit l'arrivée d'intellectuels, à partir de 1876 ce sont les jeunes qui quittent leur pays afin de trouver un emploi¹⁷². Comme le relève Nicholls, ces premiers migrants se sont réunis dans les territoires caribéens « par hasard » : effectivement, croyant

¹⁷⁰ *Ibidem*.

¹⁷¹ Gérard Lafleur, *Les Libanais et les Syriens de Guadeloupe*, Paris, Karthala, 1999, p. 25.

¹⁷² Ivi, p. 24-25.

atteindre les États-Unis ou l'Amérique du Sud, ils ont décidé de faire escale dans le premier port situé en Amérique centrale¹⁷³. La France, en outre, a joué un rôle important dans la migration des Levantins vers la Caraïbe. En effet, la ville de Marseille disposait d'un port qui assurait les échanges avec les territoires en dehors de la mer Méditerranée, privilégié par la population venant de la Grande Syrie¹⁷⁴.

Cette migration se poursuit dans les deux premières décennies du XX^e siècle, période qui connaît une intégration des populations levantines au sein de la société créole. Cette intégration est mise en évidence par Lafleur qui, à travers le recensement des familles installées à la Guadeloupe, observe que certaines familles possèdent désormais des biens : les Levantins, colporteurs et vendeurs de tissus et souliers au début, sont aux alentours des années vingt « propriétaires de leurs fonds de commerce »¹⁷⁵. Toutefois, leur contrôle du commerce local devient aussi source d'une xénophobie et hostilité de la part du reste de la population¹⁷⁶. De cette adversité témoigne aussi Paul Butel : « Il y a avait des campagnes de presse hostiles à ces commerçants, et, dans la population créole, une opinion xénophobe à leur égard. »¹⁷⁷

L'intégration de la population levantine au sein de l'espace caribéen permet de mettre en évidence la dimension multiculturelle des Antilles françaises, et plus en générale de l'Amérique centrale.

¹⁷³ David Nicholls, « Lebanese of the Antilles: Haiti, Dominican Republic, Jamaica and Trinidad », in Albert Hourani, Nadim Shehadi, *The Lebanese in the world. A century of emigration*, London, The Centre for Lebanese Studies, 1992, p. 340.

¹⁷⁴ Jacob Norris, « The Making of the Arab Caribbean, c. 1870-1930 », *Oxford Research Encyclopedia of the Arab Religion* [en ligne]. URL : <https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-1016>

¹⁷⁵ Gérard Lafleur, *Les Libanais et les Syriens de Guadeloupe*, op. cit., p. 29.

¹⁷⁶ Jacob Norris, « The Making of the Arab Caribbean, c. 1870-1930 », art. cit.

¹⁷⁷ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, op. cit., p. 470.

En effet, nous avons observé que la société antillaise s'est constituée, au fil de décennie, de populations en provenance de territoires divers. Il en découle une société divisée en deux, comme le remarque Raphaël Confiat : d'une part, les Blancs créoles et de l'autre, toutes les populations que l'histoire a réunies dans cette partie du monde, à savoir la population africaine, les mulâtres, les Indiens, les Chinois et, en dernier, les Syriens.

1.1.5. DES DÉBUTS DU XX^E SIÈCLE À LA DÉPARTEMENTALISATION

Ces flux migratoires qui s'étalent au cours des premières décennies du siècle s'insèrent dans un contexte économique et politique très difficile pour les Antilles, qui en modifie sensiblement la donne. En effet, si depuis des siècles la Caraïbe a représenté une terre d'accueil, au tournant du XX^e siècle devient une terre de départ, avec l'immigration d'hommes et de femmes vers d'autres territoires du monde, notamment la Grande Bretagne, les États-Unis et les Pays-Bas¹⁷⁸, et, ensuite vers d'autres régions caribéennes¹⁷⁹.

À partir des années 1880, les territoires sous l'influence française connaissent une véritable crise de la production sucrière, que nous savons être la principale source du développement économique des îles. Cette crise se prolonge même aux débuts du nouveau siècle, lorsque les plantations de la Guadeloupe sont touchées, en 1900, par une féroce sécheresse¹⁸⁰.

¹⁷⁸ Monique Milia-Marie-Luce, « La grande migration des Antillais en France ou les années BUMIDOM », dans Maurice Burac, *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2007, p. 97.

¹⁷⁹ Cédric Audebert, « L'immigration caribéennes aux Antilles françaises : des modes d'insertion différenciées », dans Maurice Burac, *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2007, p. 169.

¹⁸⁰ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, op. cit., p. 424.

Parmi les raisons du déclin progressif de la production sucrière l'on identifie le développement, sur le sol européen, de monocultures d'exportation¹⁸¹, et notamment la production de betteraves. La demande de sucre de canne en provenance de la métropole est à ce moment très faible, puisque 60% de la consommation française est assurée par la culture concurrente¹⁸².

L'une des conséquences de la crise de la production sucrière est la circulation de main d'œuvre au sein de la région caraïbe¹⁸³. En effet, l'on constate le développement d'émigration à partir des Antilles françaises vers les territoires étrangers, où des meilleures rémunérations attiraient l'attention des Antillais¹⁸⁴ : c'est le cas, par exemple, de l'émigration vers Panama, qui voit l'implication d'un large nombre de travailleurs dans le percement du canal.

En outre, en ce début du siècle, un évènement majeur frappe la Martinique : l'éruption de la montagne Pelée en mai 1902, ravageant la ville de Saint-Pierre, principal centre de la colonie. L'épisode non seulement a marqué la vie coloniale de l'époque mais a aussi façonné l'imaginaire des écrivains antillais¹⁸⁵. C'est à cette époque que remonte l'installation de Martiniquais à Cayenne, en Guyane, où ils ont fondé le village de Montjoly¹⁸⁶. Cette migration vers la Guyane se produit jusqu'en 1930, pour des raisons économiques, lorsque des mines d'or sont découvertes sur le territoire¹⁸⁷.

Les migrations intra-caribéennes voient ainsi un déplacement d'hommes et de femmes d'île en île, à la recherche de la fortune ou de meilleures conditions de vie. Exemple de ce processus est probablement la figure de la

¹⁸¹ Hervé Domenach, Michel Picouet, *La Dimension migratoire des Antilles*, op. cit, p. 25.

¹⁸² Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, op. cit., p. 423.

¹⁸³ Hervé Domenach, Michel Picouet, *La Dimension migratoire des Antilles*, op. cit, p. 24.

¹⁸⁴ Ivi, p. 47.

¹⁸⁵ Nous rappelons ici, à titre d'exemple, le roman de Raphaël Confiant, *Nuée ardente*, qui revient sur la catastrophe de Saint-Pierre.

¹⁸⁶ Hervé Domenach, Michel Picouet, *La Dimension migratoire des Antilles*, op. cit, p. 47.

¹⁸⁷ Ivi, p. 27.

« pacotilleuse », comme bien le rappelle Monique Bégot¹⁸⁸ : leur passage d'un territoire à l'autre, en vendant des produits, favorise les échanges entre les populations caribéennes.

Ces conditions donnent ainsi « libre cours » aux dynamiques sociales antillaises, qui s'étalent jusqu'à la départementalisation des vieilles colonies :

La nouvelle donne économique à partir des années 1880, provoquée par la crise sucrière, allait permettre aux sociétés antillaises de donner libre cours à leur potentiel de croissance naturelle qui fut la source de mutations démographiques considérables. Cette phase de transition migratoire prit fin après la seconde guerre mondiale, avec la départementalisation et les nouveaux besoins en main d'œuvre de l'économie française.

Dans le contexte des migrations intracaribéennes, la départementalisation favorise en effet la migration vers les Antilles françaises, devenues désormais beaucoup plus attractives grâce à l'application de la législation française et à leur développement¹⁸⁹.

Avec la départementalisation s'ouvre un nouveau volet de l'histoire des Antilles françaises, exauçant le vœu de la population coloniale : l'égalisation avec la France métropolitaine.

À la fin de la seconde guerre mondiale, conflit qui a connu la participation directe des colonies françaises, un évènement majeur dans l'histoire de la colonisation française se produit : en 1946, les « vieilles colonies françaises », la Réunion et les Antilles-Guyane, sont érigées en départements français.

¹⁸⁸ Monique Bégot, « Les migrations intra-caribéennes », *Atlas Caraïbe* [en ligne], Université de Caen Normandie, 2020. URL : <https://atlas-caraïbe-pp.certic.unicaen.fr/fr/page-275.html>

¹⁸⁹ Cédric Audebert, « L'immigration caribéennes aux Antilles françaises : des modes d'insertion différenciées », *op. cit.*, p. 170.

Toutefois, la période qui précède l'assimilation, terme emprunté à Aimé Césaire, s'est révélée extrêmement douloureuse pour les Antilles¹⁹⁰. En effet, avec la nomination de l'amiral Robert en tant que commissaire des territoires français à partir de septembre 1939, l'incertitude s'installe au sein des colonies¹⁹¹ : six mois plus tard, alors qu'il bénéficie des pleins pouvoirs, il se rallie au régime de Vichy¹⁹².

Les territoires des Antilles sont de cette manière plongés dans une situation de profonde détresse, au moment où la pénurie de vivres s'intensifie¹⁹³. Effectivement, dès le mois d'août 1940, les colonies subissent les dégâts du blocus imposé par les Anglo-Saxons, empêchant l'arrivée sur les îles des denrées alimentaires. L'objectif était celui de voir effondrer le régime de Vichy aux Antilles. Ainsi, ces territoires désormais isolés de la métropole, peuvent compter seulement sur l'aide en provenance des États-Unis, voulant protéger leurs intérêts au sein des territoires entourés par la mer des Caraïbes¹⁹⁴. Or, c'est justement l'application de certaines décisions politiques que le pessimisme vis-à-vis de l'amiral se propage dans les colonies : « Les rationnements, la hausse des prix et le développement du marché noir, provoquent alors une impopularité grandissante de Robert parmi l'opinion publique »¹⁹⁵.

C'est seulement à partir de 1943 qu'une véritable agitation politique se produit, faisant suite à la libération du territoire de la Guyane, qui s'était

¹⁹⁰ Laurent Jalabert, « Les Antilles de l'amiral Robert », dans Jacques Cantier (éd.), *L'Empire colonial sous Vichy*, Paris, Odile Jacob, « Hors collection », 2004, p. 51. Nous comprenons que le sentiment d'incertitude qui régnait à l'époque aux Antilles n'était pas sans fondement : « Robert est d'abord un militaire aux ordres, fidèle parmi les fidèles des états-majors français des années 1930, baignant dans le souvenir de la guerre de 1914. Il respecte le maréchal Pétain, et son supérieur direct Darlan », c'est ainsi que l'auteur brosse le portrait de l'amiral (*ibidem*).

¹⁹¹ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, *op. cit.*, p. 463.

¹⁹² Laurent Jalabert, « Les Antilles de l'amiral Robert », *op. cit.*, p. 52.

¹⁹³ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, *op. cit.*, p. 462.

¹⁹⁴ *Ivi*, p. 463.

¹⁹⁵ Laurent Jalabert, « Les Antilles de l'amiral Robert », *op. cit.*, p. 56.

désormais ralliée à la France Libre¹⁹⁶. Ainsi prend place un mouvement de libération à la Martinique et à la Guadeloupe : une mutinerie a lieu le 29 juin 1943 à Fort de France, qui renverse le pouvoir de l'amiral Robert, alors que le 15 juillet c'est la Guadeloupe qui conquiert sa liberté du vichysme¹⁹⁷. Les territoires des Antilles se rallient ainsi au général de Gaulle.

Les évènements qui se sont produits aux Antilles durant la seconde guerre mondiale, que nous avons tâché de reparcourir – quoique hâtivement – pour fournir un contexte historique utile à la suite de la recherche, ont ravagé l'économie des colonies. À la sortie de la guerre, il s'avère difficile pour le territoire métropolitain de fournir aux colonies les biens dont elles nécessitent¹⁹⁸. Les îles, dont l'économie se basait depuis trois siècles sur la production de sucre issu de la canne, ne peuvent plus compter sur cet apport en 1945 : en effet, pendant la guerre, les plantations de canne à sucre n'avaient pas été organisées¹⁹⁹ et le début des campagnes sucrières de 1946 sont marquées, encore une fois, par des grèves²⁰⁰.

1946, nous l'avons déjà signalé, c'est aussi l'année de l'assimilation des colonies à la métropole²⁰¹. C'est donc dans un contexte économique et sociale malaisé que cet évènement se produit.

Comme nous le rappelle Yvan Combeau, une première proposition pour le changement de statut des vieilles colonies date du 17 janvier 1946. Aimé Césaire, principal rapporteur de la loi, porte à l'Assemblée les vœux de la population coloniale : « ces colonies considèrent que leur intégration dans la patrie française

¹⁹⁶ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, *op. cit.*, p. 466.

¹⁹⁷ Laurent Jalabert, « Les Antilles de l'amiral Robert », *op. cit.*, p. 59.

¹⁹⁸ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, *op. cit.*, p. 467.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 469.

²⁰¹ Une proposition de loi visant à ériger les colonies de la Martinique et de la Guadeloupe en départements français avaient été proposée en 1915, par les députés Lagrosillière (Martinique) et Boisneuf (Guadeloupe).

doit résoudre les nombreux problèmes auxquelles elles ont à faire face »²⁰². Il faudra attendre le 19 mars 1946 pour que l'Assemblée constituante vote à l'unanimité le texte de loi : « la Martinique et la Guadeloupe, comme la Guyane et la Réunion, étaient érigées en départements français. Les Antillais n'étaient plus de colonisés mais des Français à part entière »²⁰³.

Il est évident que cette modification institutionnelle engendre des changements économiques, avec la crise du système de la plantation, et sociaux, avec la naissance de nouveaux flux migratoires²⁰⁴ : « des Antillais partent en masse, surtout dans les années 1960-1970, s'installer en France métropolitaine [...] des Français et des Européens s'installent en masse aux Antilles tandis que des Caribéens continuent d'arriver dans ce qu'ils considèrent comme l'"Eldorado" français »²⁰⁵.

Concernant cette migration, c'est à cette époque que remonte la naissance du Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer (BUMIDOM). Dans le contexte de l'après-guerre, cette migration devient une solution pour réduire le taux de chômage aux Antilles. Cette migration est donc tout à fait similaire à celles qui l'ont précédée : l'objectif est celui de faire déplacer de la main d'œuvre. Or, l'intérêt est ici double : « Si l'organisation de migrations de main-d'œuvre a pour but d'enrayer le chômage aux Antilles, elle suit aussi une toute autre logique qui est celle d'amener de la main d'œuvre en France dans les secteurs où elle fait défaut ».²⁰⁶

²⁰² Yvan Combeau, « Les mots de la départementalisation. Mars 1946 », *Travaux et documents*, n° 47, p. 84.

²⁰³ Paul Butel, *Histoire des Antilles françaises*, *op. cit.*, p. 470.

²⁰⁴ Michel Giraud (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *op. cit.*, p. 175.

²⁰⁵ *Ibidem*.

²⁰⁶ Monique Milia-Marie-Luce, « La grande migration des Antillais en France ou les années BUMIDOM », *op. cit.*, p. 96.

De cette manière, l'assimilation à la France métropolitaine a favorisé d'ultérieurs échanges issus des phénomènes migratoires qui depuis trois siècles caractérisaient les dynamiques de la Caraïbe et qui, encore de nos jours, continuent à dynamiser ces territoires²⁰⁷.

Ce sont effectivement ces phénomènes migratoires, survenus à des époques différentes et dans des contextes socio-économiques particuliers, qui ont façonné l'histoire des Antilles françaises et, en particulier, la naissance d'un peuple et d'une identité antillaise. Ainsi, le peuple antillais, au fil des décennies (et des siècles), s'est constitué à partir d'identités multiples, que les aléas de l'histoire ont réunies en une seule partie du monde. De cette particularité, la littérature qui s'est développée dans l'espace caribéen d'expression française, a su ressembler tous les traits et restituer une production, à travers des mouvements divers, qui met à l'honneur la diversité de cet espace.

²⁰⁷ Cédric Audebert, « L'immigration caribéennes aux Antilles françaises : des modes d'insertion différenciées », *op. cit.*, p. 169.

1.2. REGARDS SUR LA LITTÉRATURE ANTILLAISE D'EXPRESSION FRANÇAISE

« C'est bien cela la charte de la littérature antillaise : prendre en charge le passé, éclairer le présent, débusquer l'avenir »²⁰⁸

Le choix de définir un parcours historique dans la première partie de ce chapitre, quoique de manière synthétique et schématique, n'est pas anodin. En effet, pour s'intéresser à la production littéraire dans l'espace caribéen il est essentiel de sillonner les événements historiques qui se sont succédé au sein de ces territoires. C'est précisément ce que nous rappelle Joubert Satyre : « On ne saurait saisir les enjeux des littératures de la Caraïbe francophone sans tenir compte des faits historiques fondateurs qui ont marqué l'imaginaire social, culturel et politique de cette région, à savoir la découverte de 1492 par Christophe Colomb, l'esclavage et la colonisation. »²⁰⁹

Comme nous l'avons observé, l'histoire des vieilles colonies s'est produite dans un rapport d'inégalité entre le pouvoir des blancs et la soumission des autres populations, par le biais de flux migratoires en provenance de territoires divers ; la vocation de cette littérature paraît ainsi relever de l'ordre de la dénonciation²¹⁰.

Toutefois, cette littérature est étroitement liée à l'ensemble des territoires sous l'influence française et notamment l'Afrique subsaharienne, avec laquelle la colonisation a tissé des liens conséquents. C'est le cas du mouvement de la Négritude qui, comme nous le verrons, a posé les bases de la Créolité.

²⁰⁸ Aimé Césaire, « Société et littérature dans les Antilles », *Études littéraires*, vol. 6, n° 1, 1973, p. 20.

²⁰⁹ Joubert Satyre, « La Caraïbe », dans Christiane Ndiaye, *Introduction aux littératures francophones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 141.

²¹⁰ *Ibidem*.

Les études génétiques au sujet de la littérature d'expression française aux Antilles ont mis en évidence des phases successives de cette production littéraire, en corrélation avec toutes les évolutions historiques.

Le déroulement de ces faits a d'ailleurs engendré deux évolutions littéraires au sein de l'espace antillais. En effet, quoique les trois principaux territoires que nous considérons dans cette étude, la Martinique, la Guadeloupe et Haïti, aient développé une littérature dont la présence de thèmes similaires est indéniable, la République d'Haïti a été caractérisée par une prise de conscience précoce – par rapport aux deux îles sœurs – « qui a marqué une rupture radicale et violente avec le passé colonial »²¹¹.

La première période est, de toute évidence, marquée par le colonialisme : il s'agit d'une époque où la production littéraire est principalement de nature exogène²¹².

1.2.1. PRODUCTION EXOGÈNE ET LITTÉRATURE 'DOUDOUISTE'

« Je suis né dans une île amoureuse du vent
Où l'air a des senteurs de sucre et de vanille
Et que berce au soleil du Tropicque mouvant
Le flot tiède et bleu de la mer des Antilles. »²¹³

De cette production il est possible d'identifier des ouvrages issus de la plume des missionnaires et des administrateurs coloniaux, comme les récits de voyage ou les chroniques, dans lesquels nous avons puisé certaines données du passé colonial.

²¹¹ Ivi, p. 157.

²¹² Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française, op. cit.*, p. 7.

²¹³ *L'île lointaine*, poème de Daniel Thaly, cité dans Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 106.

Comme le remarque Jack Corzani, la présence de ces textes ne peut pas être négligée au sein du panorama littéraire antillais et cela pour plusieurs raisons²¹⁴. L'une des principales que nous retenons ici est leur influence dans la production littéraire successive : à titre d'exemple, les études génétiques de l'œuvre de Saint-John Perse ont mis en évidence des liens avec les écrits de Du Tertre²¹⁵.

Parmi ces textes, qui, aujourd'hui, offrent aux chercheurs le cadre historique de l'établissement des Français dans les Indes occidentales, nous pouvons évoquer notamment la relation de Jean Baptiste Du Tertre, missionnaire dominicain, outre la relation du Père Labat, « formidable chroniqueur de l'installation coloniale »²¹⁶, que nous avons déjà exploitée. Dans son *Histoire générale des Antilles habitées par les François*, le missionnaire retrace les événements marquants de la présence des Français aux Antilles, ainsi que leur histoire naturelle, par sa vocation de botaniste. De la même manière il détaille le rapport entre les Européens et les peuples caraïbes, qu'il nomme, à l'instar de ses contemporains, « Sauvages ». C'est effectivement concernant les Caraïbes que le Père Du Tertre bénéficie de la vision la moins contaminée : « Venu plus tôt aux Antilles, il fut mieux placé que Labat pour les observer dans leur milieu naturel avant que leurs mœurs ne fussent modifiées par le contact avec les colons, avant surtout que ne commençât leur extermination »²¹⁷.

Plus tard, il est possible d'identifier une première production romanesque et poétique constituées – exclusivement – d'auteurs blancs créoles. En effet, le Code Noir avait interdit à tout homme noir d'accéder à l'instruction, ce qui l'a privé d'appréhender les connaissances de l'écriture et la lecture ; l'accès à la

²¹⁴ Jack Corzani, *La Littérature des Antilles-Guyane françaises*, t. 1, *Exotisme et régionalisme*, Fort-de-France, Émile Désormeaux, 1978, p. 97.

²¹⁵ *Ibidem*. Nous renvoyons à la lecture complète du paragraphe pour mieux saisir l'importance de ces ouvrages.

²¹⁶ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999, p. 152.

²¹⁷ Jack Corzani, *La Littérature des Antilles-Guyane françaises*, t. 1, *Exotisme et régionalisme*, op. cit., p. 99.

culture était en effet un privilège destiné à la population blanche. Dans ce sens, il faut rappeler que, à l'instar de la population noire, même les colons étaient, pour la plupart, analphabètes²¹⁸ ; or, contrairement aux esclaves noirs, les Blancs, détenteurs du pouvoir, peuvent accéder à l'apprentissage du français²¹⁹.

C'est au lendemain de la Révolution française que cette production littéraire, militante, se développe : « elle vante les mérites de l'aristocratie créole garante de la "civilisation" face aux barbares nègres »²²⁰. En particulier, il est possible de constater une légitimation du racisme à travers la lecture biblique²²¹ :

Ces premiers romanciers décrivent dans leurs textes ce qui était à leurs yeux le meilleur des mondes possibles, un univers régi par l'apartheid colonial où chacun remplit le rôle qu'un ordre divin lui a assigné de toute sérénité. Ils justifiaient l'ordre sociopolitique en place en lui donnant une base théologique au nom d'une lecture littérale de la Bible. On comprend que, dans ce contexte, toute la violence de l'ordre esclavagiste se trouve occultée ou au mieux présentée comme une nécessité de l'histoire.²²²

Cette production qui met en valeur le fait colonial est associée à l'émergence d'une vaste production, de la part des blancs créoles, des mulâtres et des noirs désormais affranchis de l'esclavage²²³, marquée par l'exotisme : l'on parle alors de littérature exotico-régionaliste dont le contenu est bien résumé par Corzani,

²¹⁸ Katia Levesque, *La Créolité. Entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française*, Montréal, Nota bene, 2003, p. 17-18.

²¹⁹ *Ibidem*. L'auteure rappelle aussi que les colons, en effet, ne maîtrisaient point le français. Ils étaient issus de régions différentes où des parlers locaux étaient usités : la naissance du créole date donc de cette époque, de la nécessité de pouvoir communiquer avec aisance. C'est ce même créole qui sera ensuite transmis à la population noire.

²²⁰ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 101.

²²¹ Levesque fait valoir la thèse de « la malédiction de Cham » : les Noirs descendraient du fils maudit de Noé (voir : Katia Levesque, *La Créolité. Entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française, op. cit.*, p. 18, nt. 2).

²²² Joubert Satyre, « La Caraïbe », *op. cit.*, p. 158.

²²³ C'est ainsi que la population noire et mulâtre vise l'intégration dans « l'ensemble national » et « soucieux de respectabilité, ils jouent la carte de l'exotisme » (voir : Katia Levesque, *La Créolité. Entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française, op. cit.*, p. 19).

« des plages de sable blanc frangées de cocotiers se balançant mollement sous les alizées »²²⁴.

Cette littérature est calquée sur l'imitation des écrivains métropolitains et du romantisme²²⁵ et plus tard des parnassiens et des symbolistes²²⁶. L'influence du Parnasse ne devrait point nous surprendre : la prédilection pour les paysages tropicaux s'avère être indéniable²²⁷.

D'après les commentateurs, cette littérature est imbue de clichés exotiques, célébrant, en particulier, la femme des tropiques, la « nonchalante doudou créole »²²⁸. Ainsi, ces écrivains, sont regroupés sous l'étiquette de 'doudouistes', plutôt péjorative²²⁹. En effet, la femme 'doudou' semble être la seule figure féminine digne de représentation du monde mulâtre et du monde noir : elle est la seule capable d'attirer l'attention du voyageur blanc, en tant qu'« hôtesse séduisante née de la mythologie exotique »²³⁰.

L'absence d'hommes, « réduits à des silhouettes félines et sombres ponctuant le paysage exotique »²³¹, de coupeuses de cannes et de charbonnières, nous invite à réfléchir sur un élément qui paraît faire défaut au sein de cette production littéraire, alors qu'il représente au mieux l'espace caribéen : la question noire n'est effectivement pas prise en compte. En effet, le discours racial demeure dans l'implicite afin de mieux alimenter ce mythe « des îles

²²⁴ Joubert Satyre, « La Caraïbe », *op. cit.*, p. 106.

²²⁵ Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française, op. cit.*, p. 14.

²²⁶ Katia Levesque, *La Créolité. Entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française, op. cit.*, p. 20.

²²⁷ Jack Corzani, *La Littérature des Antilles-Guyane françaises*, t. 1, *Exotisme et régionalisme, op. cit.*, p. 236. À ce sujet, l'auteur évoque la figure de Daniel Thaly, poète régionaliste martiniquais influencé par la production de Léon Dierx, Leconte de Lisle et José-Maria de Heredia (voir : Jack Corzani, *La Littérature des Antilles-Guyane*, t. II, *Exotisme et Régionalisme*, Fort-de-France, Émile Désormeaux, 1978, p. 56), dont nous avons proposé un extrait en épigraphe de ce sous-chapitre.

²²⁸ Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française, op. cit.*, p. 20.

²²⁹ *Ibidem.*

²³⁰ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 109.

²³¹ *Ibidem.*

heureuses »²³². Les Antilles, en effet, 'sont heureuses' aux yeux des lecteurs métropolitains : le travail dans les champs de cannes à sucre – que nous savons être tout à fait exténuant – est décrit d'une manière esthétique, voire ludique²³³.

Comme le remarque Joubert Satyre, les premiers écrivains et poètes « semblent chercher à tout prix la reconnaissance parisienne »²³⁴ : cette production relève la présence d'une composante exotique indéniable. En effet, l'esthétique et l'idéologie békées étaient principalement destinées au public de la métropole, dont les écrivains souhaitent « gagner la sympathie »²³⁵ et convaincre « la "grande" France de les assimiler »²³⁶.

Contrairement aux Petites Antilles, en Haïti le cours de l'histoire a sensiblement accéléré le processus créatif et n'a pas donné naissance au roman béké²³⁷ : la cause doit probablement être identifiée dans les conséquences de la révolution haïtienne, c'est-à-dire l'indépendance et la fuite de l'île des planteurs blancs. Les premiers ouvrages qui voient le jour sur le territoire de la République noire sont des romans historiques, alors qu'au début du XXe siècle l'on assiste à l'émergence de romans réalistes, « qui dénoncent sans ambages les mœurs politiques du pays »²³⁸.

L'expression littéraire qui s'est enracinée à la Guadeloupe et à la Martinique – dont l'évolution diffère largement de celle haïtienne – a ainsi reporté l'introduction des littératures des Petites Antilles dans la 'République mondiale des lettres'²³⁹ : il faudra attendre les années trente du XXe siècle pour voir la

²³² Charles Bonn, Xavier Garnier, *La Littérature francophone*, vol. 1, *Le Roman*, Hatier et AUF, 1997, p. 109.

²³³ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, *op. cit.*, p. 106.

²³⁴ Joubert Satyre, « La Caraïbe », *op. cit.*, p. 174.

²³⁵ Ivi, p. 158.

²³⁶ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, *op. cit.*, p. 106.

²³⁷ Charles Bonn, Xavier Garnier, *La Littérature francophone*, vol. 1, *Le Roman*, *op. cit.*, p. 111.

²³⁸ *Ibidem*.

²³⁹ Françoise Simasotchi-Bronès, « Les littératures des Antilles françaises : des doudouistes aux (post)-créolistes », *Québec français*, n° 174, 2015, p. 55.

naissance d'« une littérature désireuse de rendre compte de toute la complexité du réel antillais, tout le divers de la culture créole »²⁴⁰ et cela par le biais des écrivains noirs.

1.2.2. LE « RETOUR AU GRAND CRI DE LA CALE »²⁴¹ : LA NÉGRITUDE

Au sein des lettres francophones, le territoire de la République d'Haïti est le premier à réagir à cette littérature 'de décalcomanie', comme avait exprimé Damas²⁴². Plus précisément, dans le panorama littéraire antillais, une figure d'écrivain surgit : Jacques Roumain.

L'écrivain haïtien, en 1927, fait paraître, à Port-au-Prince, la *Revue indigène*, dans laquelle il publie des créations personnelles sous forme de poèmes afin d'exprimer la révolte du peuple noir, opprimé depuis des siècles.

En Europe, à partir des années 1930, une série de publications voit le jour à Paris, sans doute sous l'influence du mouvement négro-américain de Harlem qui, au lendemain de la première guerre mondiale, permet à l'homme noir de conquérir le monde par sa musique et sa danse, à travers des vedettes internationales, telles que Josephine Baker²⁴³. C'est ainsi, qu'après trois siècles de négation, aux États-Unis la population noire demande que sa spécificité et sa richesse soient reconnues.

D'abord, c'est *La Revue du monde noir*, fondée par Paulette et Jane Nardal en 1930, qui défend l'idée d'une littérature noire authentique, à travers six numéros publiés de novembre 1931 à avril 1932. Paulette Nardal, née en 1896 à la

²⁴⁰ Joubert Satyre, « La Caraïbe », *op. cit.*, p. 159.

²⁴¹ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, *op. cit.*, p. 155.

²⁴² Jacqueline Leiner, « Léon-Gontran Damas ou du Surréalisme comme moyen d'accès à l'identité », *Romance Notes*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 22.

²⁴³ Jack Corzani, *La Littérature des Antilles-Guyane*, t. III, *La Négritude*, Fort-de-France, Émile Désormeaux, 1978, p. 130.

Martinique, au sein d'une famille appartenant à la petite bourgeoisie noire, est l'une des premières femmes noires à intégrer l'Université de La Sorbonne. En 1929 elle crée à Clamart, où elle réside avec ses sœurs, un salon. C'est effectivement dans le 'Salon des sœurs Nardal' que le discours de la Négritude se dessine, de la rencontre avec d'autres personnalités noires. L'importance du Salon est témoignée par Césaire lors d'un entretien avec Françoise Vergès, dans lequel il explicite aussi le rôle des écrivains noirs américains dans cette nouvelle prise de conscience :

Deux Martiniquaises, les sœurs Nardal, tenaient alors un grand salon, Senghor le fréquentait régulièrement. Pour ma part, je n'aimais pas les salons – je ne les méprisais pas pour autant –, et je ne m'y suis rendu qu'une fois ou deux, sans m'y attarder. J'ai ainsi rencontré plusieurs écrivains nègres américains, Langston Hughes ou Claude McKay. Les nègres américains ont été pour nous une révélation [...] Ils furent les premiers à affirmer leur identité, alors que la tendance française était à l'assimilation, à l'assimilationnisme.²⁴⁴

Le jaillissement d'une littérature noire est toutefois marqué par la parution de la revue *Légitime Défense*²⁴⁵, en 1932, toujours dans la capitale française. De cette revue paraît un seul et unique numéro, constitué de textes et de poèmes. Les jeunes intellectuelles qui participent à la naissance de la revue dénoncent le colonialisme, « l'aliénation culturelle et la francisation forcenée »²⁴⁶ du peuple antillais face à la population qui détient le pouvoir, jugeant mystificatrice cette production littéraire exotico-régionaliste qui s'est jusqu'à présent développée²⁴⁷.

²⁴⁴ Aimé Césaire, Françoise Vergès, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Paris, Albin Michel, 2005, p. 25-26.

²⁴⁵ Le nom de la revue paraît être emprunté à un ouvrage d'André Breton dans lequel l'auteur exalte l'indépendance totale de l'esprit (voir : Claire-Neige Jaunet, *Les Écrivains de la négritudes*, Paris, Ellipses, 2011, p. 43).

²⁴⁶ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, op. cit., p. 155.

²⁴⁷ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, op. cit., p. 106.

Cependant la question de la négritude est dans ce texte peu parcourue : « l'objectif essentiel des jeunes signataires était la destruction du capitalisme bourgeois »²⁴⁸. *Légitime Défense* sera critiquée en 1974 par Aimé Césaire, jugeant que la revue est marquée d'un « théoricisme incisif [...] non productif »²⁴⁹.

L'un des premiers écrivains antillais ayant été influencé par *Légitime Défense* est Joseph Zobel, dont l'œuvre marque un tournant fondamental dans la littérature antillaise : elle met fin à la production régionaliste, marqué par l'exotisme, et celle 'doudouiste'²⁵⁰. À la différence de écrivains exotico-régionalistes, Zobel met en évidence la présence de l'homme noir, au détriment du décor²⁵¹.

Enfin, entre 1934 et 1940, paraît la revue *L'Étudiant noir*, le journal de l'Association des étudiants martiniquais en France, dont Césaire en avait accepté la présidence en 1931. Comme le rappelle Romuald Fonkoua, « le changement de l'adjectif "martiniquais" [...] par l'adjectif "noir", en indique l'évolution vers la question raciale plus générale et plus pressante »²⁵². Ainsi, c'est par le regroupement d'intellectuels autour des futurs pères de la Négritude, Césaire, Senghor et Damas, que s'impose à Paris la volonté de renouer avec ses racines africaines et d'affirmer un projet littéraire.

C'est donc avec le mouvement de la Négritude, présent, en germes, dans *L'Étudiant noir*, que la littérature antillaise connaît une tout autre dimension, avec l'imposition de l'homme noir au centre du processus créatif, marquant une véritable rupture avec le monde colonial²⁵³ :

²⁴⁸ Jack Corzani, *La Littérature des Antilles-Guyane*, t. III, *La Négritude*, op. cit., p. 216.

²⁴⁹ Régis Antoine, *La Littérature franco-antillaise. Haiti, Guadeloupe et Martinique*, Paris, Karthala, 1992, p. 172.

²⁵⁰ Joubert Satyre, « La Caraïbe », op. cit., p. 160.

²⁵¹ *Ibidem*.

²⁵² Romuald Fonkoua, *Aimé Césaire*, Paris, Perrin, 2010, p. 32.

²⁵³ Joubert Satyre, « La Caraïbe », op. cit., p. 18.

En dépit des controverses et des polémiques qu'il a suscitées, le mouvement de la négritude a joué un rôle fondamental dans l'avènement d'une littérature antillaise, habitée désormais par le désir d'ancrer leur écriture dans le réel et surtout de prendre en compte l'être-là du Nègre, composante essentielle de cette société, souvent réduite à des rôles de figurant dans les œuvres précédentes.²⁵⁴

Pour rappel, le terme 'négritude' est un néologisme proposé par Aimé Césaire en 1934 qui paraît pour la première fois dans *Cahier d'un retour au pays natal*. L'idée n'est pas neuve – il s'agit d'une reformulation du terme – puisque, comme le rappelle Pierre Akinwande, déjà dans *L'Étudiant noir* l'auteur avait fait recours à l'expression 'négrerie' pour exprimer le désir de résurrection du peuple noir²⁵⁵.

1.2.2.1 Césaire, Senghor et Damas : les fondateurs de la Négritude

La Négritude, qui s'avère être une école poétique, un concept culturel et une idéologie politique à la fois²⁵⁶, serait donc née dans les années 30, au sein des discussions d'Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas²⁵⁷, qui « s'étaient donné le droit moral de défendre la civilisation noire »²⁵⁸.

Concernant la définition du terme Négritude, l'on peut ici évoquer les revendications de ses concepteurs, Césaire, Senghor et Damas ; dans son ouvrage, Akinwande met en évidence une différence sur le plan théorique. Pour Césaire, la Négritude ne serait que « la simple reconnaissance du fait d'être noir, et l'acceptation de ce fait, de notre destin noir, de notre histoire et de notre

²⁵⁴ Ivi, p. 161.

²⁵⁵ Pierre Akinwande, *Négritude et Francophonie. Paradoxes culturels et politiques*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 25.

²⁵⁶ Ivi, p. 39.

²⁵⁷ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 121.

²⁵⁸ Mamadou Badiane, « Négritude, Antillanité et Créolité ou l'éclatement de l'identité fixe », *The French Review*, vol. 85, n° 5, 2012, p. 837.

culture »²⁵⁹. Du côté de Senghor, la Négritude manifeste « la découverte des valeurs noires et la prise de conscience par le Nègre de sa situation », comme précisé dans *Léopold Sédar Senghor et la revue 'Présence Africaine'* en référence à la définition que Damas avait proposée²⁶⁰. De ces deux définitions découle une différence qui oppose les deux auteurs : Senghor conçoit la Négritude comme une révolte contre le blanc et un refus d'assimilation, alors que pour Césaire elle se traduit en une exigence (de justice, de dignité et d'humanité)²⁶¹. Cette différence n'est pas radicale mais elle relève de l'ordre des nuances : chacun d'entre eux a contribué à la définition de la notion par son expérience personnelle.

Pour résumer le concept, l'intention de ces écrivains était donc celle de faire face au racisme et à l'infériorisation du monde noir, tout en défendant les valeurs culturelles africaines²⁶². L'élément qui les réunit est sans aucun doute la prise de conscience profonde qui se transforme en fierté : la couleur de leur peau²⁶³ :

Il s'agissait [...] de clamer haut et fort la dignité du Nègre et de son continent d'origine, l'Afrique, de proclamer et de défendre les « valeurs culturelles du monde noir », égales sinon supérieures à celles du monde blanc, et d'encourager les Noirs à rester ou à redevenir eux-mêmes, à conserver ou à reconquérir leurs fameuses « valeurs ».²⁶⁴

Cette théorisation, qui vaudrait réunir l'ensemble de la population noire, est toutefois mise en discussion à cause de l'hétérogénéité même des populations d'Afrique ; l'idée que Jack Corzani avance est celle d'une reprise du discours

²⁵⁹ Lilyan Kesteloot, *Anthologie négro-africaine*, Verviers, Marabout Université, 1976, p. 80, cité dans Pierre Akinwande, *Négritude et Francophonie. Paradoxes culturels et politiques*, op. cit., p. 45.

²⁶⁰ Pierre Akinwande, *Négritude et Francophonie. Paradoxes culturels et politiques*, op. cit., p. 46.

²⁶¹ Lilyan Kesteloot, *Les Écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1977, p. 112-113, cité dans Pierre Akinwande, *Négritude et Francophonie. Paradoxes culturels et politiques*, op. cit., p. 48.

²⁶² Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, op. cit., p. 122.

²⁶³ Mamadou Badiane, « Négritude, Antillanité et Créolité ou l'éclatement de l'identité fixe », op. cit., p. 838.

²⁶⁴ Jack Corzani, *Antilles-Guyane*, op. cit., p. 122.

raciste, de la part des blancs, contre lequel la Négritude voudrait se situer²⁶⁵. En effet, de cette manière, l'on procède à une valorisation des noirs par le biais d'une mystification et d'une exotisation de l'Afrique, à l'image des tableaux que les blancs avaient peints.

Quoique contestée, plus tard, sur le plan théorique, la Négritude a tout de même engendré une production littéraire qui a su changer le panorama littéraire des Antilles-Guyane : l'on évoque une véritable révolution littéraire²⁶⁶. Cette production rejette l'esthétique issue du Parnasse pour s'approcher davantage des surréalistes, dont l'influence n'est pas contestée.

1.2.3. LA RÉPONSE DE GLISSANT À LA NÉGRITUDE : L'ANTILLANITÉ

La Négritude, comme il a été précédemment évoqué, a toutefois fait surgir des réactions contraires. En effet, le principal reproche avancé à l'égard du mouvement est le désintéressement de la culture créole : l'attention a été portée vers la composante noire de la société antillaise, tout en délaissant une plus vaste présence de diversité. Les sociétés américaines, et précisément celles caribéennes dont nous nous intéressons, méritent donc d'être étudiées dans leur totalité, en considérant la composante multiethnique et multiculturelle qui les caractérisent.

La Négritude a en effet fait surgir, au fil des décennies, des mouvements qui ont prôné une identité exclusive ; nous retenons ici l'exemple de l'Indianité²⁶⁷. Ce mouvement naît dans les années 1970, lorsqu'un sentiment identitaire indien émerge de manière progressive. L'Indianité propose donc de valoriser une identité unique, celle indienne, à l'instar de la Négritude qui avait opéré une valorisation de l'identité noire africaine. Elle permet à la société indienne des îles

²⁶⁵ *Ibidem*.

²⁶⁶ Ivi, p. 125.

²⁶⁷ Ivi, p. 139.

de prendre conscience de ses valeurs, millénaires, que la plantation avait, de manière brutale, ternies. Exemple, dans ce cas, est la production d'Ernest Moutoussamy, homme politique et écrivain guadeloupéen, d'origine indienne ; dans ses ouvrages, notamment *Aurore*²⁶⁸, il met en valeur la population indienne des sociétés caribéennes, que le cours de l'histoire a reléguée aux marges.

Une position divergente par rapport au mouvement de la Négritude est celle d'Édouard Glissant qui, à travers l'Antillanité, « valorise la créolité, une identité née du syncrétisme et du métissage [...] rassemblant une réalité humaine plus composite »²⁶⁹.

Toutefois, si le terme d'Antillanité apparaît seulement dans les années 1960, il est en germe bien avant l'émergence de la Négritude. La réflexion des écrivains de la Caraïbe, initialement, ne renvoyait pas aux sources africaines « mais à leurs conditions d'existence objectives *hic et nunc* »²⁷⁰. Ce que propose la Négritude peut se remuser en une vision partielle de la diversité que nous avons jusqu'ici présentée. L'Antillanité reconnaît donc la nécessité du mouvement de la Négritude mais elle se pose, à ses égards, comme un véritable dépassement.

En effet, la Négritude, telle qu'elle a été pensée par Césaire, prône la présence d'une identité noire fixe, sans développer une interprétation concernant l'espace antillais²⁷¹. Du côté de Glissant l'on constate un véritable rejet vis-à-vis de la Négritude : ce rejet se dégage d'une constatation que l'auteur martiniquais propose dans son *Discours antillais*. La population noire, transbordée, est devenue ailleurs, les Antilles, un tout autre peuple, ce qui empêche l'acceptation d'un

²⁶⁸ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, Paris, L'Harmattan, 1995.

²⁶⁹ Josias Semujanga, « Panorama des littératures francophones », dans Christiane Ndiaye (éd.), *Introduction aux littératures francophones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 30.

²⁷⁰ Joubert Satyre, « La Caraïbe », *op. cit.*, p. 162.

²⁷¹ Mamadou Badiane, « Négritude, Antillanité et Créolité ou l'éclatement de l'identité fixe », *op. cit.*, p. 842.

retour aux sources africaines²⁷². L'« erreur » commise par la Négritude peut être résumée comme suit :

Mais la Négritude (en célébrant le monde noir, ses valeurs, ses civilisations, ses pratiques communautaires, en créant une Afrique mythique opposée à l'enfer du monde occidental) commettra une erreur. Ignorant le « gouffre », elle va considérer que cet Africain qui aura traversé l'Atlantique au fond d'un bateau négrier arrivera comme il était parti, c'est à-dire en dépositaire d'une « essence africaine ». Une essence intangible, incorruptible, qui se répandra intacte dans les Amériques et qui constituera cette dimension identitaire que les Noirs américains revendiquent encore aujourd'hui avec autant d'aveuglement que de force. Dans cette dérive, la Négritude va créer une essence nègre ; elle va élaborer un « Nègre » avec majuscule, habitant un « Monde noir » opposé au « Monde blanc ».²⁷³

Avec la notion glissantienne d'Antillanité un recentrement sur les îles de la Caraïbe se produit. L'Antillanité se développe en tenant en considération une caractéristique intrinsèque de l'archipel caribéen : sa dimension multiethnique. Cette idéologie vise la reconnaissance et la valorisation d'une réalité humaine plus locale dans laquelle tous les peuples qui ont migré aux Antilles peuvent se reconnaître. Ainsi, l'Antillanité, en écartant l'idée d'une identité fixe qui a son centre dans l'Afrique ancestrale, s'appuie sur deux notions qui ont façonné le monde antillais, le syncrétisme et le métissage²⁷⁴. L'Antillanité se présente donc comme une idéologie plus réaliste, qui mieux décrit l'espace antillais, et moins mystifiante²⁷⁵.

D'un point de vue littéraire, Glissant se présente comme l'initiateur de ce mouvement : *La Lézarde*, roman publié en 1958, permet d'illustrer, d'après les

²⁷² *Ibidem*.

²⁷³ Patrick Chamoiseau, Césaire, Perse, Glissant. *Les liaisons magnétiques*, Paris, 2013, Philippe Rey, p. 40-41.

²⁷⁴ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 139.

²⁷⁵ *Ibidem*.

commentateurs, cette idéologie. Glissant est un exemple : le prix Renaudot attire en effet l'attention sur l'engagement de l'écrivain martiniquais²⁷⁶ et sensibilise les écrivains de l'archipel à illustrer « leur souci d'enracinement local »²⁷⁷.

L'écrivaine Maryse Condé s'insère ainsi dans ce mouvement littéraire. Elle met en valeur la réalité propre de la population antillaise, issue des deux matrices que Glissant a décelées : la plantation et le bateau négrier, auxquelles « il faut rapporter la trace de nos sources, difficiles et opaques »²⁷⁸. Sa volonté se résume dans « le désir d'assumer la complexité d'un univers né d'une histoire bien particulière et d'en explorer les ressorts les plus cachés »²⁷⁹. Certes, la composante noire de la société dans ces romans est tout à fait présente mais il ne s'agit point de retrouver l'Afrique mystifiée de Césaire et Senghor. Les enjeux diffèrent et se relient à l'espace antillais : le retour à l'Afrique est prôné par le biais des descendants Antillais et, plus en général, Américains²⁸⁰.

Les études concernant l'apport glissantien dans la compréhension de l'espace antillais ont relevé une nouvelle orientation par rapport à sa pensée, autour de la notion de 'créolisation'²⁸¹, et qui tisse des liens conséquents avec un autre mouvement qui a vu le jour au XX^e siècle, celui de la Créolité.

1.2.3. CRÉOLITÉ ET CRÉOLISATION

La création artistique dans l'espace antillais se déploie d'abord à travers le mouvement de la Négritude et, ensuite, celui de l'Antillanité. Cette deuxième

²⁷⁶ Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française, op. cit.*, p. 73.

²⁷⁷ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 143.

²⁷⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 87.

²⁷⁹ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 145.

²⁸⁰ Ivi, p. 144-145.

²⁸¹ Les apports de Glissant, qui touchent la poétique et la philosophie, seront explorés dans un deuxième moment, où les notions de 'créolisation' et de 'Relation', entre autres, seront en effet exploitées.

notion va à l'encontre, plus tard, « d'un approfondissement et d'une extension »²⁸² par le biais de la naissance d'un troisième mouvement significatif, la Créolité.

Quoiqu'il soit complexe de baliser un nouveau départ au sein de l'histoire littéraire, la parution en 1989 de *l'Éloge de la Créolité*, signé par Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, marque l'acte qui vise « à l'émancipation culturelle et identitaire d'un champ dit *créole* »²⁸³.

L'Éloge se présente comme un véritable manifeste qui ne défend pas une identité unique, fixe, mais une identité multiethnique, caribéenne²⁸⁴, caractérisée par le métissage, comme le suggère la déclaration liminaire : « Ni Européens, ni Africains, ni Asiatiques, nous nous proclamons Créoles »²⁸⁵. C'est sans doute la conscience de ce métissage qui déclenche la nécessité de nommer autrement la réalité antillaise. Cependant, la notion de 'métissage' est refusée. Le métissage est en effet associé à une synthèse, une union profonde de cultures qui est toutefois clôturée. Or, la Créolité est pensée comme une « spécificité ouverte » qui échappe « aux perceptions qui ne seraient pas elles-mêmes ouvertes »²⁸⁶. Cette notion s'oppose donc à l'universalisme occidental et pose ainsi ses bases sur la notion de 'Divers' que Glissant avait auparavant élaborée²⁸⁷ : « le Divers exprime et prend en charge la pluralité et la complexité culturelle du monde »²⁸⁸. De cette

²⁸² Daniel Delas, *Littératures des Caraïbes de langue française*, *op. cit.*, p. 71.

²⁸³ Gabrielle Saïd, « Créolité, identité et altérité. Étude critique d'*Éloge de la Créolité* », in *Interculturel Francophonies*, n. 8, 2005, p. 15.

²⁸⁴ Mamadou Badiane, « Négritude, Antillanité et Créolité ou l'éclatement de l'identité fixe », *op. cit.*, p. 844.

²⁸⁵ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 13.

²⁸⁶ Ivi, p. 27.

²⁸⁷ Édouard Glissant emploie le terme « divers » dans le sens segalien : « cette coexistence d'éléments différents » qui « est le réceptacle de la beauté » (voir : Laurence Cachot, *La Femme et son image dans l'œuvre de Victor Segalen*, Besançon, 1999, Presses universitaires Franc-Comtoises, p. 115).

²⁸⁸ Gabrielle Saïd, « Créolité, identité et altérité. Étude critique d'*Éloge de la Créolité* », *op. cit.*, p. 26.

opposition entre ‘universel’ et ‘divers’ découle le contraste entre ‘universalité’ et ‘diversalité’, néologisme forgé par les créolistes. Le concept de ‘diversalité’ s’oppose, d’une manière plus générale, à la supériorité – présumée, comme le cours de l’histoire l’a démontré – de la civilisation européenne sur toutes les autres. Les créolistes refusent l’idée de la suprématie d’une seule civilisation ; en revanche, ils jugent nécessaire de penser que toutes les civilisations soient égales entre elles et qu’elles contribuent à alimenter la richesse du monde²⁸⁹.

À travers la lecture du manifeste il est possible de comprendre que la Créolité ne se configure pas seulement comme un art poétique ou une démarche esthétique mais aussi comme une véritable idéologie, apte à remplacer celle de la Négritude, dans les domaines littéraire et politique²⁹⁰ :

La revendication de la Créolité n’est pas seulement de nature esthétique comme nous l’avons vu, elle présente des ramifications importantes dans tous les domaines d’activités de nos sociétés et notamment dans ceux qui en sont les moteurs : le Politique et l’Économique. Elle s’articule, en effet, sur le mouvement de revendication d’une pleine et entière souveraineté de nos peuples sans pour autant se reconnaître dans les différentes idéologies qui ont soutenu cette revendication à ce jour.²⁹¹

Ce qui se dégage de l’*Éloge*, si nous poursuivons la lecture de cette annexe, *Créolité et Politique*, c’est l’attachement, de la part des trois auteurs, à la langue créole, que Césaire, auparavant, n’avait pas valorisée²⁹². En effet, ils évoquent « l’espoir d’un premier regroupement possible au sein de l’archipel caribéen » qui renvoi nécessairement à un espace de langue créole²⁹³. Toutefois, les trois auteurs,

²⁸⁹ Raphaël Confiant s’est exprimé en ces termes lors d’une conférence organisée par Le Salon du Livre de la Martinique à Fort-de-France, en novembre 2005.

²⁹⁰ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 152.

²⁹¹ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité, op. cit.*, p. 55.

²⁹² Mamadou Badiane, « Négritude, Antillanité et Créolité ou l’éclatement de l’identité fixe », *op. cit.*, p. 844.

²⁹³ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité, op. cit.*, p. 56.

qui s'auto-définissent « fils de Césaire »²⁹⁴, soulignent l'importance du mouvement de la Négritude, à l'image de Glissant peu avant eux, dans la naissance de la Créolité :

Césaire, un anticréole ? Non point, mais un *anté-créole*, si, du moins, un tel paradoxe peut-être risqué. C'est la Négritude césairienne qui nous a ouvert le passage vers l'ici d'une Antillanité désormais postulable et elle-même en marche vers un autre degré d'authenticité qui restait à nommer. La Négritude césairienne est un baptême, l'acte primal de notre dignité restituée.²⁹⁵

L'autre degré d'authenticité qui est avancé dans le manifeste fait référence à la « totale acceptation de notre créolité », qui est définie comme « *l'agrégat interactionnel ou transactionnel*, des éléments culturels caraïbes, européens, africains, asiatiques et levantins, que le joug de l'histoire a réunis sur le même sol »²⁹⁶. De cette manière la Créolité considère l'ensemble de la population des Caraïbes, constituée de l'arrivée de peuples par le biais des phénomènes migratoires que nous avons convoqués.

La prise de conscience d'une identité créole, multiple, est donc au centre de la réflexion qui se déploie dans *l'Éloge*. L'utilisation de la langue créole devient ainsi une forme de distanciation linguistique et culturelle par rapport à la langue française : le créole garantirait, d'après les créolistes, l'indépendance de la littérature antillaise²⁹⁷.

Dans le manifeste, Bernabé, Chamoiseau et Confiant, évoquent aussi les difficultés de l'émergence d'une véritable littérature antillaise. « Frappés d'extériorité », les Antillais ont observé le monde par le biais d'un filtre tout à fait

²⁹⁴ Ivi, p. 18.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ Ivi, p. 26.

²⁹⁷ Gabrielle Saïd, « Créolité, identité et altérité. Étude critique d'*Éloge de la Créolité op. cit.*, p. 20.

occidentalisé, dans un rapport de soumission à l'Autre, qui a déterminé, pendant des décennies, un état de « pré littérature »²⁹⁸. Il en découle que la naissance d'une littérature définie authentique puisse faire surface seulement à travers une production conforme à cette nouvelle idéologie²⁹⁹.

L'idéologie de la Créolité suscite toutefois des objections. Édouard Glissant avance la critique la plus violente : l'écrivain martiniquais propose alors une notion plus dynamique, celle de 'créolisation'. Le concept de Créolité est pour lui généralisant, à l'instar de celui de 'négritude' et de 'francité'³⁰⁰.

À l'essence exprimée par la Créolité, Glissant oppose ainsi l'idée de processus qui s'exprime à travers la 'créolisation'³⁰¹. À l'instar des créolistes, Glissant refuse l'idée de métissage, dont le résultat serait tout à fait prévisible, alors que la 'créolisation' prône l'existence d'une donnée nouvelle, dont l'on ne pourrait pas calculer les effets. Or, la 'créolisation' régit, par définition, l'imprévisible.

À ce sujet, lors d'un entretien avec Hans Ulrich Obrist, Glissant convoque les croisements de Mendel pour expliciter sa pensée :

Je donne toujours l'exemple des haricots. Les haricots blancs et les haricots noirs, si on fait un métissage avec, on se retrouve, lors de la deuxième génération, avec trois haricots blancs et un noir. Lors du troisième métissage, on se retrouve avec trois haricots noirs et un haricot blanc, et ainsi de suite. On peut prévoir un métissage parce que le métissage est une mixité mécanique. Mais on ne peut pas prévoir la créolisation, parce que la

²⁹⁸ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la Créolité, op. cit.*, p. 14.

²⁹⁹ Jack Corzani, *Antilles-Guyane, op. cit.*, p. 152.

³⁰⁰ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation, op. cit.*, p. 103.

³⁰¹ Euridice Figueiredo, « Créolisation, métissage, hybridisme, transculturation », in Zilà Bernd, Bernard Andrès, Vinesh Y. Hookoomsing (dir.), *D'Haïti aux trois Amériques. Hommages à Maximilien Laroche*, Québec, Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe (GRELCA), 2021, p. 237.

créolisation est la mixité des cultures et non pas seulement des organismes.
La créolisation est un métissage avec un produit inattendu.³⁰²

Avec la créolisation s'affirme donc le dépassement du mouvement de la Négritude : « l'être poétique de la négritude (Césaire) est dépassé, prolongé, remplacé par l'étant caribéen de la créolisation (Glissant) »³⁰³.

En même temps qu'un dépassement par rapport à la Négritude, la notion de créolisation nécessite de réfléchir au dépassement du mouvement de la Créolité, comme nous l'avons anticipé.

En effet, la Créolité peut être conçue comme clivante, puisqu'elle valorise une réalité exclusivement antillaise. La Créolisation, inversement, a été pensée par Glissant comme une ouverture sur le reste du monde. C'est dans la première conférence réunie dans *Introduction à une Poétique du Divers* – dont le titre rend hommage à Segalen – que Glissant explicite cette réflexion : « la créolisation qui se fait dans la Néo-Amérique, et la créolisation qui gagne les autres Amériques, est la même qui opère dans le monde entier. La thèse que je défendrai auprès de vous est que *le monde se créolise* »³⁰⁴.

La notion de créolisation nous permet ainsi de fournir un tableau complet du parcours littéraire antillais, quoique de manière succincte. Toutefois, il est possible de développer davantage ces idéologies, que nous retiendrons comme outils d'analyse littéraire. À titre d'exemple, c'est dans cette ouverture sur le monde que la pensée glissantienne se développe. La notion de créolisation introduit en effet à la Relation, que Glissant déploie déjà dans son *Intention*

³⁰² Édouard Glissant, Hans Ulrich Obrist, *Dans un monde imprévisible, l'utopie est nécessaire*, Arles, Seuil et Luma Arles, 2024, p. 81. Cette réflexion est déjà explicitée dans *Introduction à une Poétique du Divers* (voir : Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 19).

³⁰³ Aliocha Wald Lasowski, *Édouard Glissant. Déchiffrer le monde*, Montrouge, Bayard, 2021, p. 65.

³⁰⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du Divers, op. cit.*, p. 15.

*Poétique*³⁰⁵. Peu après, l'auteur martiniquais développe sa réflexion autour de la notion de Tout-Monde, qui peut être conçu comme l'état de mondialité dans lequel règne la Relation.

Ces notions seront développées plus tard dans notre étude, puisqu'elles seront prises en considération pour entamer et éclaircir notre analyse littéraire. L'analyse que nous souhaitons développer se poursuit à la lumière des considérations jusqu'ici avancées, historiques et littéraires, que nous considérons nécessaires dans la compréhension globale de la démarche analytique qui intéresse la suite du projet.

³⁰⁵ Édouard Glissant, *L'Intention poétique*, Paris, Gallimard, 1997.

1.3. LITTÉRATURE ET MIGRATION : TRAVERSÉE(S) D'OBJETS

Les hommes font les choses, les choses font les hommes.³⁰⁶

Le cheminement historique et littéraire ne se présente pas comme un simple résumé de faits historiques et de mouvements mais il est porteur – c'est ainsi, en tout cas, que nous l'envisageons – d'un intérêt majeur. Il permet en effet de conjuguer deux éléments, les dynamiques migratoires et la littérature, au sein d'une même analyse, visant un approfondissement au sein des études antillaises.

D'abord, la notion de migration nécessite quelques précisions liminaires. En effet, si nous avons présenté les dynamiques migratoires du point de vue de la figure des migrants – qu'ils soient colonisateurs, colonisés ou simples travailleurs – c'est pour déplacer l'intérêt d'un élément étroitement lié au sujet migrant : c'est-à-dire l'objet migrant. Les liens qui interviennent dans la relation des deux éléments – le sujet et l'objet – sont conséquents. Le déplacement des sujets est *conditio sine qua non* pour penser le déplacement des objets : en absence d'une migration des premiers il n'y aurait pas migration des seconds.

Ce rapport étroit est explicité par Braudel lorsqu'il affirme que « la vie matérielle ce sont les hommes et les choses, les choses et les hommes »³⁰⁷ ; pour penser la chose – ou la vie d'une chose – il faut reparcourir la vie de l'homme. C'est donc à ce dessein que nous avons tâché de reparcourir la vie des hommes et des femmes qui, de manière volontaire ou involontaire, ont quitté leur pays pour atteindre les côtes des Antilles.

³⁰⁶ « *Gli uomini fanno le cose, le cose fanno gli uomini.* », Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, Carrocci Editore, 2017, p. 55.

³⁰⁷ Fernand Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle. Les structure du quotidien*, Paris, Le livre de poche, 1993.

Les études concernant la culture matérielle, notion plus précise qui regroupe les objets et les choses et que nous utiliserons davantage, se placent d'abord dans les domaines de l'ethnologie, de l'archéologie et de l'histoire des techniques³⁰⁸. Souvent, l'on se réfère à ce changement de perspective avec l'expression anglophone de *material turn* :

A fundamental ambition of anthropology is to empower the perspective of actors. Conventionally, it is people who produce meaning, and ethnographic research has therefore focused on human actors. But the 'material turn' shifts this focus: things are no longer (just) products of culture, but co-producers of culture and society.³⁰⁹

Cette perspective s'avère neuve puisque les objets ne sont plus conçus comme des produits de la culture mais comme des véritables coproducteurs de culture et société³¹⁰.

C'est seulement dans les années 1990 que la culture matérielle devient un champ autonome et, au début du nouveau siècle, s'impose dans les domaines de la sociologie et de l'histoire de l'art³¹¹. Toutefois, comme nous tâcherons de montrer, ce sont les écrivains du XIX^e siècle qui préfigurent, par leur exploration de la culture matérielle, les recherches des sciences sociales³¹².

³⁰⁸ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors* : objets et sujets dans la migration et l'exil » in Corinne Alexandre-Garner, Alexandra Galitzine-Loumpet (dir.), *L'objet de la migration, le sujet en exil*, Nanterre, 2022, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p. 37.

³⁰⁹ Andrea Lauser, Antoine Fuhse, Peter J. Bräunlein, Friedemann Yi-Neumann, « Introduction. From "bare life" to "moving things": on the materiality of (forced) migration », in Friedemann Yi-Neumann, Andrea Lauser, Antoine Fuhse, Peter J. Bräunlein (dir.), *Material Culture and (Forced) Migration. Materializing the transient*, London, UCL Press, 2022, p. 7.

³¹⁰ *Ibidem*.

³¹¹ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors* : objets et sujets dans la migration et l'exil » *op. cit.*, p. 37-38.

³¹² Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, Cézérieu, 2020, Champ Vallon, p. 14.

Cette brève introduction impose toutefois de procéder à une précision ultérieure concernant, cette fois-ci, la notion de culture, de laquelle dérive celle de culture matérielle³¹³.

La réflexion de Tylor fournit une première définition de culture – dans *Primitive culture* – qui regroupe, entre autres, les capacités et les habitudes acquises par l’homme en tant que membre d’une société³¹⁴. Toutefois, la définition de Tylor semblerait écarter les composantes concrètes et tangibles de la culture, notamment les biens manufacturés³¹⁵. Plus tard, Marcel Mauss dans son *Essai sur le don*, ouvrage de référence, propose sa définition de culture ; elle constitue « l’ensemble des formes acquises de comportements dans les sociétés humaines »³¹⁶. Cette première définition a ensuite été élargie et précisée ; Claire Boër affirme que « la culture englobe les gestes, les croyances, les rituels, savoir-faire, visions du monde, sentiments et perceptions des individus qui composent les sociétés »³¹⁷.

Si nous convoquons Mauss c’est à cause de son intérêt vis-à-vis de la matérialité, qui a largement influencé les générations successives dans le domaine de l’anthropologie³¹⁸. En particulier le disciple d’Émile Durkheim met en évidence comment l’analyse des activités productives soit propédeutique à l’étude des caractéristiques d’une communauté donnée : ces activités sont en effet

³¹³ Abel Alexis Louis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, Paris, 2023, L’Harmattan, p. 9.

³¹⁴ Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, 2017, Carrocci Editore, p. 13.

³¹⁵ *Ibidem*.

³¹⁶ Cette définition est présentée par Claire Boër de la lecture de l’*Essai sur le don* (Marcel Mauss, *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023). Voir : Claire Boër, « La culture matérielle en histoire moderne. Entre approches anciennes et nouvelles perspectives », Atelier doctoral jeunes chercheurs TELEMME, n° 1. Article en ligne, <https://jjctelemme.hypotheses.org/1043#more-1043>.

³¹⁷ *Ibidem*. Cité dans Abel Alexis Louis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, *op. cit.*, p. 9.

³¹⁸ Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, *op. cit.*, p. 31.

considérées comme le socle permettant de saisir d'autres traits spécifiques, sociaux et culturels, et aboutir à l'appréhension du fait social dans sa totalité³¹⁹.

Dans son *Manuel d'ethnographie*, l'anthropologue s'intéresse à la circulation des objets et au rapport qui intervient entre ces derniers et les corps, c'est-à-dire les êtres humains³²⁰. Dans « Techniques mécaniques », Mauss affirme la nécessité d'étudier les objets à trois degrés différents : l'objet doit être étudié 1) en lui-même, 2) par rapport aux gens qui s'en servent et 3) par rapport à la totalité du système observé³²¹. L'on a relevé l'un des aspects les plus importants des considérations avancées par Mauss dans sa classification des techniques générales, où il définit, d'abord les instruments techniques : outils, instruments et machines³²². Cette classification d'objets techniques nous permet de définir leur emploi quotidien au sein d'une communauté précise et comprendre, outre la capacité du corps de s'adapter à l'objet, comment son utilisation varie d'une culture à l'autre³²³.

Le premier domaine d'analyse exploité par Mauss et celui de l'alimentation : l'objectif est celui de classer les mets, comment ils sont servis et les instruments utilisés pour se nourrir³²⁴. Plus tard, Mauss prendra en considération le domaine vestimentaire et l'habitation, qui a le pouvoir de caractériser « une civilisation plutôt qu'un territoire déterminé »³²⁵.

La réflexion de Mauss, nous l'avons dit, a largement contribué au développement des recherches dans le domaine de la culture matérielle, dont les définitions sont diverses. Cette notion, comme le précisent Fabio Dei et Pietro

³¹⁹ Mario Gandolfo Giacomarra, « Lo spazio sociologico della cultura materiale », *Una sociologia della cultura materiale*, Palermo, Salleri Editore, 2003, p. 41.

³²⁰ Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, op. cit., p. 31

³²¹ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 2021, p. 54.

³²² *Ibidem*.

³²³ Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, op. cit., p. 32.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, op. cit., p. 108.

Meloni, désigne un ensemble varié de thématiques qui se combinent, et qui se confondent parfois, au sein de disciplines et perspectives différentes : l'archéologie, l'ethnographie, le design et la sociologie, entre autres³²⁶.

La notion de culture matérielle pourrait regrouper « l'ensemble des objets fabriqués par l'homme considérés sous l'angle social et culturel »³²⁷. L'étude de la matérialité, et donc des objets, devient essentiel pour comprendre les aspects sociaux et culturels d'une civilisation. Dans ce sens, le quotidien des hommes est au centre de la réflexion de Bourdieu et Delsaut que Boër convoque dans sa réflexion lorsqu'elle affirme que « les objets sont en effet porteurs de significations multiples et renvoient à l'univers particulier et à l'expérience personnelle des hommes qui en ont l'usage. Ils autorisent à saisir les fragments du vécu du quotidien »³²⁸. Plus tard, l'analyse bourdieusienne rejoint celle de Mauss, concernant les habits du quotidien, lorsque les objets, et notamment les vêtements, sont considérés comme un véritable facteur de distinction³²⁹, comme le signale Boër, mais non seulement : « facteur de distinction et symbole de pouvoir, l'objet est un marqueur social, économique et culturel. Il s'agit, au-delà de la valeur économique de l'objet, d'en saisir la valeur symbolique, et le rôle qu'il joue par là dans la société »³³⁰. L'historienne conclut avec une prise de conscience

³²⁶ Fabio Dei, Pietro Meloni, *Antropologia della cultura materiale*, op. cit., p. 9.

³²⁷ Maire-Pierre Julien, Céline Rosselin, « Introduction », in *La Culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005, p. 3-7, cité dans Abel Alexis Louis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, op. cit., p. 9.

³²⁸ Claire Boër, « La culture matérielle en histoire moderne. Entre approches anciennes et nouvelles perspectives », Atelier doctoral jeunes chercheurs TELEMME, n° 1. Article en ligne, <https://jjctelemme.hypotheses.org/1043#more-1043>. Cité dans Abel Alexis Louis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, op. cit., p. 9. Voir : Pierre Bourdieu, Yvette Delsaut, « Pour une sociologie de la perception », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, v. 40, p. 3-9.

³²⁹ Le concept est exprimé dans Pierre Bourdieu, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.

³³⁰ Claire Boër, « La culture matérielle en histoire moderne. Entre approches anciennes et nouvelles perspectives », Atelier doctoral jeunes chercheurs TELEMME, n° 1. Article en ligne, <https://jjctelemme.hypotheses.org/1043#more-1043>. Claire Boër s'appuie sur la réflexion dégagée par Pierre Bourdieu dans *La Distinction, critique sociale du jugement*.

évidente : « la relation des hommes aux objets est désormais au cœur des études »³³¹.

Une deuxième précision qui nous paraît pertinente concerne la notion d'objet elle-même, qui entrerait en conflit avec la notion de chose.

1.3.1. ENTRE 'CHOSE' ET 'OBJET'

Souvent, dans le langage courant, il est d'une confusion profonde entre les notions 'chose' et 'objet'. Elles semblent en effet commutables et leur différence ne paraît qu'éphémère. Or, jusqu'ici, nous avons seulement évoqué la deuxième : les objets sont au centre de notre analyse. Cette distinction dérive du rapport entre la chose, l'objet et un troisième élément : le sujet.

La notion de 'chose', issue du latin *causa*, comme c'est bien le cas de l'italien '*cosa*', renvoie directement à un élément que la collectivité considère comme essentiel et envers lequel cette même communauté doit se battre³³². La chose, dans cette perspective, ne jouit d'aucune matérialité, et elle permet uniquement de saisir l'essence de ce dont l'on parle³³³.

La notion 'objet', issue de la notion '*objectum*', définit d'abord un obstacle, un élément qui fait face au sujet³³⁴. Dans ce cas, la relation objet-sujet se conclut avec la domination du second sur le premier, comme le précise bien Bodei : l'objet peut ainsi être possédé et mis à disposition du sujet³³⁵.

Il est donc possible de distinguer la chose et l'objet « selon leur relation aux sujets humains », « l'objet étant la chose douée d'une finalité par rapport à

³³¹ *Ibidem*.

³³² Remo Bodei, *La vita delle cose*, Bari, Laterza, 2009, p. 12.

³³³ *Ivi*, p. 13.

³³⁴ Le dictionnaire Littré nous renseigne sur l'origine du mot : « Ital. *obbietto* et *oggetto* ; du lat. *objectum*, chose mise en avant ».

³³⁵ Remo Bodei, *La vita delle cose*, *op. cit.*, p. 20.

l'humain »³³⁶. Ainsi, découle l'idée que la 'chose' véhicule signification beaucoup plus vaste puisqu'elle, en écartant la matérialité qui tant définit l'objet, comprend à la fois des notions, des personnes et des idéaux³³⁷.

Dans son ouvrage, Marta Caraion reparaît les réflexions dégagées autour de l'opposition entre ces deux notions clés. Par son cheminement, l'autrice évoque d'abord les observations de François Dagognet qui « comprend la chose comme un élément du monde naturel non travaillé ou employé par les humains [...] l'objet étant, par opposition à la chose, fabriqué par l'homme ou du moins destiné à le servir et à lui appartenir »³³⁸. C'est effectivement la relation avec l'homme qui caractérise cette distinction. Chez Jean Poirier, la chose devient un élément « inerte, matériel, neutre »³³⁹, s'opposant ainsi à l'objet.

Cette distinction entre 'chose' et 'objet', basée sur la relation avec le 'sujet', s'avère être centrale en littérature : « la relation au sujet fonde le questionnement littéraire de l'objet »³⁴⁰. Dans *L'Aventure sémiologique*, Roland Barthes avait analysé cet aspect de l'existence contre l'homme, évoquée au début, qui devient « toute l'affaire de la littérature »³⁴¹. Nous citons ici un passage exemplaire de l'analyse de Barthes :

L'objet, très vite, prend à nos yeux l'apparence ou l'existence d'une chose qui est inhumaine et qui s'entête à exister, un peu contre l'homme ; dans cette perspective, il y a de nombreux développements, de nombreux traitements littéraires de l'objet : dans *la Nausée* de Sartre, des pages célèbres sont consacrées à cette sorte d'entêtement des objets à être en dehors de l'homme,

³³⁶ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, op. cit., p. 29.

³³⁷ Remo Bodei, *La vita delle cose*, op. cit., p. 12. C'est le cas, par exemple, de la chose publique, et donc l'État (voir Littré).

³³⁸ François Dagognet, *Éloge de l'objet. Pour une philosophie de la marchandise*, Paris, Vrin, 1989, p. 20, cité dans Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, op. cit., p. 29.

³³⁹ Jean Poirier, « L'homme, l'objet et la chose », dans *Histoire des mœurs*, t. I, Paris, Gallimard, 1990, p. 902, cité dans Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, op. cit., p. 30.

³⁴⁰ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, op. cit., p. 30.

³⁴¹ *Ibidem*.

à exister en dehors de l'homme, provoquant un sentiment de nausée du narrateur devant les troncs d'arbre dans un jardin public, ou sa propre main. Dans un autre style, le théâtre de Ionesco nous fait assister à une sorte de prolifération extraordinaire des objets : les objets envahissent l'homme, qui ne peut se défendre, et qui est, en quelque sorte, étouffé par eux.³⁴²

De cette capacité des objets à se situer contre l'homme est issue l'inversion entre le rôle des objets et celui des sujets, lorsque les objets revêtent la fonction de sujets et vice-versa³⁴³ ; ainsi, en littérature, « les objets de fiction se confondent ici et là avec les sujets »³⁴⁴. Chez Ionesco en effet, comme le précise Barthes, ce sont les objets qui, à travers leurs actions, « étouffent » les hommes.

1.3.2. LE RÔLE PRÉCURSEUR DE LA LITTÉRATURE

Roland Barthes montre aux lecteurs comment les objets, sur la scène contemporaine et, avant, dans le texte dramatique, prolifèrent. Toutefois, le texte s'insère dans une tradition montrant que la littérature a largement contribué à la définition du rôle des objets dans la société. C'est le quotidien, que nous avons précédemment évoqué, qui nous permet de saisir l'importance des écrivains – tels que Balzac, Flaubert et Zola – qui pourraient en effet être considérés comme les initiateurs de cet examen, par leur intérêt vis-à-vis du quotidien. Henri Lefebvre, dans *Critique de la vie quotidienne*, dont le premier tome est paru en 1947, et *La Vie quotidienne dans le monde moderne*, de 1968, rend « conceptuellement visibles et opérantes les significations de la vie quotidienne »³⁴⁵. Si nous évoquons Lefebvre, en suivant le parcours défini par Caraion, c'est parce que sa réflexion a

³⁴² Roland Barthes, « Sémantique de l'objet », dans *L'Aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1985, p. 250.

³⁴³ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, op. cit., p. 30.

³⁴⁴ Ivi, p. 33.

³⁴⁵ Ivi, p. 14.

contribué à la rédaction des *Choses* de Georges Perec³⁴⁶, considéré comme le « récit fondateur d'une littérature des objets et des choses »³⁴⁷.

« L'objet fait récit », c'est le constat de Caraion, « dès 1830 »³⁴⁸. Effectivement, la production littéraire du XIX^e est riche d'exemples qui font de l'objet un actant au sein de la narration, de la vie sociale et affective des personnages³⁴⁹. C'est le cas, selon l'historienne, de la locomotive de Jacques Lantier dans *La Bête humaine*, « objet qui agit de manière déterminante » et dont l'action « introduit des modifications notoires et irréversibles dans la trajectoire des personnages »³⁵⁰.

Les textes littéraires, et précisément ceux du XIX^e siècle, regorgent effectivement d'objets : la scène récurrente que présente Caraion est celle du marchand de bric-à-brac, dont la boutique déborde d'objets en provenance du monde entier³⁵¹. Ce foisonnement en littérature, et plus précisément dans la littérature française, a été déployé dans un ouvrage majeur publié en 1993 par Francesco Orlando, qui a collaboré avec d'autres spécialistes du domaine. Le titre évoque tout un ensemble d'objets qui envahissent l'espace littéraire : *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura*³⁵². Le sous-titre explicite davantage le contenu du volume : des ruines, des raretés et des pacotilles font leur apparition. L'étude met en premier plan un véritable fouillis d'objets que l'auteur a identifiés au cours de ses lectures : comme il le précise dans le premier chapitre, il s'agit d'objets matériels, physiquement concrets.

³⁴⁶ Georges Perec, *Les Choses. Une histoire des années soixante*, Paris, Pocket, 1984.

³⁴⁷ Ivi, p. 15.

³⁴⁸ Ivi, p. 16.

³⁴⁹ Ivi, p. 17.

³⁵⁰ Ivi, p. 20.

³⁵¹ Marta Caraion, « Objets en littérature au XIX^e siècle », *Images Re-vues* [en ligne], n. 4, 2007. URL : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/116?lang=en>

³⁵² Trad. « les objets désuets dans les images de la littérature ». Francesco Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Torino, Einaudi, 1994.

De cette lecture nous retenons un passage qui nous paraît marquant, puisqu'il permet de constater que les objets, quoi qu'ils ne représentent à première vue qu'un véritable méli-mélo, méritent toute notre attention.

Nous plongeons ainsi dans le réalisme flaubertien lorsque la chambre de Félicité, dans *Un cœur simple* est décrite : « Cet endroit, ou elle admettait peu de monde, avait l'air tout à la fois d'une chapelle et d'un bazar tant il contenait d'objets religieux et de choses hétéroclites »³⁵³. Comme le suggère Orlando, d'abord Flaubert décrit, en deux ou trois lignes³⁵⁴, les objets que Félicité utilise dans son quotidien, « une grande armoire gênait pour ouvrir la porte. En face de la fenêtre surplombant le jardin, un œil-de-bœuf regardait la cour ; une table, près du lit de sangle, supportait un pot à l'eau, deux peignes, et un cube de savon bleu dans une assiette ébréchée »³⁵⁵. Ensuite, ce sont des objets plutôt décoratifs qui occupent une partie conséquente de la description :

On voyait contre les murs : des chapelets, des médailles, plusieurs bonnes Vierges, un bénitier en noix de coco ; sur la commode, couverte d'un drap comme un autel, la boîte en coquillages que lui avait donnée Victor ; puis un arrosoir et un ballon, des cahiers d'écriture, la géographie en estampes, une paire de bottines ; et au clou du miroir, accroché par ses rubans, le petit chapeau de peluche ! Félicité poussait même ce genre de respect si loin qu'elle conservait une des redingotes de Monsieur.³⁵⁶

La chambre paraît ainsi constituée de reliques sans fonction mais qui permettent, toutefois, de garder un souvenir vif chez Félicité. La présence de ces objets n'est donc pas accessoire, voire insignifiante, mais elle nous renseigne sur

³⁵³ Gustave Flaubert, *Un cœur simple*, dans *Trois contes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 73 cité dans Francesco Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, op. cit., p. 33.

³⁵⁴ Ivi, p. 34.

³⁵⁵ Gustave Flaubert, *Un cœur simple*, dans *Trois contes*, op. cit., p. 73

³⁵⁶ Ivi, p. 73-74.

les habitudes de la femme, ses besoins et ses affections. C'est probablement pour cette raison qu'Orlando juge nécessaire que ces objets doivent être pris douloureusement au sérieux³⁵⁷ : ces objets ne permettent pas seulement de décrire le décor mais aussi leur propriétaire.

Roland Barthes s'était aussi exprimé par rapport aux objets, en apparence superflus, du récit flaubertien. En effet, la description de la salle de Madame Aubain, toujours dans *Un cœur simple*, fournit aux lecteurs deux informations sur le mode de vie et les pratiques du personnage : la présence d'un piano suggère l'attachement de Madame Aubain à un certain standing bourgeois, tandis que le tas de boîtes et de cartons met en évidence son désordre³⁵⁸.

Celui de Flaubert est un premier exemple de prolifération de matérialité qui a tant caractérisée l'expression littéraire ; cette démarche, commune à plusieurs auteurs, sera plus tard dénoncée au XX^e siècle par les théoriciens du Nouveau Roman qui reprochent l'hypertrophie des objets et notamment leur poids dans la définition des relations avec les personnages³⁵⁹. Chef de file, Alain Robbe-Grillet refuse ce système dans lequel les objets ont une action déterminante sur la psychologie des personnages, en les remettant « à leur juste place »³⁶⁰ : son questionnement est essentiel pour comprendre qu'en littérature les objets ont acquis un caractère déterminant³⁶¹.

En effet, au XIX^e siècle le projet réaliste³⁶² impose à l'écrivain une confrontation avec les objets « qui déterminent [...] les structures humaines,

³⁵⁷ Francesco Orlando, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, op. cit., p. 35.

³⁵⁸ Roland Barthes, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Seuil, 2002, p. 25.

³⁵⁹ Marta Caraion, « Objets en littérature au XIX^e siècle », art. cit.

³⁶⁰ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, op. cit., p. 35.

³⁶¹ Ivi, p. 44.

³⁶² Cette hypertrophie d'objets ne caractérise pas seulement le roman réaliste, mais aussi la production fantastique et naturaliste.

sociales, intimes et intellectuelles » et de penser « leur relation [des personnages] aux objets »³⁶³.

De cette réflexion découle l'idée que les objets ne seraient pas seulement présents avec leur valeur d'usage – c'est bien le cas des bouilloires qui font bouillir l'eau chez Bruno Latour³⁶⁴ – mais aussi avec une valeur déterminante dans la définition des actions qui s'enchaînent dans la narration. C'est effectivement avec les recherches de Latour que les objets obtiennent leur "revanche" sur les sujets ; les objets du quotidien, jusqu'à ce moment mis à la marge, occupent une place prépondérante dans la vie sociale³⁶⁵.

De cette manière les objets, en peuplant l'univers romanesque, servent à « fabriquer des microcosmes »³⁶⁶. Pour cette raison, au-delà des personnages, les objets nécessitent d'être étudiés dans toutes leurs fonctions. Dans ce sens, Caraion distingue deux niveaux d'analyse littéraire : élémentaire et supérieur³⁶⁷.

D'abord, les objets participent à la définition du réel avec une fonction véritablement explicative du monde représenté ; cette modalité d'existence des objets implique une étude visant l'explication de leur agencement dans le texte fictionnel³⁶⁸. Dans ce cas, la présence d'objets – insignifiants et superflus les uns autant que les autres, à une première lecture – produit l'*effet de réel* que Barthes avait explicité d'une lecture de Flaubert³⁶⁹. Au niveau supérieur, l'analyse vise à étudier les objets en tant qu'actants, lorsque l'objet entre dans la mécanique

³⁶³ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, *op. cit.*, p. 45.

³⁶⁴ Bruno Latour, *Changer de société, refaire la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006, p. 102.

³⁶⁵ Andre Semprini, « Introduzione », dans Andrea Semprini, *Il senso delle cose. I significati sociali e culturali degli oggetti quotidiani*, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 18.

³⁶⁶ Marta Caraion, « Objets en littérature au XIXe siècle », *op. cit.*, p. 2.

³⁶⁷ *Ibidem*.

³⁶⁸ *Ivi*, p. 3.

³⁶⁹ Roland Barthes, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Seuil, 2002, p. 32. Dans *Un cœur simple*, Barthes avait tâché à donner une justification à la présence d'un baromètre dans la narration, qui paraissait tout à fait superflu et peu digne d'intérêt ; or, le baromètre met en valeur l'effet réaliste du récit.

romanesque de manière à interagir avec les personnages et s'affranchit alors de sa charge utilitaire pour signifier en dehors de sa détermination fonctionnelle³⁷⁰. Dans ce cas, en revanche, l'on s'intéresserait plutôt, d'un point de vue critique, à comprendre leur valeur actancielle ou symbolique³⁷¹.

Les objets de l'univers romanesque peuvent ainsi être observés et étudiés selon deux dispositifs différents. D'abord, lorsque les objets expliquent le monde représenté, la perspective adoptée est panoramique et descriptive, afin « de montrer des objets en société »³⁷² ; deuxièmement, les observer dans les détails permet de saisir les microcosmes qu'ils engendrent et l'attention est ici portée vers la relation que l'objet entretient avec le personnage³⁷³.

La littérature, en quelque sorte, a pu anticiper le travail des sociologues et des anthropologues dans la définition de la dimension active des objets dans la société³⁷⁴ : l'agissement des objets a commencé à être considéré par les sciences sociales à partir de la seconde moitié du XX^e siècle.

En particulier, c'est à partir des années 1980 qu'une attention particulière a été tournée vers la définition d'une biographie des objets. Dans ce sens, l'analyse de Igor Kopytoff résulte fondatrice³⁷⁵ : il considère que les objets, à l'instar des humains, « ont une naissance et une mort, une généalogie, une trajectoire sociale, une carrière, des âges de la vie différents »³⁷⁶. Ces travaux permettent donc de montrer que les objets « subissent des transformations physiques et

³⁷⁰ Marta Caraion, « Objets en littérature au XIX^e siècle », *op. cit.*, p. 3.

³⁷¹ *Ibidem.*

³⁷² Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, *op. cit.*, p. 47.

³⁷³ *Ibidem.*

³⁷⁴ Dans son ouvrage, Caraion propose des exemples concrets issus de la production romanesque du XIX^e siècle (Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, *op. cit.*, p. 46).

³⁷⁵ Igor Kopytoff, « La biografia culturale delle cose: il processo di mercificazione », in Arjun Appadurai (ed.), *La Vita sociale delle cose*, Milano, Meltemi, 2021, p. 101 et ss.

³⁷⁶ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, *op. cit.*, p. 15.

symboliques »³⁷⁷ et, comme le signale Thierry Bonnot, l'intérêt d'étudier leur biographie culturelle réside dans la possibilité de mieux « saisir les constructions sociales à l'œuvre dans les relations entre les individus et les objets »³⁷⁸.

Les objets, donc, sont peu à peu étudiés au même niveau que les sujets, jusqu'à formuler un dépassement du clivage qui subsiste entre les deux éléments : c'est la démarche adoptée par Latour, lorsqu'il introduit une continuité entre l'action des humains et des non-humains, c'est-à-dire les objets³⁷⁹. Évidemment, Latour ne déclare point vouloir substituer l'action des objets à celle des sujets, ce qui limiterait leurs actions à des intermédiaires³⁸⁰. Sa pensée pourrait être résumée en quelques mots, que nous lui empruntons :

La sociologie de l'acteur-réseau³⁸¹ n'est pas fondée sur l'affirmation vide de sens selon laquelle les objets agiraient « à la place » des acteurs humains : elle dit seulement qu'aucune science du social ne saurait exister si l'on ne commence pas par examiner avec sérieux la question des entités participant à l'action, même si cela doit nous amener à admettre des éléments que nous appellerons, faute de mieux, des non-humains³⁸².

La sociologie de l'acteur-réseau défend donc un projet qui vise « à augmenter la liste des participants, à en modifier la morphologie et la physionomie, à trouver un moyen de les faire agir comme un tout »³⁸³. Dans cela réside la nouveauté de cette démarche : élever les objets au rang de participants,

³⁷⁷ Marjorie Meiss, « Faire l'histoire de la culture matérielle », *La Culture matérielle de la France*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 19.

³⁷⁸ Thierry Bonnot, « De l'usine à la vitrine », *La Vie des objets*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la culture, 2002, p. 4.

³⁷⁹ Marta Caraion, *Comment la littérature pense les objets*, *op. cit.*, p. 19.

³⁸⁰ Bruno Latour, *Changer de société, refaire la sociologie*, *op. cit.*, p. 102.

³⁸¹ Latour pose la notion d'« association » comme acception du « social ». Il invite à penser des associations nouvelles entre des forces que, jusqu'ici, n'étaient pas associées (Bruno Latour, *Changer de société, refaire la sociologie*, *op. cit.*, p. 94).

³⁸² Ivi, p. 102.

³⁸³ *Ibidem*.

voire d'acteurs. Émile Durkheim avait plus tôt mis en évidence l'absence de puissance motrice des objets, ce qui limiterait une détermination dans les transformations sociales. Toutefois, malgré ce défaut, il défendait leur rôle dans l'évolution sociale :

Ils pèsent [les objets matériels]³⁸⁴, en effet, d'un certain poids sur l'évolution sociale dont la vitesse et la direction même varient suivant ce qu'ils sont ; mais ils n'ont rien de ce qui est nécessaire pour la mettre en branle. Ils sont la matière à laquelle s'appliquent les forces vives de la société, mais ils ne dégagent par eux-mêmes aucune force vive³⁸⁵.

Les objets doivent donc être pensés comme de véritables participants à l'action qui, avec leur présence, peuvent évidemment servir d'arrière-fond de l'action humaine mais aussi « peuvent autoriser, rendre possible, encourager, mettre à portée, permettre, suggérer, influencer, faire obstacle, interdire »³⁸⁶.

Ainsi, c'est dans ce sillage que nous voulons insérer notre étude et explorer davantage l'espace caribéen, par le biais des objets culturels et du quotidien liés aux vies des personnes qui ont transité et demeuré sur l'archipel.

1.3.1. LES OBJETS DANS LES MOUVEMENTS MIGRATOIRES

Il est désormais indéniable que les objets influencent l'évolution sociale des humains et modifient leurs actions. Les mouvements migratoires impliquent, par la présence des sujets, les migrants, un déplacement d'objets qui mérite ainsi

³⁸⁴ Durkheim ne fait pas seulement référence aux objets matériels, mais sa réflexion s'élargit aussi à tous les produits de l'activité sociale antérieure (le droit constitué, les mœurs et les monuments, à la fois littéraires et artistiques).

³⁸⁵ Émile Durkheim, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988, p. 205, cité dans Bruno Latour, *Changer de société, refaire la sociologie*, op. cit., p. 105.

³⁸⁶ *Ibidem*.

d'être étudié, afin de mieux saisir les dynamiques sociales et, de manière plus générale, socio-culturelles. En effet, il s'est avéré que dans les dynamiques de l'exil et de la migration les objets occupent une place décisive, comme il a été précisé par Thomas Olivier au sein de ses recherches :

Qu'il s'agisse de vêtements, de leurs papiers, d'objets du quotidien pour manger et se laver, ou de matériaux de récupération pour la construction d'abris, les objets sont des marqueurs de la position sociale des migrants. Ils donnent à voir la place qu'ils occupent ou, plus exactement, qu'on leur laisse - à la marge ainsi que le lien ténu entre le monde clandestin et la société. Chaque chose est ainsi lue comme un abrégé des relations qui peuvent s'instaurer et se défaire entre « eux » et « nous ».³⁸⁷

Les recherches dans le domaine de la migration, comme celle de Thomas Olivier, se sont récemment intéressées au rapport entre la matérialité et les humains, après un « long désintérêt »³⁸⁸ : une étude qui introduit ces aspects de la migration date de 1997 et considère comme objet d'étude les valises des femmes réfugiées bosniaques et croates³⁸⁹.

Aux yeux d'un Européen, le contexte antillais semble tout à fait éloigné mais il pourrait être sensible à des dynamiques beaucoup plus proches : la migration au sein de la Méditerranée. Les flux migratoires de l'Afrique vers l'Europe deviennent le point de départ pour comprendre l'importance des objets au sein de ce phénomène.

³⁸⁷ Olivier Thomas, « Les objets et la condition de migrant. Une recherche auprès des exilés à Cherbourg et sur les côtes de la Manche », *Géographie et cultures*, 91-92, 2014. URL : <https://journals.openedition.org/gc/3420>.

³⁸⁸ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors* : objets et sujets dans la migration et l'exil » *op. cit.*, p. 38.

³⁸⁹ Andrea Lauser, Antoine Fuhse, Peter J. Bräunlein, Friedemann Yi-Neumann, « Introduction. From "bare life" to "moving things": on the materiality of (forced) migration », *op. cit.*, p. 12.

Cristina Cattaneo, professeure de médecine légale à l'Università degli Studi di Milano³⁹⁰, nous invite à réfléchir sur l'importance, plus ou moins symbolique, des objets que les migrants décident de garder avec eux, durant la traversée. Dans son ouvrage, *Naufraghi senza volto*, littéralement « naufragés sans visage », elle propose une image évocatrice de cet aspect de la migration. Durant le travail d'identification d'un corps d'un adolescent, qui avait fait naufrage, l'équipe du laboratoire découvre un bulletin scolaire, ayant été soigneusement cousu à l'intérieur de la veste que le migrant portait. L'objet en question, à première vue anodin, se charge d'un sens majeur : il abrite tous ses efforts et ses capacités dans les études³⁹¹. En somme, il s'agirait d'une clé pour accéder à un meilleur avenir.

Ces objets, pour l'équipe, représentent la seule manière de pouvoir reconstruire l'identité de ces naufragés, apparemment sans visage : ainsi, l'équipe, entre en possession de documents divers, effets personnels et de cartes téléphoniques³⁹². La surprise de Cattaneo est évidente lorsqu'elle découvre un petit sachet caché dans les vêtements du migrant, qui contenait de la terre d'Érythrée. La valeur de cet objet est tout à fait symbolique – une valeur d'usage paraît ici absente – puisqu'il permet de garder un lien avec la terre d'origine, par le biais de la matérialité³⁹³.

Toujours dans le contexte méditerranéen, le témoignage de Luca Pisoni³⁹⁴ est essentiel dans la compréhension de cette dynamique. Son expérience diffère de celle de Cattaneo parce qu'il a pu rencontrer ces migrants en transit au Brennero, avec lesquels il a entretenu de longues discussions. L'intention de ces échanges était celle de comprendre avec quels objets les migrants se déplaçaient

³⁹⁰ Cristina Cattaneo est également directrice du LABANOF, le laboratoire d'anthropologie et odontologie légales.

³⁹¹ Cristina Cattaneo, *Naufraghi senza volto*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2022, p. 135.

³⁹² *Ivi*, p. 104.

³⁹³ *Ivi*, p. 112.

³⁹⁴ Luca Pisoni est docteur en archéologie et ethnoarchéologie en enseignement lettres dans le Trentin, où il vit.

de l’Afrique vers l’Europe et quel était le rôle de cette culture matérielle, désormais migrante.

Les migrants qu’il observe avaient de petits bagages, ce qui impliquait nécessairement un choix limité concernant les objets qu’ils voulaient garder avec eux. La première chose que l’on remarque est la présence de textes sacrés : des Bibles et des Corans notamment. À la vue d’un chapelet, « J’essayais » affirme-t-il « de reconstruire la biographie sociale de l’objet », en transcrivant le témoignage du migrant dans un carnet³⁹⁵.

Encore une fois, une valeur symbolique liait ces objets aux migrants : la présence d’une culture matérielle, en provenance du pays d’origine, leur donnait la force nécessaire afin de poursuivre le voyage : il s’agissait, donc, d’une forme de résistance quotidienne³⁹⁶.

Ces deux exemples, issus d’expériences personnelles, permettent de s’interroger sur une spécificité de la culture matérielle, qui est celle liée à la migration et à l’exil. Ainsi, il est indispensable de définir ce particularisme : avec l’expression « culture matérielle de la migration et de l’exil », l’on se réfère à un ensemble d’objets, dans une perspective ouverte dans le temps et dans l’espace, transformés par l’expérience même de l’exil, dont la spécificité concerne, en premier lieu, les individus et les communautés mobiles, et dans laquelle l’objet est mis en mouvement³⁹⁷.

Dans ce mouvement, il est possible de distinguer deux catégories différentes d’objets, que nous empruntons à Galitzine-Loumpet, qui nous paraissent tout à fait satisfaisantes et convaincantes. Elle distingue les objets *dans*

³⁹⁵ « Tiravo fuori dallo zaino il mio diario di campo e cercavo di prendere appunti e, quando possibile, tentavo di ricostruire la vita e la biografia sociale dell’oggetto », (Luca Pisoni, *Il bagaglio intimo. Gli oggetti dei migranti in viaggio verso l’Europa*, Milano, Meltemi Editore, 2018, p. 36).

³⁹⁶ *Ivi*, p. 39.

³⁹⁷ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors : objets et sujets dans la migration et l’exil* » *op. cit.*, p. 40.

et *de* la migration et l'exil. Les premiers « concernent les biens emmenés avec soi, échangés, offerts, fabriqués pendant le déplacement migratoire proprement dit » et « à partir des sujets [...] s'inscrivent dans des systèmes plus larges »³⁹⁸ : dans ce cas précis, l'analyse intéresse le sujet migrant et son expérience directe. La deuxième catégorie regroupe les objets qui font face à d'autres acteurs, en dehors des sujets migrants, ce qui permet de développer un nouveau degré d'analyse : « L'objet est partiellement stabilisé par le regard de celui qui se tient face à lui, il révèle les positions de chacun et les imaginaires des acteurs » et « le sujet exilé est alors appréhendé par la rencontre d'autres subjectivités, les objets par leurs valeurs sociales dans les sociétés de transit ou d'accueil »³⁹⁹.

Cette dualité est précisée par Olivier Thomas, de manière tout à fait schématique⁴⁰⁰. Les objets dits 'dans la migration' permettent de saisir la réalité vécue du migrant et ils s'avèrent être de véritables éléments biographiques puisque ces objets nous renseignent sur la provenance du migrant, sa culture et sa religion, entre autres ; les objets 'de la migration' offrent un point de vue extérieur au migrant, celui de la société qui l'entoure, la société d'accueil et ils représentent alors de puissants marqueurs sociaux.

Il existe une troisième catégorie, que nous évoquons pour restituer un cadre complet des degrés d'analyse mais qui sera peu productive au sein de notre étude : le *del/hors* de la migration et de l'exil, qui regroupe « des nombreuses

³⁹⁸ Ivi, p. 41.

³⁹⁹ *Ibidem*.

⁴⁰⁰ Olivier Thomas, « Les objets et la condition de migrant. Une recherche auprès des exilés à Cherbourg et sur les côtes de la Manche », *op. cit.* URL : <https://journals.openedition.org/gc/3420>. Dans cette étude, le chercheur avance des considérations importantes concernant le rôle des objets dans le rapport entre le migrant et la société. Il déclare : « Dans tous les cas, les objets sont un moyen pour interroger le régime d'interaction qui peut s'instaurer entre les exilés à la marge et le reste de la société. En effet, les observations qui ont été faites lors du travail de recherche, que ce soit à Cherbourg ou dans d'autres terrains sur les côtes de la Manche, ont révélé que les objets étaient très souvent au centre des rapports d'altérisation. » L'analyse des objets pourrait ainsi fournir des éléments supplémentaires afin de comprendre le rapport avec l'autre.

expositions de photographies et d'œuvres d'art portant sur des objets »⁴⁰¹. Toutefois, dans cette catégorie s'inscrit aussi l'opposition entre valeur d'usage et valeur symbolique d'un objet, qui s'avère pour nous fondamentale⁴⁰².

Puisque la migration et l'exil imposent une mobilité conséquente de sujets et puisque « il n'y a d'objets que pour des sujets »⁴⁰³ – condition que nous avons, à plusieurs reprises, déjà constatée – il nous semble tout à fait adéquat d'entamer une étude, en puisant dans la théorie et les expériences jusqu'ici présentées, concernant l'expérience des migrants dans l'espace antillais par les biais des objets qui l'ont caractérisée.

Les objets *dans, de et delhors* de la migration et de l'exil permettent de mieux comprendre quel est leur rôle au sein de ces phénomènes et les différentes perspectives relationnelles.

D'autre part, comme il a été précédemment observé dans le bref parcours littéraire, les objets migrants⁴⁰⁴ se font porteurs de plusieurs valeurs. D'une part la dimension matérielle regroupe une valeur marchande, permettant de constituer le capital de voyage, et une valeur d'outil de l'objet, c'est par exemple le cas des palettes ou des ficelles utilisées dans la construction d'un abri⁴⁰⁵. D'autre part la dimension idéale réunit une valeur socio-culturelle et une valeur sensible, où la charge est principalement symbolique, comme c'est le cas des objets-souvenirs permettant de garder un lien avec son pays et sa culture⁴⁰⁶.

⁴⁰¹ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *Del/dans et delhors* : objets et sujets dans la migration et l'exil » *op. cit.*, p. 42.

⁴⁰² *Ibidem*.

⁴⁰³ Christiane Vollaire, « Subjectiver des objets », in Corinne Alexandre-Garner, Alexandra Galitzine-Loumpet, *L'objet de la migration*, *op. cit.*, p. 331.

⁴⁰⁴ Nous employons ici l'expression « objets migrants » pour se référer à la totalité des objets qui participent à l'expérience de la migration.

⁴⁰⁵ Olivier Thomas, « Les objets et la condition de migrant. Une recherche auprès des exilés à Cherbourg et sur les côtes de la Manche », *op. cit.*, § 9-11. URL : <https://journals.openedition.org/gc/3420>.

⁴⁰⁶ Ivi, § 12-13.

Cette deuxième dimension, symbolique et sensible, est prédominante et sa particularité demeure intrinsèque aux phénomènes migratoires, dans lesquels l'attachement aux proches demeure tout au long de l'expérience⁴⁰⁷.

Le dernier élément qui retient notre attention est donc la valeur socio-culturelle d'un objet. Dans sa recherche, Olivier explore le domaine vestimentaire – largement étudié par Mauss et ensuite par Bourdieu, entre autres⁴⁰⁸ – comme catégorie d'objets évocateurs dans les interrelations : « La tenue vestimentaire est un marqueur social et la plupart des migrants que j'ai pu rencontrer font attention, tant qu'ils le peuvent, à choisir les vêtements et les chaussures »⁴⁰⁹. Au-delà de ces considérations, le vêtement est aussi probablement le premier élément qui permet d'identifier le pays d'origine d'un migrant, ou clandestin⁴¹⁰ ; de cette manière, sa charge culturelle et sociale n'est point négligeable.

Les textes littéraires francophones offrent la possibilité d'étudier la société antillaise en introduisant cette perspective, à l'instar des études qui ont concerné la production romanesque du XIX^e siècle, débordant d'objets. Ainsi, les dispositifs d'analyse adoptés pour les objets de la migration impliquent le recours aux dispositifs typiquement littéraires, exposés par Caraion, et notamment la perspective panoramique et le regard de détail, afin de mener une analyse adéquate et cohérente.

⁴⁰⁷ Ivi, § 13.

⁴⁰⁸ L'intérêt d'étudier le domaine vestimentaire est majeur : « La tenue portée est, en effet, une source d'informations sur la personnalité du porteur, sa position sociale, réelle ou revendiquée, et ses intentions ; ces informations ne sont pas toujours fiables, mais il est difficile de n'en pas tenir compte » (voir : Nicolas Herpin, « L'habillement, la classe sociale et la mode », in *Économie et statistique*, n° 188, mai 1986, p. 36).

⁴⁰⁹ Olivier Thomas, « Les objets et la condition de migrant. Une recherche auprès des exilés à Cherbourg et sur les côtes de la Manche », *op. cit.*, § 14. URL : <https://journals.openedition.org/gc/3420>.

⁴¹⁰ Ivi, § 16.

1.3.2. UN HISTORIQUE DES OBJETS DANS L'ESPACE ANTILLAIS

Pour entamer une étude des objets au sein de la littérature antillaise il nous semble adéquat de recourir à une division temporelle des évènements migratoires. Il est ainsi possible de mettre en évidence deux moments différents. Le premier est celui des migrants fondateurs, des migrants domestiques et des migrants nus ; le second est caractérisé par l'engagisme et les migrations successives.

La date de l'abolition de l'esclavage est pour nous un élément central puisqu'elle permet de partager le temps, sans pour autant rendre cette division étanche, d'une manière fort efficace.

De cette manière nous procédons à fournir un historique qui tienne en considération ces deux moments : avant 1848 et après 1848⁴¹¹.

D'un point de vue migratoire, la période historique qui précède l'année de l'abolition de l'esclavage est principalement caractérisée par l'arrivée des colons européens et des esclaves africains. Les deux flux migratoires, comme nous avons pu l'observer, diffèrent entre eux de façon incontestable. Comme les deux expériences de migration se distinguent, il en découle une disparité claire entre la migration des expressions matérielles de la culture.

Dans le premier cas, c'est-à-dire la migration des populations européennes, le déplacement se fait dans un contexte de colonisation et d'implantation d'une culture – comme il était conçu à l'époque – supérieure et dominante. Cette culture est porteuse de deux valeurs principales : elle est occidentale (européenne) et chrétienne. Cette deuxième composante n'est point anodine puisque, comme l'analyse de Todorov l'a mis en évidence, l'objectif principal de la conquête du

⁴¹¹ Afin d'établir cet historique, nous avons puisé dans les sources précédemment citées. Voir : 1.1.4.

Nouveau Monde, au-delà d'une quête forcenée d'or, était, bien évidemment, l'évangélisation des territoires.

Cette première phase serait donc à l'origine d'une migration conséquente d'objets liés à la sphère religieuse – chrétienne – qui s'est imposée, au cours des siècles, aux Amériques. Pour reprendre les mots de Glissant parmi les « peuplants » figurent donc « le “migrant armé” » qui « vient avec ses bateaux, ses armes » et « le “migrant familial”, domestique, celui qui vient avec sa cantine, son four ses marmites, ses photos de famille »⁴¹².

Cécile Parant présente, à travers une étude qualitative concernant la ville de Fort-Royal, la présence d'une culture matérielle en provenance de la France hexagonale. Elle constate que la plus grande partie des produits manufacturés est en effet importée de France, à cause de l'impossibilité des colonies de commercer avec les autres puissances étrangères⁴¹³. Parant nous fournit un ensemble d'objets, issus de trois domaines, l'alimentation, la construction et les biens de consommation courante, mais aussi le vestiaire. Elle conclut que « la culture matérielle martiniquaise à Fort-Royal en 1788 suit donc principalement les codes des métropolitains »⁴¹⁴, exception faite de quelques produits issus de la production artisanale locale. Cette production locale s'explique par la nécessité de l'auto-subsistance, lorsque la France hexagonale ne peut satisfaire les besoins des colonies, mais aussi par l'adaptation aux nouvelles conditions de vie, notamment le climat antillais⁴¹⁵.

Cette étude permet de mettre en évidence les possibilités de métissages issues de la circulation de la culture matérielle. En effet, quoique les produits

⁴¹² Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 14.

⁴¹³ Cécile Parant, « Métissage et culture matérielle dans les Antilles à la fin du XVIII^e siècle. Culture coloniale et culture métropolitaine à Fort-Royal à la veille de la Révolution », dans Michel Figeac, Christophe Bouneau (dir.), *Circulation, métissage et culture matérielle (XVI^e-XX^e siècles)*, p. 210.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ *Ivi*, p. 221.

importés de France soient en plus grand nombre, la réalité locale impose une coexistence d'éléments n'appartenant pas à une même société, et donc à une même culture. L'alimentation nous fournit des exemples très pertinents : la farine de manioc est consommée par tous les milieux⁴¹⁶.

Le second cas intéresse en revanche la population noire d'Afrique. Le troisième peuplant des Amériques est identifié par Glissant à travers l'expression « migrant nu », « celui qu'on a transporté de force sur le continent »⁴¹⁷ et contre lequel s'est produit un crime. Glissant développe davantage cette nudité, si nous tenons en considération l'aspect qui nous intéresse le plus, celui matériel : « ce migrant, qui s'est vu dépossédé par la traite de ses langues, de ses dieux, de ses objets quotidiens, est un migrant nu : il n'arrive ni avec ses armes, ni avec sa famille »⁴¹⁸. C'est donc sur ce point qu'une différence avec les autres « peuplants » s'établit avec violence :

L'esclave traité est, selon le terme de Glissant, un *migrant nu*, c'est-à-dire un captif entassé dans les cales des négriers sans instruments traditionnels de musique, sans objets de culte, sans statuettes ni masques contrairement au *migrant fondateur*. Sans aucune possibilité de retour, ce *migrant nu* comme survivant transplanté ou déporté a dû réinventer, aidé par les pulsions ou les élans de sa mémoire, divers fragments de la culture matérielle et mentale de l'Afrique originelle⁴¹⁹.

Sur le plan de la culture matérielle, une dichotomie importante s'instaure. D'un côté nous observons l'arrivée abondante de nouveaux objets du continent européen, par le biais de la population résidant en France hexagonale ; de l'autre

⁴¹⁶ Ivi, p. 222.

⁴¹⁷ Édouard Glissant, *Introduction à une Poétique du divers*, op. cit., p. 14.

⁴¹⁸ Édouard Glissant, « La latinité des Amériques », *Cahiers des Amériques latine*, n° 42, vol. 1, 2002, p. 10.

⁴¹⁹ Landry-Wilfrid Miampika, « Détours caribéens : résistance, mémoire et créolisation », dans Victorien Lavou Zoungbo (éd.), *Bartolomé de Las Casas. Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2017, p. 273.

côté nous assistons à l'absence profonde d'une expression matérielle de la culture africaine. Or, la mémoire, comme le rappelle Miampika, joue un rôle essentiel dans la reconstitution du patrimoine culturel africain en terre caribéenne.

En effet, aucun objet ne migre, physiquement, du continent africain au continent américain – au moins durant cette période historique marquée par une forme forcée de migration – mais ces objets sont au fur et à mesure reconstitués et permettent d'alimenter le patrimoine culturel matériel de la Caraïbe ; c'est pour cette raison qu'il sera possible de les répertorier et les analyser.

Suit le second moment qui a retenu notre attention, celui qui débute, environ, avec l'abolition de l'esclavage de 1848. Les nouveaux flux migratoires qui intéressent cette nouvelle période de l'histoire coloniale des Antilles sont caractérisées par la migration d'autres objets liés à l'identité et à la culture des nouvelles populations : indienne, chinoise et levantine.

En effet, au cours des décennies qui se sont succédé, ces nouvelles populations ont pu migrer vers l'archipel caribéen avec leurs objets et pratiques culturelles du quotidien.

Ces nouveaux migrants, comme les auteurs le témoignent, ont pu, à différence des migrants africains qui les ont précédés, se déplacer avec des objets intimes et qui renvoient à leur culture d'origine. Effectivement, le départ des ports asiatiques et orientaux s'effectuait avec des sacs ou des malles contenant des objets divers : des vêtements, des objets sacrés, des ingrédients ou même des loisirs pour mieux affronter la traversée des océans. A titre d'exemple, je cite quelques passages :

Le plus souvent assises sur des nattes, les femmes d'un certain âge gardaient attentivement leur balluchon avec leurs trésors de pacotille. Pour le grand voyage, elles s'accrochaient à un chiffon, un sari, un bijou, un peu de cendres, à des graines de paroka, d'averaka, de vèpêlé... Shandala, âgée d'une cinquantaine d'années, emportait même une roche à massalè, façonnée par

près de deux siècles d'ascendants. Taillé dans le roc et creusé par les pratiques de plusieurs générations, l'anmi était pour elle un véritable nid de souvenirs⁴²⁰.

Cachée en dessous, il y avait une sorte de malle très ancienne, de celles qui, dans les premiers temps, furent apportées de Pondichéry et dans lesquelles certaines familles conservaient précieusement des toileries, des statuettes, des livres sacrés, des semences de mandja et de vèpèlè et autres plantes nécessaires à l'accomplissement de nos rites⁴²¹.

En outre, les historiens nous renseignent sur des dates clés concernant ces nouvelles migrations. Il est ainsi possible de situer dans le temps, d'une manière plus ou moins précise, l'arrivée des objets qui accompagnent les migrants.

Il faut toutefois préciser que la datation ne peut point être certaine puisque, si la plupart des nouveaux migrants ont atteint les côtes des Antilles françaises après 1848, d'autres flux migratoires, dont l'apport a été moindre, les ont précédés. En effet, déjà à partir des années vingt du XIX^e siècle, la Guyane connaît une première vague de travailleurs chinois, ainsi que de travailleurs indiens, par le biais de l'empire britannique, dès l'an 1838. Or, après 1848, ces mouvements s'intensifient ; il est ainsi évident qu'avec un flux majeur de migrants, la présence de nouveaux éléments culturels, matériels ou non, s'accroît.

Les événements qui nous paraissent marquants sont l'arrivée respective, à la Martinique et à la Guadeloupe, des premiers contingents d'engagés : en 1853 et en 1854. Il est ainsi possible d'identifier un point de départ. Ensuite, le destin des différentes communautés se présente comme tout à fait différent : si la migration indienne – comme nous avons précédemment précisé – se prolonge jusqu'aux années vingt du XX^e siècle, la migration chinoise connaît une

⁴²⁰ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 69.

⁴²¹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, Paris, Gallimard, 2005, p. 369.

interruption vers 1882-1884, pour ensuite reprendre, sous forme totalement volontaire et donc privée d'engagement, au début du siècle successif.

La présence d'une culture matérielle indienne et chinoise peut donc être circonscrite, avec souplesse, dans deux cadres temporels distincts. Dans le cas des Indiens, concernant les Antilles françaises seulement, nous pourrions considérer la période allant de l'année 1853 à l'année 1917 et, pour la population chinoise, jusqu'à 1882.

Toutefois, nous tenons à le rappeler, cette distinction ne peut en aucun cas être précise à cause, surtout, des rapports entre les territoires caribéens, colonisés par des empires différents et qui ont connu des vagues migratoires à des moments différents. En effet, l'on ne pourrait pas écarter l'hypothèse du contact entre ces territoires dans des périodes précédentes ou successives à celles que nous avons prises en considération, les échanges entre les territoires étant fréquents et inévitables.

Concernant la migration syro-libanaise, elle est plus tardive : c'est environ à la fin des années soixante-dix du XIX^e siècle qu'elle prend son élan. C'est donc à cette époque qu'il faudrait faire remonter l'arrivée d'une culture matérielle typiquement levantine.

En particulier, deux périodes différentes intéressent la migration des populations originaires de la Syrie, du Liban et de la Palestine. Si cette migration date donc des années 1880, elle se dilate jusqu'à l'indépendance de la Syrie et du Liban, en 1943, mais, comme le rappelle Isabelle Dubost, c'est entre 1900 et 1930 que la plupart d'entre eux s'établissent dans les îles⁴²². Évidemment, à l'instar des autres populations qui ont migré dans l'archipel, les levantins apportent avec eux toutes leurs pratiques culturelles, qui s'avèrent être diverses et variées. Nous

⁴²² Isabelle Dubost, « Les "Syriens" martiniquais : une alternative identitaire exemplaire », dans Jean Bernabé, Raphaël Confiant, Jean Luc Bonniol et Gerry L'Étang (éd.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles*, Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge Éditions, 2000, p. 283.

précisons, dès à présent, leur diversité confessionnelle : maronite, grecque orthodoxe, latine ou musulmane⁴²³. Cela implique, au moins dans le domaine religieux, une grande variété d'objets appartenant à l'art sacré.

Ces considérations nous permettent ainsi de procéder, dans le chapitre suivant, avec l'exploration de cet archipel multiculturel, dont la mouvance est continue.

* * *

Certains auteurs qui apparaissent dans notre corpus permettent de mieux saisir des migrations précises. C'est le cas, par exemple, de Raphaël Confiant qui, à travers sa 'comédie humaine créole' tâche à explorer ces dynamiques dans leur singularité. Si dans *La Panse du chacal*, texte précédemment cité, il met en valeur la composante indienne de la société créole, dans *Case à Chine* il brosse le portrait de la communauté chinoise, installée à la Martinique. Ensuite, la population levantine est tout à la fois digne d'une représentation : dans *Rue des Syriens* l'auteur illustre cette nouvelle pièce de la mosaïque.

Ces textes, à l'instar d'autres, représentatifs à la fois de la Martinique, de la Guadeloupe et de Haïti, seront considérés afin de proposer un aperçu des objets de la migration et de l'exil, faisant de leur singularité toute la pluralité du monde créole.

⁴²³ Ivi, p. 284.

DEUXIÈME PARTIE.

CULTURES (IM)MATÉRIELLES EN DÉPLACEMENT :
CULTURE, IDENTITÉ ET LITTÉRATURE CRÉOLES
ANTILLAISES

2.1. OBJETS CULTURELS ET IDENTITÉS : QUELS OBJETS POUR NOTRE ÉTUDE ?

« Chaque île, mystérieusement, affectionne un produit, une marchandise, une plante, un outil, des philtres et des onguents particuliers, des tissus dédaignés ailleurs. Pourtant, beaucoup de tout cela ne provient pas de l'Archipel. Toute la planète semble y déverser ses rêves. »⁴²⁴

Le premier chapitre nous a permis de fournir les cadres historique et théorique dans lequel la présente analyse s'insère ; nous essayerons maintenant de développer davantage la relation entre les objets culturels, issus des flux migratoires, et la culture et l'identité de chaque communauté représentative de cette mosaïque.

Avant d'entrer dans le vif du sujet, nous souhaitons revenir sur la notion de culture, précédemment évoquée qui, cette fois-ci, nous permet d'avancer des considérations sur l'identité, à la fois individuelle et collective.

Dans une étude concernant la culture matérielle, les objets qui devraient être considérés sont d'abord ceux qui appartiennent au quotidien des individus : ces objets, bien sûr, possèdent une valeur fonctionnelle mais également une valeur symbolique qui est partagée au sein de la communauté⁴²⁵.

Dans le passé, différentes études et analyses se sont intéressées aux sociétés. Celles de Marcel Mauss, que nous avons précédemment évoquées, nous paraissent profitables afin d'entamer nos premiers pas.

Dans son *Manuel d'ethnographie*, le disciple d'Émile Durkheim s'intéresse aux sociétés qui peuplent les colonies françaises en donnant « les instructions

⁴²⁴ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, Paris, Gallimard, 2005, p. 78.

⁴²⁵ Lucia Ruggerone, « La valigia in viaggio: biografia di un oggetto 'quasi' quotidiano », *Studi di Sociologia*, 2000, vol. 38, n° 3, p. 291.

nécessaires pour constituer scientifiquement les archives de ces sociétés »⁴²⁶ qui sont « destinées à des administrateurs, à des colons dépourvus de formation professionnelle » afin « d’accomplir un travail intermédiaire entre une étude extensive et une étude intensive de la population envisagée, étude où les proportions des différents phénomènes sociaux seront respectées »⁴²⁷. La méthode d’observation explicitée par Mauss consiste, d’abord, en l’élaboration d’un inventaire des objets de collection ; chacun de ces objets sera ensuite accompagné d’une fiche descriptive détaillée⁴²⁸.

Avant lui, Durkheim s’était plus précisément intéressé à l’importance des objets sacrés au sein des sociétés. Dans ses *Formes*⁴²⁹, Durkheim ne considère pas seulement les rituels mais aussi les objets sacrés, véritables éléments de cohésion sociale. Durkheim, en particulier, fait des objets un des éléments définitoires de la religion : « Les phénomènes dits religieux consistent en croyances obligatoires, connexes de pratiques définies qui se rapportent à des objets donnés dans ces croyances »⁴³⁰. Giovanni Paoletti rappelle en effet comment Durkheim ne précise pas seulement l’origine sociale de la religion mais aussi la présence d’objets, sacrés, qui sont intrinsèquement liés à toute croyance⁴³¹.

La religion est donc l’un des premiers domaines que nous souhaitons explorer puisqu’elle possède une signification culturelle marquant l’identité de l’individu et de la communauté à laquelle il appartient. Religion et identité paraissent ainsi liées d’une manière intime puisque la première est susceptible de façonner l’expression de l’autre : la religion serait le garant de l’identité

⁴²⁶ Marcel Mauss, *Manuel d’ethnographie*, Paris, Payot, 2021, p. 20.

⁴²⁷ Ivi, p. 14.

⁴²⁸ Ivi, p. 17.

⁴²⁹ Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.

⁴³⁰ Émile Durkheim, *Journal sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 159-160.

⁴³¹ Giovanni Paoletti, « Il sacro in Durkheim e le sue definizioni », *Società Mutamento Politica* [en ligne], Firenze University Press, 2017, vol. 8, n. 16, p. 95. URL : <https://core.ac.uk/reader/228548058>.

culturelle⁴³². À ce propos, nous convoquons la réflexion de Gaston Pietri, suggérant un rapport étroit entre les cultures et les religions à travers l'explicitation d'une *doxa* répandue dans le monde contemporain :

Tantôt le religieux est à ce point identifié à une culture que, jusque dans le langage, on ne sait plus si des mots comme chrétien ou musulman, par exemple, définissent une croyance religieuse ou une identité culturelle. Tantôt des courants religieux, tels que le fondamentalisme islamique, mais aussi un certain fondamentalisme des « évangéliques », se présentent comme si l'affirmation croyante se suffisait à elle-même, se déployant dans une déconnexion délibérée de toute appartenance culturelle⁴³³.

En particulier, l'étude de la religion nous paraît important au sein des territoires que nous considérons, les îles de la Caraïbe, qui ont été marqués par une domination européenne, où l'évangélisation était considérée comme un moyen de civilisation. La religion chrétienne a été ainsi imposée, marquant de manière irrévocable l'esprit et l'identité des peuplants des Antilles. Pour les Européens, comme bien le précise Todorov, leur religion est une véritable richesse qu'ils veulent apporter dans le Nouveau Monde en échange d'autres richesses, notamment de l'or⁴³⁴.

À l'instar de la religion – et des objets rituels – deux autres domaines permettent de mieux définir les identités des individus : les habitudes alimentaires et la manière de s'habiller⁴³⁵, dont Mauss avait relevé toute leur

⁴³² Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 1982, p. 87. Todorov, à ce propos, transcrit les mots de Cabeza de Vaca qui sont, d'après lui, expression de son identité culturelle : « Au milieu de tous ces tourments, mon seul remède et ma consolation étaient de penser à la passion de notre rédempteur Jésus-Christ, au sang qu'il avait répandu pour moi ; et je m'imaginai combien devait être plus cruel le supplice des épines qu'il avait endurées » (ivi, p. 207).

⁴³³ Gaston Pietri, « Cultures et religions : les nouveaux enjeux », *Études*, t. 413, n° 12, 2010, p. 643-644.

⁴³⁴ Tzvetan Todorov, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, op. cit., p. 47.

⁴³⁵ Lucia Ruggerone, « La valigia: biografia culturale di un oggetto », art. cit., p. 291.

importance dans son *Manuel*. L'anthropologue avait mis en évidence comment la consommation avait été négligée par les enquêteurs alors que son étude permet de saisir des informations essentielles concernant les populations. Il sera donc important de s'attarder sur la nature des mets, leur ordre, les instruments utilisés (mains, fourchettes, couteaux), la préparation et la conservation des aliments ainsi que l'idéologie de la nourriture (les interdits religieux et les règles de prudence)⁴³⁶. Le même procédé est d'application concernant le domaine vestimentaire : les vêtements, pour Mauss, « sont l'une des caractéristiques classificatoires les plus sûres »⁴³⁷.

Plus tard, l'analyse concernant ces domaines, aptes à mieux comprendre les sociétés du monde, s'est développée davantage, notamment en sociologie. En particulier, les vêtements sont considérés comme de véritables extensions de nos corps, nous permettant de nous confronter avec le monde :

Of all things, apart perhaps from things that we eat, clothes are the material objects that are most consistently part of our individual and our social lives. As Quentin Bell suggests, they are so close to our bodies for so much of the time they become like an extension of that body, an outer layer or shell with which we confront the social world. [...] They only partially hide and protect us; the other side of being able to take in the world through our clothes is that we are also able to present ourselves to the world through them⁴³⁸.

En revanche, concernant l'alimentation, Dant fait référence à la déjà citée théorie bourdieusienne, issue de sa *Distinction*. L'alimentation ne serait-ce qu'une des manières de marquer cette démarcation – la distinction, justement – sociale entre la bourgeoisie et la classe populaire⁴³⁹. La nourriture et la manière de la

⁴³⁶ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie*, op. cit., p. 80-85.

⁴³⁷ Ivi, p. 80.

⁴³⁸ Tim Dant, *Material Culture in the Social World*, Buckingham, Open University Press, 1999, p. 86-85.

⁴³⁹ Ivi, p. 29.

consommer devient avec Bourdieu une modalité d'expression de l'habitus, c'est-à-dire la manière d'être d'un individu, son allure et sa disposition d'esprit.

Ces considérations plutôt générales seront plus tard affrontées au sein des respectifs volets consacrés à ces trois domaines mais ils permettent, d'ores et déjà, de montrer qu'il existe des matières plus pertinentes que d'autres afin d'étudier la culture d'une communauté et sa composante matérielle. Nous essayerons donc d'analyser la société antillaise en tenant en considération ces catégories, à l'instar de chercheurs qui ont déjà sillonné cette culture matérielle ayant façonné l'archipel.

Gerry L'Étang dans son analyse consacrée au patrimoine martiniquais laissé en héritage⁴⁴⁰ montre la particularité en relation aux différentes migrations qui se sont enchaînées sur l'île. Dans cette étude, le chercheur met en évidence l'apport de trois cultures différentes : indienne, chinoise et congo. En particulier, son intérêt se tourne vers les traces linguistiques mais aussi vers celles qu'il définit comme des « marques résiduelles » du domaine magico-religieux mais aussi culinaire⁴⁴¹.

Il met en évidence une disparité parmi les différents apports culturels, qui s'explique par des raisons historiques plutôt évidentes. En effet, le patrimoine hindou s'impose comme majoritaire sur l'île puisqu'un plus grand nombre d'Indiens a été contraint d'y débarquer après l'abolition de l'esclavage.

De cet héritage témoigne aussi Nora Chévry lorsqu'elle, à travers la notion de 'survivance(s)', explique l'importance du patrimoine en provenance du sous-continent indien à la Guadeloupe et à la Martinique⁴⁴².

⁴⁴⁰ Gerry L'Étang, « De l'héritage culturel congo, indien et chinois à la Martinique », in *Potomitan* [en ligne]. URL : <https://potomitan.info/travaux/heritage.php#1>.

⁴⁴¹ *Ibidem*. Dans l'étude, les traces toponymiques et patronymiques sont également prises en considération.

⁴⁴² Nora Chévry, « Survivances d'une culture indienne ? », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n. 138-139, 2004, p. 97-110.

D'abord, la chercheuse souligne l'importance de l'aspect religieux dans la vie de la population indienne, ce qui impose, par nécessité, une étude approfondie de ce domaine. D'autres catégories sont analysées, notamment celle de la peinture et de l'architecture ; toutefois, les domaines vestimentaire et culinaire paraissent dominants.

Ainsi, nous retenons avec une attention particulière ces études, qui peuvent nous guider dans notre démarche.

En effet, la lecture des ouvrages qui constituent notre corpus, à la fois guadeloupéen, martiniquais et, en partie, haïtien, témoigne d'un profond attachement, plus ou moins partagé par les différents auteurs et autrices, à ce patrimoine qui constitue, de nos jours encore, la spécificité des communautés antillaises.

Le patrimoine culturel relevé ne dément point les approches jusqu'ici adoptées. Quoique les éléments culturels matériels identifiés soient multiples et variés entre eux, il a été possible de mettre en évidence trois domaines principaux : religieux, vestimentaire et culinaire. Ainsi, nous procéderons à classer ces objets dans ces trois catégories que nous nommons 'art sacré', 'vêtements et ornements' et 'alimentation'.

2.2.1. ART ET OBJETS SACRÉS

Les Antilles représentent un territoire sur lequel, au cours des siècles, plusieurs religions se sont rencontrées. D'abord, si nous considérons à nouveaux les flux migratoires, la religion chrétienne est la première à y être implantée. Les efforts d'évangélisation menés par les Européens ont en effet façonné la vie des autres peuples, forcés à se convertir. En effet, comme le rappelle Gérard Lafleur,

la religion catholique est considérée comme universelle et universaliste et elle est destinée à tous les peuples⁴⁴³.

Toutefois, comme il sera possible d'observer aussi à travers les textes littéraires, d'autres religions ont pu résister et, encore aujourd'hui, préservent leurs particularités.

Aux Antilles, en effet, la religion chrétienne cohabite avec le vaudou, l'hindouisme, le bouddhisme et la religion musulmane ; chacune d'entre elles a su garder ses lieux de culte et son iconographie.

Souvent, la rencontre de ces cultes se produisait avant l'arrivée des nouveaux migrants aux Antilles, comme en témoigne Raphaël Confiant dans son œuvre. Nous citons ici un extrait évocateur et à la fois annonciateur d'une cohabitation réussie :

Le chirurgien revint de sa cabine avec une Bible recouverte de cuir et réclama un *puttagam*, un livre sacré pour l'hindouisme. Plusieurs mains lui en tendirent un. Il choisit le plus volumineux d'entre eux et s'avança en titubant au centre du navire où il déposa les deux ouvrages. Côte à côte. La tempête fit alors mine de s'arrêter. Durant quelques minutes, on crut que les dieux de l'Inde et ceux de l'Europe, conjuguant leurs efforts, avaient réussi à la faire taire⁴⁴⁴.

Le narrateur nous plonge dans le désarroi d'une violente tempête entre l'île Maurice et le cap de Bonne-Espérance. L'équipage, constitué d'Européens, et les migrants indiens unissent leurs forces pour que la perturbation cesse au plus vite. À ce dessein, les deux textes sacrés, représentatifs de la religion chrétienne, la Bible, et hindoue, le *puttagam*, sont placés l'un à côté de l'autre. Le terme *puttagam* désigne, de manière général un ouvrage religieux des descendants Tamouls,

⁴⁴³ Gérard Lafleur, « Religion et esclavage dans les Antilles françaises », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n. 193, 2022, p. 96.

⁴⁴⁴ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, Paris, Gallimard, 2004, p. 123.

comme le précise Murugaiyam : cette présence « atteste que les engagés avaient emporté avec eux des livres en tamoul »⁴⁴⁵.

Toutefois, ces efforts paraissent insuffisants puisque, peu après, « une vague plus monstrueuse que toutes les précédentes avançait, à une vitesse vertigineuse »⁴⁴⁶ ; elle paraît « implacable » et « inexorable »⁴⁴⁷. Ce sera seulement avec l'intervention d'une troisième religion que la vague, inopinément, se rétrécit :

Elle se trouvait à une vingtaine de mètres de la coque du navire lorsque, soudain, un *toulken* se dressa, enleva son turban immaculé, leva haut la main droite avant d'adresser une prière désespérée à Nagourmira, un saint musulman qui, depuis des siècles, assurait la protection des pécheurs sur le pourtour côtier du pays tamoul. Ses coreligionnaires l'imitèrent, s'agenouillant dans la direction de l'est et répétant le nom d'Allah en une invocation si fervente qu'hindous et chrétiens en furent pétrifiés.⁴⁴⁸

Dans ce passage, nous observons la présence d'une troisième religion, celle musulmane. En effet, la population indienne n'était exclusivement de culte hindouiste, mais aussi musulman, quoique minoritaire. L'intervention de cette troisième religion, à travers la prière au prophète Allah, a permis à la tempête de s'estomper : « On la [vague] vit cahoter, se désenfler, chercher en vain à reprendre des forces, pour finir par s'étaler en une gigantesque éclaboussure »⁴⁴⁹.

La suite de ces extraits montre au lecteur la possible coexistence, sur le bateau, des différentes religions qui pourrait anticiper la manifestation de la créolisation sur l'archipel antillais.

⁴⁴⁵ Apassamy Murugaiyam, « Chants tamouls aux Antilles : un patrimoine entre écrit et oral », *Archipelies* [en ligne], n. 3-4, 2012. URL : <https://www.archipelies.org/1651>

⁴⁴⁶ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 123.

⁴⁴⁷ Ivi, p. 124.

⁴⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁴⁹ *Ibidem*.

Ces quelques lignes nous ont permis d'introduire donc ce premier domaine qui nous paraît très pertinent dans la compréhension des dynamiques qui se produisent au sein de la société créole antillaise.

Concernant plus dans les détails la présence des objets, le lecteur peut ici identifier la présence des deux textes sacrés, la Bible et le *puttagam*, que nous avons déjà mis en évidence⁴⁵⁰.

Toutefois, par cause de leur importance, de la Bible en particulier par son histoire séculaire aux Antilles, leur récurrence est multiple, voire hypertrophique.

En effet, nous identifions d'autres occurrences chez le même auteur, qui témoignent de l'imposition et de la conversion au christianisme. Ces épisodes se produisaient déjà à bord des navires :

Le quartier-maître Henderson, qui faisait office de pasteur pour les Blancs, s'approcha du corps emmaillotté de l'intouchable, ouvrit une Bible et se mit à en lire un passage d'une voix monocorde. La distribution du repas continua comme si de rien n'était, chacun semblant en proie à une profonde résignation.⁴⁵¹

Ce passage montre au lecteur comment la population indienne demeure dans une condition de résignation face au culte chrétien qui leur est imposé. La Bible devient ainsi la seule solution possible afin de mettre fin à une situation de détresse. Cette expérience s'élargit aussi aux autres populations, notamment à celle chinoise. Le narrateur informe en effet le lecteur d'un changement important concernant la foi de la population chinoise, lorsque le premier navire ayant quitté Canton est évoqué :

⁴⁵⁰ Nous avons déjà mis en évidence dans la première partie comment la pratique de voyager avec des textes sacrés est largement répandue dans les phénomènes migratoires. À ce propos, voir Luca Pisoni, *Il bagaglio intimo. Gli oggetti dei migranti in viaggio verso l'Europa*, op. cit., p. 39.

⁴⁵¹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 103.

Des trois navires qui avaient convoyé les Chinois au pays de Martinique, le Galilée, le tout premier, était celui dont la mémoire avait entretenu le plus beau souvenir. À cause, tout d'abord, de son nom biblique, car la plupart des Yeux-Fendus avaient fini, peu à peu, par abandonner les préceptes de Confucius et la voie du Bouddha pour embrasser la foi chrétienne.⁴⁵²

Confiant nous montre aussi l'humiliation de la population chinoise, contrainte de cacher tout élément renvoyant au culte bouddhiste :

Il comprit [Chen-Sang] qu'il devait taire son appartenance au clergé bouddhiste (une mèche de cheveux rebelles avait commencé à recouvrir sa tonsure) au vu des conversions qui se produisaient quasiment chaque jour. Il s'agissait d'un cérémonial étrange et quelque peu grotesque qui consistait pour les Chinois à s'agenouiller au pied d'une croix tenue à bout de bras par l'aumônier de bord et à répéter après lui deux-trois phrases incompréhensible dans la langue des Longs-Nez. Dès cet instant, ceux qui acceptaient cette humiliante épreuve changeaient de condition. Devenus chrétiens, ils occupaient un emplacement à part dans l'obscur des cales et on leur servait la même nourriture qu'à l'équipage.⁴⁵³

Dans cet extrait, un autre élément renvoyant au culte chrétien est mis en premier plan : la croix. La population est ainsi poussée à la conversion. Il semblerait en effet que le christianisme puisse améliorer de cette manière leur condition à bord du navire : une meilleure nourriture récompenserait cette 'humiliante épreuve'.

Les békés, souvent, se déplaçaient au sein des colonies ornés de croix, avec des bibles à la main. Dans *Case à Chine*, le commandeur Audibert est tout à fait représentatif de cette démarche. C'est ainsi que Confiant décrit le tyran ayant comme seuls supérieurs hiérarchiques « Dieu le Père et le béké de Lacroix, le maitre de Petite Poterie »⁴⁵⁴ :

⁴⁵² Ivi, p. 183.

⁴⁵³ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 143.

⁴⁵⁴ Ivi, p. 332.

À son cou pendait une croix en argent qu'il assurait avoir été bénite au temps du père Labat, quand il avait fallu batailler ferme pour implanter la foi du Christ dans cette terre de paganisme. Il allait répétant qu'avec l'arrivée des Indiens, des Chinois et des nègres-Congo, tout le travail était à recommencer. C'est pourquoi, en véritable chevalier de l'Église, il se déplaçait avec une bible dans l'une des poches de son pantalon kaki.⁴⁵⁵

Les écrivaines et écrivains antillais témoignent, dans leurs romans, du rapport entre la population noire venant d'Afrique et la religion chrétienne. En particulier, pour des raisons historiques, les esclaves ont été les premiers à devoir accueillir de nouvelles formes de culte, en abandonnant les plus ancestrales. À titre d'exemple, dans *La Panse du chacal* Raphaël Confiant décrit l'expérience d'une femme noire, Nalima, arborant une croix : « - Vinesh, je vais te confier un secret, fit Nalima. Ce Blanc, je ne l'aime pas, je ne l'ai jamais aimé. Leur religion je la déteste, même si je porte une croix autour du cou. Tout cela est du faire semblant »⁴⁵⁶. De ce passage, il est possible de constater que la religion chrétienne ne représente, pour la population africaine, qu'une imposition.

Ce 'faire semblant' est à la fois évoqué par Lafleur lorsqu'il commente un extrait du père Dutertre revenant sur l'achat d'une esclave qui, une fois convertie, se rendait souvent à l'église. Probablement prêtresse d'un culte animiste, elle était une adepte de ce lieu de culte peut-être « pour poursuivre secrètement son propre culte dans un but de syncrétisme »⁴⁵⁷.

Il est en outre possible d'identifier des objets de culte relevant du christianisme même au sein des cases de la population noire, ce qui avise le lecteur d'une imposition, somme toute, réussie :

⁴⁵⁵ *Ibidem*.

⁴⁵⁶ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, *op. cit.*, p. 339.

⁴⁵⁷ Gérard Lafleur, « Religion et esclavage dans les Antilles françaises », *art. cit.*, p. 99.

Pour dessoucher ses peurs et conjurer le sort, il prenait sa bible qui demeurait toujours ouverte sur sa commode, puis allumait un cierge. Man Ninette lui avait assuré que procéder ainsi purifiait l'air et chassait les esprits mauvais qu'on ne cessait de voir voler au-dessus de Haute-Terre. Il s'agenouillait et d'un air très pénétré il poursuivait sa lecture des Évangiles, feuilleton captivant qu'il avait déjà lu quatre ou cinq fois déjà.⁴⁵⁸

Ce passage nous permet en effet d'explorer l'intérieur d'une case à la Guadeloupe. Outre « les images saintes placardées dans les cases »⁴⁵⁹, il est possible de constater la présence, encore une fois, du texte sacré – dans ce cas le renvoi est aux Évangiles – et d'un cierge, symbole de la lumière du Christ. Léon semble ainsi avoir assimilé ces nouveaux rituels, après deux siècles de domination européenne. Les Évangiles deviennent donc un véritable livre de chevet, le premier que la population venant d'Afrique ait connu.

En effet, jusqu'à l'abolition définitive de l'esclavage, qui a permis à toute la population, noire comprise, d'accéder à l'instruction, le seul savoir que l'on pouvait apporter à la population d'origine africaine était celui issu de la lecture biblique. En particulier, le catholicisme était considéré, par les dominants, comme la religion destinée aux vaincus et aux captifs, et donc, d'abord, les Africains ; cette conversion était d'ailleurs, nous le rappelons, inscrite au Code Noir⁴⁶⁰.

La Bible devient un élément central dans le processus de colonisation et de civilisation : elle se présente, avant tout, comme un outil d'oppression. Les versets du texte étaient en effet employés pour justifier la traite, l'esclavage et l'obéissance des esclaves vis-à-vis de leurs maîtres. Précisément, le christianisme était conçu comme un véritable procédé pour assurer la civilisation des peuples,

⁴⁵⁸ Gisèle Pineau, *La grande drive des esprits*, Monaco, Éditions du Rocher, 2010, p. 58.

⁴⁵⁹ Ivi, p. 55.

⁴⁶⁰ Gérard Lafleur, « Religion et esclavage dans les Antilles françaises », art. cit., p. 97. L'auteur rappelle que les articles II, III et IV avaient été édités à ce propos.

alimentant l'équation « Christianisme = civilisation » qui sera définie par Césaire comme malhonnête⁴⁶¹.

* * *

Dans la production littéraire de Patrick Chamoiseau, l'on constate qu'au sein d'une habitation, au moment de célébrer Noël, un objet particulier fait son apparition dans le décor : la crèche. Son absence avait auparavant causé la souffrance de la grande sœur du « négrillon » :

Dans un temps inconnu du négrillon, Anastasie la Baronne, la plus grande des deux sœurs, avait souffert de l'absence de crèche. Man Ninotte et le Papa ne disposaient pas d'un assez au porte-monnaie pour dresser comme tout le monde, au mitan du salon, la caverne illuminée du Sauveur⁴⁶².

La crèche était donc largement diffuse au sein des maisons antillaises, puisque « tout le monde » en dressait une au centre du salon. Pour pallier ce manque, Man Ninotte prévoit la réalisation des statuettes à travers « le modelage du cacabougies »⁴⁶³ et la caverne avec du papier journal. Cependant, un malheureux événement se produit :

Elle possédait sa crèche. Pour l'achever, elle y ajouta deux bougies allumées du plus bel effet mais de la plus désastreuse conséquence. Les bergers se mirent à couler. L'âne et le bœuf se répandirent. Marievierge se mêla à Joseph, lui-même avalé par les Rois mages. Très vite, la crèche fut

⁴⁶¹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, p. 10.

⁴⁶² Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I, Antan d'enfance*, Paris, Gallimard, 1996, p. 72-73.

⁴⁶³ Ivi, p. 73.

catastrophée en une fondue grisâtre sur laquelle Anastasie répandit la plus épouvantable des détresses enfantines⁴⁶⁴.

Pour le bonheur d'Anastasie, suite à cet accident, Man Ninotte avait donc prévu d'acheter, chaque année, des santons que la fille gardait précieusement dans une boîte : « Il y en avait tant qu'une fois les personnages officiels apparus, advenait alors un peuple d'anonymes bergers ou d'indéfinissables personnes qu'il nous fallait nommer et faire exister »⁴⁶⁵. Pour les faire exister, c'est l'imagination du « négrillon » qui se déploie alors que « le curé de la cathédrale aurait eu quelque angoisse à bénir »⁴⁶⁶ ces personnages, dont font ainsi partie notamment des koulis-coulirous, des chinois-graines-de-riz, des dorlis et des diablasses à talons⁴⁶⁷ ; la crèche, aux yeux des membres du foyer, devient « une étrangeté pourtant proche, que nous réinterprétons pour lui donner du sens »⁴⁶⁸.

Il existe également des représentations plus imposantes de la foi chrétienne à travers la présence de statues représentant le Christ et la Vierge Marie.

* * *

Dans *Rue des Syriens*, roman célébrant l'épopée des Levantins en terre martiniquaise, nous plongeons d'emblée dans l'En-Ville de Fort-de-France afin de découvrir une première preuve de cette réalité. À son arrivée, Wadi Abdallah, migrant originaire du Levant, découvre l'imposante statue du Christ qui trône, « impavide »⁴⁶⁹, au bout de la Levée. La figure de Christ est la toute première que le lecteur peut apercevoir, bien avant celle du Syrien. Le lecteur retrouve la même

⁴⁶⁴ *Ibidem*.

⁴⁶⁵ *Ivi*, p. 74-75.

⁴⁶⁶ *Ivi*, p. 75.

⁴⁶⁷ *Ibidem*.

⁴⁶⁸ *Ivi*, p. 76.

⁴⁶⁹ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, Paris, Gallimard, p. 13.

statue des dizaines de pages plus tard, en présence de Fanotte, la deuxième protagoniste du roman : « Parvenue à la Croix-Mission, Fanotte s'installait toujours à la même place, au pied de la statue du Christ-Roi »⁴⁷⁰. L'adverbe « toujours » permet d'identifier un rituel chez Fanotte, fille d'anciens esclaves, fort probablement convertie au christianisme, ce qui témoigne d'une omniprésence de cette figure chrétienne dans sa vie. En effet, dans le roman, il est question d'un « faire-noir »⁴⁷¹ auquel Wadi semble s'adapter ; au sein de la maison d'un séancier le Syrien reconnaît, parmi des livres empilés, « une Bible à la grande croix blanche figurant sur sa couverture »⁴⁷².

* * *

Dans cette analyse, qui tient en compte les objets dans une dynamique migratoire, un exemple très pertinent est identifiable dans *La Vierge du Grand Retour*, roman de Raphaël Confiand qui retrace l'arrivée en bateau d'une statue de la Vierge à la Martinique, en 1948. Son importance est parfaitement déployée dans le roman :

Ainsi cette statue prodigieuse a-t-elle été, depuis ces temps reculés jusqu'à nos jours, l'objet d'une vénération universelle. Toute la France est venue l'invoquer ; et les rois eux-mêmes ont voulu déposer à ses pieds leur couronne et leur gloire : Charlemagne, Godefroy de Bouillon, Philippe Auguste, Saint-Louis, Philippe le Bon, Charles VIII, Louis XI, Louis XII, François Ier, Louis XIII qui lui consacra son royaume, Louis XIV, Louis XVIII⁴⁷³.

⁴⁷⁰ Ivi, p. 292.

⁴⁷¹ Ivi, p. 47.

⁴⁷² *Ibidem*.

⁴⁷³ Raphaël Confiand, *La Vierge du Grand Retour*, Paris, Gallimard, 1996, p. 87.

La statue est impatientement attendue par la population de la Martinique et l'accueil sera triomphal :

[...] c'est une reproduction de cette statue, qui a déjà fait le tour de la France, soulevant sur son passage guérisons et conversions, que nous allons bientôt recevoir à la Martinique pour la procession du Grand Retour, qui va se dérouler dans toutes nos paroisses. Faisons un accueil somptueux à celle qui a béni la France, sa fille aînée, car notre Martinique est, elle, la fille aînée parmi toutes les colonies de la France sur les cinq continents⁴⁷⁴.

Ce texte témoigne de l'importance de la religion chrétienne aux Antilles, suite au processus d'évangélisation qui a été imposé durant la période coloniale. C'est bien le cas, par exemple, d'Ali Tanin dans *Eau de café*, ayant abandonné l'islam pour une conversion au catholicisme, après avoir observé les miracles accomplis par la statue de la Vierge.

La valeur symbolique de cette statue de la Vierge est bien témoignée par Carla Fratta et Anna Giaufret, qui mettent en évidence son rôle dans le contexte martiniquais et, plus en général, antillais en empruntant les mots de Raphaël Confiant : à travers cet objet *super partes*, « l'Église de France et la caste des grands propriétaires blancs créoles (*béké*) comptent dompter un peuple menacé par le communisme et par l'athéisme, par les déviances religieuses et par l'insubordination générale à la mère patrie »⁴⁷⁵.

* * *

⁴⁷⁴ Ivi, p. 87-88.

⁴⁷⁵ Carla Fratta, Anna Giaufret, « La Vierge du Grand Retour de Raphaël Confiant et A barca di a Madonna de Ghjacumu Thiers ou de la centralité convergente des marges », *Publiforum* [en ligne], n° 10, 2010. URL : <https://riviste.unige.it/index.php/publiforum/article/view/1600/1802>

Pour ce qui est de l'art sacré, dans les textes littéraires, l'apport extra-européen ne doit pas être négligé. En effet, les populations qui ont migré vers l'archipel antillais se sont déplacées avec tous leurs rites et croyances. C'est le cas, en premier lieu de la population venant d'Afrique.

En effet, Lafleur, remarque comment « les premiers esclaves arrivés aux îles débarquaient avec leurs religions, leurs croyances et leurs habitudes cultuelles et culturelles »⁴⁷⁶ et contre lesquelles les Européens ont lutté afin de permettre à la religion catholique d'enraciner.

Toutefois, la population africaine ne représente pas un exemple marquant de ce point de vue si nous considérons la totalité des contraintes et notamment les conditions de déplacement, l'imposition de la religion chrétienne et leur chosification en tant qu'esclaves⁴⁷⁷.

Malgré ces difficultés, des traces ont été gardées dans la valise – immatérielle, et nous empruntons ici l'expression à Mamadou Badiane – de la mémoire⁴⁷⁸.

À propos de ces traces s'était également exprimé Édouard Glissant en évoquant l'impossibilité du migrant africain de garder un héritage ponctuel :

Mais il a fait [l'Africain déporté] quelque chose d'imprévisible à partir des seuls pouvoirs de la mémoire, c'est-à-dire des seules pensées de la *trace*, qui lui restaient : il a composé d'une part des langages créoles et d'autre part des formes d'art valables pour tous, comme par exemple la musique de jazz qui est reconstituée à l'aide d'instruments adoptés, mais à partir d'une trace de rythmes africains fondamentaux.⁴⁷⁹

⁴⁷⁶ Gérard Lafleur, « Religion et esclavage dans les Antilles françaises », art. cit., p. 98.

⁴⁷⁷ Igor Kopytoff, « La biografia culturale delle cose: il processo di mercificazione », in Arjun Appadurai (éd.), *La vita sociale delle cose*, Sesto San Giovanni, Meltemi Editore, 2021, p. 87-88.

⁴⁷⁸ Mamadou Badiane, « Divines semences : perdues en Afrique, retrouvées aux Amériques », in Émile Eadie (dir.), *L'Esclavage de l'Africain en Amérique du 16^e au 19^e siècle* [en ligne], Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2011, §7. URL : <https://books.openedition.org/pupvd/3369>

⁴⁷⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 17.

La pensée de la trace – ou pensées de la trace – a été développée par Édouard Glissant comme dimension capable de s’opposer aux pensées de système, qui furent fécondes, conquérantes et mortelles⁴⁸⁰. Cette pensée de la trace devient pour certains, et notamment les Africains déportés, le seul recours possible face à la violence coloniale⁴⁸¹ :

Ces Africains traités dans les Amériques portèrent avec eux, par-delà les Eaux Immenses, la trace de leurs dieux, de leurs coutumes, de leurs langages. Confrontés au désordre implacable du colon ils eurent ce génie, noué aux souffrances qu’ils endurèrent, de féconder ces traces, créant – mieux que des synthèses – des résultantes qui surprennent⁴⁸².

De ces traces il est tout à fait possible d’identifier des exemples au sein de notre corpus. Un objet qui paraît intéressant, et qui est mis en évidence par sa récurrence dans les romans, est le tambour, élément qui a souvent été l’objet d’études ponctuelles.

Le tambour est l’élément tangible principal qui nous renvoie à l’Afrique. En effet, en dehors de cet élément culturel, il est fort difficile pour nous de mieux définir un catalogue d’objets issus de la migration africaine puisque leur présence dans les textes est limitée.

Le statut du tambour, aux Antilles, est assez particulier. Cet instrument détient des pouvoirs qui dépassent la simple production musicale : il s’agit d’un objet prestigieux concernant l’évocation de symboles. Comme le suggère Monique Desroches, le tambour serait, aux Antilles, l’objet de prédilection pour exprimer les états d’âme ; cette conception serait typiquement africaine⁴⁸³.

⁴⁸⁰ *Ibidem*.

⁴⁸¹ Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 19.

⁴⁸² L’italique est dans le texte. *Ibidem*.

⁴⁸³ Nous renvoyons à la lecture de la contribution de l’auteurice : Monique Desroches, « Les pratiques musicales, image de l’histoire, reflet d’un contexte », in J.-L. Bonniol (dir.), *Historial*

Le tambour – il est essentiel de le préciser – s’inscrit dans la transmission des traditions orales africaines, comme bien le démontre Frances Santiago Torres, dans une étude principalement consacrée à la production de Simone Schwarz-Bart :

Les esclaves qui ont été emmenés à la Guadeloupe, à la Martinique et dans d'autres îles voisines ont résisté à l'oubli de leurs traditions orales. Les groupes ethniques africains qui ont peuplé les îles de la Caraïbe y ont introduit le tambour. Ils utilisaient le tambour pour communiquer, se distraire, mais aussi pour donner une continuité à leurs cultures orales encore enracinées en Afrique. L'aspect oral - ou plutôt, l'élément oral - qui est caractéristique de ces groupes est perpétué dans la conservation du tambour comme moyen de transmission privilégié et comme manifestation de résistance et d'union entre les différentes ethnies qui composaient ces groupes⁴⁸⁴.

De manière plus générale, le tambour permet le rapprochement avec l’Afrique ancestrale, comme précisé par Édouard Mokwe : le tambour s’érige en symbole sacré, renforçant le lien entre les Antillais et leurs ancêtres protecteurs, et ravivant la voix profonde de l’héritage africain⁴⁸⁵. Cet héritage est amplement attesté auprès des auteurs que nous avons retenus. Nous citons quelques passages marquants, afin de montrer comment, dans la variété de notre corpus, toute l’importance de cet instrument, à première vue banal, se dégage ; le premier exemple est tiré de *Tambour-Babel*, où ce lien n’est pas dissimulé – le titre du texte est évocateur – et le tambour devient un véritable symbole de rassemblement :

antillais. Tome I. Guadeloupe et Martinique. Des îles aux hommes, Pointe-à-Pitre, Dajani Éditions, 1981, p. 491-500.

⁴⁸⁴ Frances Santiago Torres, « Les voix alternantes : le tambour africain comme voix de résistance dans la littérature francophone de la Caraïbe », *Francophonies d’Amérique*, n° 13, 2002, p. 107.

⁴⁸⁵ Édouard Mokwe, « Culture orale africaine / antillaise et *Tambour-Babel* d’Ernest Pépin », *Synergies*, n° 3, 2013, p. 149.

Le tambour est bon pour maintenir le lien (une chaîne de morts sous les eaux salées) entre la terre de Guinée et Grosse-Montagne. Si l'on veut rassembler à toute vitesse des nègres pour une mortalité, pour les voltigements du lewoz, il n'y a pas meilleur maître que le tambour⁴⁸⁶.

Quelques pages après, l'auteur évoque l'origine de la transmission du tambour, renvoyant à la cale du bateau négrier. Le tambour devient ainsi le témoin de la souffrance du peuple africain :

Certains ont tourné fou pour avoir enjambé les usages transmis depuis le ventre de la bête flottante à l'époque où dans certaines contrées de l'ancestrale Guinée des tam-tams ensorcelaient les esprits et rappelaient les défunts sur terre. On ne manie pas à la légère un instrument aussi chargé de puissance et de souffrance⁴⁸⁷.

Chez Confiant, le tambour fait également son apparition, ce qui renforce le témoignage de son importance au sein des territoires antillais⁴⁸⁸ :

Les nègres – où donc puisaient-ils cette énergie tout bonnement démentielle ? – retrouvaient leur gaieté dès la nuit close, se trémoussant et chantant au son des tambours, buvant du rhum au goulot, et, pour les plus intrépides, abattant des kilomètres à pied pour s'en aller rejoindre celles qu'ils appelaient en souriant leurs « chéries-doudou »⁴⁸⁹.

À cette question, nous identifions une réponse presque à la fin du récit :
« Peu avant la fin de la nuit, nous atteignîmes la Morne-des-Esses, pays des

⁴⁸⁶ Ernest Pépin, *Tambour-Babel*, Paris, Gallimard, 1996, p. 24. Nous précisons que l'emploi de Guinée fait référence à l'Afrique dans sa totalité, de manière métonymique. Cette identification s'explique par la région de départ des bateaux négriers, les côtes de Guinée, où les esclaves africains étaient rassemblés dans le but de rejoindre l'archipel caribéen.

⁴⁸⁷ *Ivi*, p. 27.

⁴⁸⁸ Ernest Pépin nous renseigne sur l'importance du tambour en Haïti : « Au plus près de nous, en terre d'Haïti, c'est le tambour qui ouvre la barrière entre les mondes visible et invisible pour donner aux divinités leurs billets d'entrée et de sortie » (*ibidem*).

⁴⁸⁹ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 114.

nègres-Guinée, ceux qui ont gardé de l’Afrique l’énergie du tambour et l’embellie du conte »⁴⁹⁰.

Il faut également rappeler que, dès leur arrivée en Amérique, il était interdit aux Africains de jouer des instruments de musique et, notamment, du tambour. Catherine Khordoc rappelle comment, en particulier, l’usage du tambour avait été interdit à la Guadeloupe :

Cette « langue » [la musique] s’avérait essentielle à la survie de la communauté d’esclaves, car elle était le seul moyen de communiquer entre eux, surtout lorsqu’ils ne vivaient pas tous dans une proximité immédiate. Le tambour était tellement efficace qu’il a même été interdit en Guadeloupe parce qu’il « était considéré comme langage de la révolte » et représentait ainsi la résistance des esclaves.⁴⁹¹

À cette époque, l’héritage africain s’exprime d’abord oralement ; c’est seulement à partir du XVIII^e siècle que l’on a pu y greffer des instruments. À la Martinique, par exemple, l’emploi du tambour-bel-air se répand, comme témoigné par Confiant : « Elle [la grève marchante] s’annonça par un rugissement de tambours-bel-air à l’heure la plus chaude de la journée, celle au cours de laquelle on en profitait pour s’octroyer une courte pause-tête »⁴⁹². Dans la tradition guadeloupéenne, en revanche, l’héritage africain se manifeste par le recours du tambour-ka, dont nous identifions un exemple dans *Aurore*, au moment où l’héritage africain se mêle à celui de l’Inde : « L’Afrique ignorait l’Inde même si le ka et le matalon lançaient le même message »⁴⁹³. Dans le glossaire, Moutoussamy définit l’origine de ce tambour : l’Afrique. L’existence du tambour-

⁴⁹⁰ Ivi, p. 390.

⁴⁹¹ Catherine Khordoc, « Babel : figure de créolisation dans *Tambour-Babel* d’Ernest Pépin », in Lise Gauvin (dir.), *Les Langues du roman. Du plurilinguisme comme stratégie textuelle*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1999, p. 135.

⁴⁹² Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 203.

⁴⁹³ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., p. 150.

ka est de même attestée chez Maryse Condé lorsque l'on évoque des concerts jazz durant lesquels « à chaque fois que la lune était pleine, les hommes enfourchaient leurs tambours, *kas* [...] et l'on dansait sur le morne Verdol »⁴⁹⁴.

En dehors des tambours, d'autres objets – rares – peuvent être attribués aux cultes africains. Dans *Adèle et la pacotilleuse*, quelques passages renseignent les lecteurs de cette présence : « Deux-trois tambours se mirent à ronfler, puis prirent leur ballant sous les doigts agiles – on aurait juré les battements d'aile d'un oiseau-mouche – d'un géant nègre qui portait, autour du cou, des amulettes vaudoues »⁴⁹⁵. Parmi ces talismans et amulettes l'on retrouve également des gris-gris haïtiens, protégeant son porteur du diable ou lui portant chance. Dans *Biblique des derniers gestes* apparaissent différentes protections et notamment celle que nous avons évoquée :

Il se cachait dans l'armoire de la chambre avec un bric-à-brac de protections diverses. La Bonne, devenue son aide de camp dans cette guerre délirante, l'avait pourvu en pointes de bois-moudongue, en croix cloutées, en crucifix montés, en eaux bénites passées au coutelas chaud, en tronçons d'aloès durcis par neuf prières. Elle lui avait donné ces bols de sel et de lentilles que les personnes mauvaises sont forcées de compter grain à grain, graine à graine, avant de pouvoir perpétrer leur forfait. Elle lui avait sorti (instruite par une cousine, servante à Fort-de-France) des gris-gris haïtiens qu'un pirate espagnol vendait au Carénage⁴⁹⁶.

Souvent, les gris-gris s'avèrent des sachets en tissus contenant des ingrédients divers, notamment des huiles, des pierres ou des os.

⁴⁹⁴ Maryse Condé, *Les derniers rois mages*, Paris, Gallimard, 1992, p. 42. Le tambour-ka est donc cité dans une zone géographique spécifique, la Guadeloupe. Nous savons en effet qu'une photographie « trônait au-dessus du bahut de Henri II, ruelle 4, morne Verdol, à La Pointe, en Guadeloupe » (ivi, p. 19).

⁴⁹⁵ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, op. cit., p. 383.

⁴⁹⁶ Patrick Chamoiseau, *Biblique des derniers gestes*, Paris, Gallimard, 2002, p. 486.

Dans le texte de Confiant apparaît également un autre objet renvoyant à la culture africaine, la pierre de foudre : « Une pierre de tonnerre... enfin une pierre de foudre, si tu préfères. Seuls les grands initiés du vaudou en possèdent. Parfois, on en voit dans certains temples, sur l'autel dédié à Ogoun-Ferraille... »⁴⁹⁷. À ces pierres l'on attribuait des pratiques magico-religieuses, par leurs pouvoirs apotropaïques.

Un passage tiré de Louis-Philippe Dalembert, extrait des *Dieux voyagent la nuit*, participe de manière très pertinente à ce discours, même si les objets sont seulement évoqués de manière vague : « Ton regard balaie les visages inconnus. S'accroche au trop-plein d'objets rituels pour le moins hétérogènes qui se bouscule en autel improvisé sur une table de nuit » et évoquer, juste après le tambour, « Y retrouveras-tu la fascination qu'exerçaient sur ton enfance les échos interdits des tambours du vodou ? »⁴⁹⁸.

Toutefois, il existe un témoignage, en littérature, d'un déplacement de l'Afrique jusqu'aux Antilles qui nous renseigne, également, sur la migration d'objets en provenance du Dahomey, l'actuel Bénin ; évidemment, nous faisons référence à la trame déployée par Maryse Condé dans *Les derniers rois mages* et à la figure du roi Béhanzin, exilé à la Martinique.

Dans ce sens, l'étude menée par Mouhamadou Cissé nous vient en aide pour saisir, outre l'épopée du roi et la vulgarisation de l'histoire coloniale à travers la production romanesque, quelques éléments utiles à notre analyse par la présence d'objets directement liés à la figure du roi Béhanzin : une pipe, un protège-nez en métal, une paire de sandales, une tabatière, un parasol à franges, un crachoir et une résille de perles⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, *op. cit.*, p. 385.

⁴⁹⁸ Louis-Philippe Dalembert, *Les Dieux voyagent la nuit*, Monaco, Éditions du Rocher, 2006, p. 17.

⁴⁹⁹ Mouhamadou Cissé, « Béhanzin ou l'épopée du Dahomey dans *Les derniers rois mages* de Maryse Condé », in Obed Nkuzimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon (dir.), Paris, Karthala, « Lettres du Sud », 2011, p. 89.

* * *

Si la présence du tambour dans la région des Caraïbes paraît indéniable, puisqu'il est très présent « dans toute sa diversité instrumentale, musicale et symbolique »⁵⁰⁰, l'absence d'éléments culturels renvoyant aux racines africaines est également mise en évidence à travers les mots des autres peuplants des Antilles. Dans *La Panse du chacal*, ce sont les Indiens qui s'expriment par rapport à la population noire des Antilles. Les Africains, puisqu'ils ne possédaient pas d'objets de cultes, contre leur volonté étaient considérés comme de véritables démons :

Nous les surnommions les impurs car les Nègres n'avaient pas de dieux. Dans leurs cases, il n'y avait ni autels ni images pieuses. Cette évidence nous laissait pantois. Nos mères nous le répétaient sans cesse afin de nous mettre en garde contre eux. Nous étions persuadés qu'ils étaient des démons avec leurs étranges cheveux en grains de poivre et leur nez évasé⁵⁰¹.

Cette réflexion nous permet ainsi de diriger notre discours vers une autre composante culturelle, probablement la plus importante en termes quantitatifs après les colons et les Africains, qui a largement contribué à la constitution de la célèbre mosaïque : la population indienne. En effet, cette remarque ne devrait point nous surprendre puisque la population indienne semblait faire face à un contexte moins contraignant que celui auquel étaient confrontées les différentes populations africaines : ils pouvaient monter à bord des navires destinés aux Amériques avec des effets personnels et, notamment, des objets de culte.

⁵⁰⁰ Frances Santiago Torres, « Les voix alternantes : le tambour africain comme voix de résistance dans la littérature francophone de la Caraïbe », art. cit., p. 110.

⁵⁰¹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 133.

* * *

Par ailleurs la dynamique de la migration des objets de culte paraît plus intéressante, d'un point de vue quantitatif et non pas qualitatif, si nous nous penchons du côté asiatique, et notamment de l'Inde : « part importante », pour citer les mots de Glissant⁵⁰².

D'une lecture des textes littéraires, en effet, la présence d'objets culturels hindous est conséquente. Cela pourrait s'expliquer par la présence d'un plus large nombre d'écrivains qui se sont intéressés à ce déplacement : Raphaël Confiant (*La Panse du chacal*) et Laure Moutoussamy (*Le 'Kooli' de morne Cabri et L'Habitation de Morne-Roche*) pour la Martinique et Ernest Moutoussamy (*Aurore et Chacha et Sosso*) pour la Guadeloupe.

Dans ce sens, le témoignage d'Ernest Moutoussamy est marquant puisqu'il retrace avec exactitude, en s'appuyant avec précision sur les étapes de cette migration, l'expérience indienne.

Aurore présente aux yeux du lecteur une situation tout à fait violente, dès la description des premiers contacts entre la population indienne et les blancs :

Agents recruteurs, agréés par le gouvernement français, portant un brassard en cuivre à leur bras gauche et chargés de fournir à l'Agence d'émigration un contingent de coolies à destination des colonies françaises, ils n'avaient qu'une morale : percevoir la plus forte commission possible⁵⁰³.

Ainsi, les couleurs du drapeau français engendrent un sentiment opposé à celui du cri révolutionnaire puisque la devise « Liberté, Égalité, Fraternité » fait défaut : « Dans les temples, les swamis identifiaient les Blancs au démon et

⁵⁰² Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996, p. 18.

⁵⁰³ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, *op. cit.*, p. 58.

parlaient de leur ruban bleu, blanc, rouge comme étant une corde de pendu, une chaîne d'esclavage »⁵⁰⁴.

Moutoussamy déploie le fort sentiment d'attachement des Indiens à leur terre natale, en évoquant une Inde souffrante à cause de la déportation de ses enfants. Certains d'entre eux refusaient de partir et « les recruteurs devaient donc ruser pour les embarquer, surtout quand le quota du voyage n'était pas encore rempli »⁵⁰⁵. Pour cette raison la montée à bord était accompagnée de bouteilles de rhum et de danseuses, dans le but d'anticiper la composante exotique qu'ils auraient découverte dans les îles.

À ce propos, il est essentiel de rappeler que la population indienne devait se confronter avec une lourde malédiction qui les menaçait : le *Kala Pâni*. Cette malédiction est bien explicitée par Confiand dans *La Panse du chacal* :

*Premier convoi, premières terreurs. Doux nom du premier navire : Aurélie. Ombre du Kala Pâni qui flotte sur nos têtes, nous rappelant que nous sommes en train de commettre la plus répréhensible des fautes : abandonner la terre sacrée de l'Inde. Partir au-devant d'aventures au bout desquelles il n'y aurait, immanquablement, que douleurs, angoisses, maladies inconnues, affrontements sans fin avec des peuples aux langues barbares et aux croyances démoniaques. Partir dans l'Autre Monde, celui où il est vain d'espérer pouvoir atteindre un jour la moksha, la délivrance*⁵⁰⁶.

Le sentiment d'attachement au pays natal est ainsi appuyé par cette crainte de traverser l'océan Indien. Pour cette raison, nous pourrions bien imaginer que certains de ces objets ont une valeur très symbolique, permettant de garder un lien direct avec l'Inde.

⁵⁰⁴ *Ibidem*.

⁵⁰⁵ Ivi, p. 61.

⁵⁰⁶ Italique dans le texte. Raphaël Confiand, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 171.

Ici, nous retenons deux exemples qui nous semblent efficaces dans le déploiement de cette dynamique. Du côté de Pondichéry une pratique très symbolique était mise en place :

En effet, pour convaincre les désœuvrés de Pondichéry, Karikal ou Yanaon de signer un contrat d'engagement pour les Amériques, certains capitaines de bateaux faisaient monter à bord des bacs d'eau censée provenir du fleuve sacré, eau qui était distribuée aux malades et avec laquelle on lavait ceux qui décédaient en haute mer. À l'arrivée, après la difficile traversée de deux océans, chaque immigrant se voyait remettre une bouteille ou, plus rarement, une dame-jeanne contenant le précieux liquide. Ainsi le cordon ombilical n'était pas tout à fait coupé avec la terre natale, ce qui leur permettait de garder espoir⁵⁰⁷.

Nous constatons donc qu'à bord des bateaux qui levaient l'encre pour l'Amérique étaient placés des contenants remplis d'eau du Gange, fleuve sacré de l'Inde, « source de l'humanité, d'où émanait cette eau qui tombait du ciel et qui le lavait de toutes les impuretés accumulées depuis sa fuite de Madurai »⁵⁰⁸.

Dans la même symbolique s'insère un objet qui, à première vue, pourrait être tout à fait anodin ; or, dans cette démarche cet élément se fait porteur d'une valeur très intime :

Tandis que les Anglais s'adonnaient à des prières chrétiennes, Anandam en profita pour s'approcher de son beau-fils et lui glissa furtivement le petit sachet contenant un peu de terre de l'Inde. « Je ne tiendrai pas jusqu'au bout du voyage, Adhiyamân, je le sais, je suis trop vieux, lui chuchota-t-il. Garde ceci précieusement et ne l'ouvre que si un jour tu te trouves dans le désarroi⁵⁰⁹.

⁵⁰⁷ Ivi, p. 197.

⁵⁰⁸ Ivi, p. 178.

⁵⁰⁹ Ivi, p. 63.

Il s'agit donc d'un petit sachet contenant de la terre d'Inde : est-ce qu'il pourrait y avoir un élément capable de mieux exprimer ce rattachement à la terre natale ?⁵¹⁰

Plus tard dans la narration, lorsque le désarroi que le narrateur évoque touche de près les femmes et les hommes présents à bord du bateau à travers une épidémie très violente, le protagoniste, Adhiyamân, fait recours au cadeau de son beau-père :

Adhiyamân chercha dans son maigre paquetage l'ultime cadeau de son beau-père. Quelle ne fut pas sa surprise de découvrir qu'il ne contenait pas que de la terre ! Entre ses doigts fébriles qui cherchaient à le détacher, il sentit craquer ce qui devait être de la paille, à moins que ce ne fût du papier journal froissé. Son incrédulité fut à son comble lorsqu'il y découvrit une petite branche de manguiier, une toute petite branche surmontée de trois feuilles qui étaient devenues sèches et cassantes.⁵¹¹

Ce sachet, donc, ne contient pas seulement de la terre mais aussi des branches de manguiier, arbre qui joue un rôle essentiel dans les cultes hindouistes : « Le manguiier, l'arbre sacrificiel, l'arbre sacré de Kali et de Mahabil ! Celui qui, lorsqu'on le brûle, embaume les divinités jusqu'à les enivrer tant est subtil le parfum qu'il dégage, tant est légère la fumée qui en émane ! »⁵¹².

Ces deux exemples nous permettent de comprendre quel est le rôle joué par certains de ces objets – dans ce cas des branches de manguiier – au sein de la société : une valeur extrêmement symbolique, au de-là de leur valeur d'usage.

En dehors de ces objets permettant de garder un lien direct avec la terre natale, pour convaincre la population indienne à quitter leur pays les Européens évoquaient les conditions paradisiaques des îles : « C'est un paradis, on ramasse

⁵¹⁰ Cristina Cattaneo a remarqué commun il est d'usage pour les migrants de quitter le pays natal avec un sachet de terre (Cristina Cattaneo, *Naufraghi senza volto*, op. cit., p. 112).

⁵¹¹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 186-187.

⁵¹² *Ibidem*.

de l'or dans les rivières, on dort à la belle étoile, le lait et le miel coulent à flots... pas besoin de travailler pour vivre »⁵¹³. Toutefois, cette démarche se révélera tout à fait trompeuse et la destinée des Indiens ne sera point heureuse :

En ces dernières heures de la nuit, le port plein d'énigmes prit une dimension antique... ils le quittèrent pour errer trois mois durant sur les océans et se retrouver en fin de compte sur les habitations sucrières de la Guadeloupe, où avec leur audace et leur travail, ils secrèteront la liqueur de vie, dans des sillons encore inondés du sang, des larmes et de la sueur des esclaves venus d'Afrique⁵¹⁴.

L'énonciation est ici évocatrice de ce qui est attendu de leur présence sur le territoire : remplacer la présence africaine, dont le sang inonde encore les sillons. L'administration locale était toutefois consciente des périls : « des magistrats d'origine indienne refusaient l'enregistrement des femmes tandis que la police locale utilisait toutes les astuces pour dissuader les candidats de partir vers d'autres terres d'où personne n'était jamais revenu ». Or, « l'administration coloniale demeurait toute puissante »⁵¹⁵.

La religion, en effet, auprès de la population indienne, représente un élément essentiel, comme le met également en évidence Moutoussamy dans un passage du roman, peu avant d'entreprendre le voyage : « Ma grand-mère m'avait toujours conseillé de saluer la déesse-mère avant tout grand voyage »⁵¹⁶. Sarah se trouve en effet près d'une chapelle dédiée à Mariémin, déesse adorée principalement dans le Sud de l'Inde. Évidemment, considéré cet attachement à la sphère religieuse, il est possible de soupçonner une présence importante d'objets cultuels.

⁵¹³ Ernest Moutoussamy, *Aurore, op. cit.*, p. 66.

⁵¹⁴ Ivi, p. 61-62.

⁵¹⁵ Ivi, p. 59.

⁵¹⁶ Ivi, p. 54.

Un premier élément utile à cette analyse nous l'avons déjà évoqué : le *puttagam*. Dans le texte, d'autres éléments sont présents, regroupés sous le terme de « pacotille » ou de « misérable fortune ». Les migrants montaient en effet à bord des navires avec quelques objets personnels cachés dans des balluchons.

La présence d'art sacré, à côté d'autres objets en provenance du pays tamoul, ne surprend donc pas le lecteur :

Débarassés de leur ombre, ils logèrent sans aucun mal dans la pièce obscure la fortune qu'ils emportaient avec eux. C'était le plus souvent un choman de leur père, un bout de sari de leur mère, un mouchoir de madras, un peu de curry, des graines de vèpèlè, de paroka, des tubercules de curcuma, parfois une bague en or, ou un livre de prières tamoules, un recueil de védas, un peu de benjoin, une statuette de Kali ou de Mariémin⁵¹⁷.

Au-delà d'ingrédients culinaires et de graines – qui seront pris en considération plus tard dans notre analyse – quatre éléments nous paraissent dignes d'importance. D'abord, les Indiens emportent avec eux des textes sacrés – ce qui se relie à l'expérience évoquée dans *La Panse du chacal* – et notamment un livre de prières tamoules et un recueil de védas. Si le premier texte renvoie de manière directe à un acte rituel, les recueils de védas représentent l'origine de la civilisation indienne et constituent l'origine de la pensée hindoue. Ce texte est en effet tout à fait comparable à la Bible et au Nouveau Testament par rapport à la civilisation européenne.

Un deuxième élément que nous identifions dans le passage est le benjoin, une résine originaire de l'Inde utilisée lors des cérémonies religieuses. Parmi ces objets, figurent aussi des statuettes de divinités, notamment celle de Mariémin – déjà évoquée – et celle de Kali, originaire du Nord de l'Inde.

⁵¹⁷ Ernest Moutoussamy, *Aurore, op. cit.*, p. 77-78.

En effet, dans les textes, le lecteur peut identifier un vaste exemplaire de statuettes et de portraits des divinités appartenant aux cultes asiatiques, outre ceux représentatifs du christianisme.

Le premier exemple que nous souhaitons exploiter dans cette démarche est tiré de *Case à Chine*, lorsqu'un mulâtre s'adresse à un travailleur chinois :

« Heureusement qu'il m'arrive de la parler en rêve... », faisait-il songeur, puis, se reprenant : « Dis-moi, je ne t'ai jamais demandé les noms de tes dieux à toi ?

— Nous... nous n'en avons pas... »

— Cesse de baliverner, Ti Chinois ! Tu me prends pour un couillon alors qu'il ne me reste plus que quelques jours à vivre ! Toutes les races ont des dieux. Les blancs, c'est Jésus et la Vierge Marie, les Indiens ont Mariemen, Maldevilen et Nagourmira. Quant à ces voleurs de Syriens, ils se prosternent devant Allah... Sache que nous, les nègres, avant qu'on ne nous charroie de force dans ce pays, nous vivions sous la protection de Legba, de Danmballah, d'Ogun et d'Erzulie !.. Et puis, tu crois que je ne t'ai pas observé durant toutes ces années ? Ha-ha-ha !... Je t'ai vu réciter des prières, mon bougre, même si tu cachais ta bouche derrière tes bras. J'ai aussi aperçu cette statuette d'un homme de ta couleur assis sur un trône doré... »⁵¹⁸

Dans ce passage, que nous avons transcrit en entier pour sa portée concernant le témoignage de la présence de cultes différents aux Antilles, il est question d'une statuette représentant un homme doré assis sur un trône : nous devinons que cette statuette représente bien l'effigie de Bouddha. Cette statuette, nous l'apprenons quelques lignes après, a été directement emportée de Chine au moment du départ de Cheng Sang, ici surnommé Ti Chinois : « Lui qui n'extrayait de dessous sa paille l'unique objet de culte qu'il avait pu conserver de l'éprouvante traversée des trois océans que les jours où il savait la plantation quasi déserte »⁵¹⁹. La statuette de Bouddha représente donc ici l'exemple véritable

⁵¹⁸ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 295.

⁵¹⁹ Ivi, p. 296.

d'un objet ayant connu la migration, cachée dans son sac de paille. L'attachement de Chen-Sang à cette statuette relève d'une forte intimité ; elle représente un élément d'une importance majeure, à l'instar du contrat d'immigrant garantissant la possibilité d'être rapatrié dans sa terre natale : « Chen-Sang avait bien conservé son contrat d'immigrant, la seule chose, avec son jeu de go et sa statuette de Bouddha »⁵²⁰.

Dans le texte, le Bouddha est présent aussi à travers des portraits. La découverte d'un premier portrait se produit lors de la rencontre entre Chen-Sang et un Chinois-marron, originaire de la région de Shanxi. À l'enceinte de sa hutte, Chen-Sang s'aperçoit de la présence d'une « petite malle décorée de motifs chinois peint en rouge vif et noir »⁵²¹ dans laquelle il « découvrit quelques fioles de médication chinoise, un portrait du Bouddha à moitié déchiré, des pièces de monnaie et des bons d'achat »⁵²².

Ces objets culturels participent à la reconstitution de véritables lieux religieux en terre antillaise. C'est le cas, par exemples, des autels installés par les migrants chinois, que l'on avait essayé de convertir à la foi chrétienne :

Elle entretenait encore un petit autel, dans un coin de sa chambre, sur lequel trônait un portrait de Bouddha et croyait dur comme fer que les malheurs subis par quelqu'un n'étaient que le résultat de ses vies antérieures, lesquelles avaient dû être forcément mauvaises.⁵²³

Celui-ci ne figure pas en tant qu'exemple isolé. En effet, peu avant dans la narration, le lecteur découvre qu'au sein de l'immeuble que le Chinois Feng-Li avait acheté, l'on avait également « installé un modeste autel sur lequel trônait un Bouddha doré, des feuilles séchées ainsi que des coupelles que son épouse,

⁵²⁰ Ivi, p. 372.

⁵²¹ Ivi, p. 158.

⁵²² Ivi, p. 159.

⁵²³ Ivi, p. 459.

Mâ, remplissait régulièrement de riz cuit et d'eau fraîche »⁵²⁴. La cérémonie, dans ce cas, se produit dans le quartier de Terres-Sainville.

À l'instar de la population chinoise, les Indiens emportent également des représentations de leurs divinités aux Antilles. Pour fournir un aperçu de ce volet nous retenons en particulier deux romans, déjà cités, *La Panse du chacal* et *Aurore*, célébrant la composante indienne de la mosaïque créole.

Avant de s'attarder sur ces deux textes, nous souhaitons explorer cette présence dans d'autres récits, desquels se dégagent des représentations éparses du panthéon hindou, à la fois à la Guadeloupe et à la Martinique.

Il est possible de reconnaître les statuets représentant des divinités indiennes d'après leur apparence, même si l'identification à un dieu ou une déesse n'est pas toujours précisée. En particulier, deux éléments permettent de distinguer ces éléments cultuels, des couleurs vives et criardes et la présence de plusieurs bras : « Une paix sans partage régnait à l'intérieur du temple. Une paix qui me tranquillisa peu à peu. J'écarquillais les yeux mais ne parvins à distinguer que les formes d'une statue qui était pourvue de plusieurs bras »⁵²⁵.

Ces caractéristiques, le plus souvent, invitent à associer ce culte à une pratique païenne, voire à une diablerie :

Et puis, ces gens-là pratiquaient une religion du Diable, avait senti le fier-à-bras du Bord de Canal. Enfin, une religion, c'est beaucoup dire ! Ils prient devant des statues à plusieurs bras peintes en jaune ou en rouge et dansent sur la lame tranchante des coutelas pendant leurs cérémonies sans pour autant se blesser. Des démons, oui !⁵²⁶

⁵²⁴ Ivi, p. 296.

⁵²⁵ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, op. cit., p. 327.

⁵²⁶ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 82.

Ces considérations ne parviennent pas seulement de la part des Européens mais aussi des autres migrants, donc le culte paraît beaucoup plus sobre. C'est le cas, par exemple, de Cheng-Sang, ayant reçu ses enseignements au monastère de Luo-Bang, et qui se rapproche peu à peu du culte hindouiste :

Et voici que, maintenant, il s'apprêtait à confier son destin à une déesse hindoue dont la statue, dans une pénombre du minuscule temple qu'avait construit Soupanaye aux marges de la plantation, l'avait laissé tout ébaubi. Tant de couleurs criardes, de fleurs de boungavillées et d'hibiscus, d'offrandes [...], de coupelles d'huile dans lesquelles brulaient de petites mèches odorantes, lui firent une impression de barbarie. Tout cela jurait avec la simplicité du culte de Bouddha.⁵²⁷

Ici, c'est l'opposition entre la sobriété d'une statue représentant un Bouddha et la violence des couleurs qui se dégagent de la statuette hindoue, marquant la différence entre les deux cultes.

Souvent, en effet, ces éléments culturels différents se présentent dans un même contexte, comme à souligner leur coprésence sur le territoire et une créolisation *in fieri*. Dans les deux passages qui suivent, les divinités indiennes côtoient probablement l'iconographie de l'Église :

Apparut alors une statue de belle taille, représentant un homme moustachu et barbu assis sur un cheval, tenant une sorte de dague à la main qu'il pointait vers le haut. Derrière lui, se tenait une statuette représentant une déesse drapée dans un sari jaune.⁵²⁸

Chacun remarqua, en tout cas, qu'il y avait des images colorées de divinités hindoues accrochées un peu partout ainsi que deux statuettes dont l'une,

⁵²⁷ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 215.

⁵²⁸ Laure Moutoussamy, *Le 'Kooli' de morne Cabri*, Matoury (Guyane), IBIS Rouge Éditions, p. 24.

représentant un homme à cheval fonçant sabre au clair, peinte en jaune criard.⁵²⁹

Si la déesse représente, sans aucun doute, une divinité hindoue, puisqu'elle est drapée d'un sari jaune, vêtement originaire de l'Inde, les statues dont l'effigie renvoie à un homme pourraient paraître plutôt ambiguës. En effet, dans les deux cas, la présence d'un cheval suggère un élément iconoclaste de tradition chrétienne. Les détails pourraient renvoyer à la figure de Saint Paul, souvent représenté avec une courte épée, représentant la parole de Dieu. Toutefois le cheval pourrait à la fois évoquer la figure de Saint Michel Archange.

Yves Charbit avait suggéré une possible adaptation des divinités hindoues au nouvel environnement, marquant un début de syncrétisme entre hindouisme et catholicisme⁵³⁰ ; cet aspect, dans ce cas, serait mis en évidence par le choix du jaune vif.

Dans cette démarche, paraît tout à fait intéressant l'exemple d'une possible coexistence, au sein de la même maison, de cultes différents. Nous revenons à l'expérience chinoise, décrite dans *Case à Chine*, afin de présenter un épisode significatif. En effet, dans le quotidien de Man-Fideline et de son « concubin aux yeux fendus »⁵³¹, Cheng-Sang, la statue de la Vierge Marie côtoie celle d'un Bouddha, suscitant toute sorte de moquerie :

Au bout d'une demi-année d'intense labeur, le couple finit par économiser un sérieux paquet d'argent que Chine cachait à l'en-bas de son plancher, en soulevant une planche sur laquelle il avait installé un petit autel en l'honneur de son Jésus-Christ. L'aïeule de Farel s'en gaussait encore : une espèce de gros garçon joufflu et pansu vêtu de jaune qui semblait trôner sur un pot de chambre. Certains jours, après s'être longuement agenouillée au pied de la

⁵²⁹ Raphaël Confiant, *L'Hôtel du Bon Plaisir*, Paris, Gallimard, 2009, p. 161.

⁵³⁰ Yves Charbit, « Les 'Coolies de l'Empire' dans la Caraïbe », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1983, vol. 2, n° 3, p. 90.

⁵³¹ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 319.

statue de la Vierge Marie afin de lui demander des grâces, la négresse, qui trouvait que cette dernière avait une facheuse tendance à lui faire la sourde oreille, lui lançait : « Et ton bouffi là, est-ce qu'il écoute aussi les nègres ? Apprends-moi une prière en chinois ! »⁵³²

La description que le narrateur propose, sur un ton plaisanterie, renverrait en effet à celle d'un Bouddha : un homme effectivement pansu, dont la couleur jaune est clairement inspirée du culte bouddhiste. Toutefois, la précision vient peu après, puisqu'aux yeux des autres cette statue ne représente que « son Jésus-Christ ». L'entourage de Cheng-Sang comprend, évidemment, qu'il s'agit d'une statuette divinatoire, en créant un lien avec la figure du Christ, mais semble ignorer sa véritable histoire, ce qui impose une explication de la part du Chinois :

C'étaient les rares fois où le visage empreint de taciturnité quasi naturelle de Chen-Sang se déridait. Il expliquait doucement à sa concubine que sa statuette ne représentait ni un Bondieu ni une incarnation terrestre de ce dernier, mais un homme fort sage qui, des générations et des générations en arrière, avait prononcé des sermons permettant à chacun de mener, pour peu qu'on suive ses préceptes, une vie à la fois droite et sereine. Et qui agissait selon lesdits préceptes pouvait espérer renaître dans un nouveau corps lequel pouvait, à condition à son tour d'obéir à ceux-ci, s'améliorer encore et peut-être approcher du paradis.⁵³³

Cheng-Sang écarte donc toute possibilité d'assimilation de cette représentation à celle de Jésus-Christ. Sa concubine demeure toutefois « dubitative » mais elle « n'oubliait jamais de rallumer les lampes à huiles qui entouraient la statuette »⁵³⁴ : cette simple pratique, donc, est complètement intégrée dans son quotidien même si elle s'écarte de son culte de femme noire convertie à la religion chrétienne. En outre, cette coprésence de cultes se fait dans

⁵³² Ivi, p. 354.

⁵³³ Ivi, p. 354-355.

⁵³⁴ Ivi, p. 355.

une totale sérénité, sans provoquer aucun différend au sein du couple, comme précisé dans le texte : « leur vie roula ainsi sans anicroches »⁵³⁵.

Comme nous l'avons anticipé, la composante culturelle hindoue est davantage présente dans deux textes représentatifs de cette spécificité culturelle, à la Martinique et à la Guadeloupe.

Dans *Aurore*, Ernest Moutoussamy propose un véritable inventaire de la culture matérielle en provenance de l'Inde et parmi ces objets les statuettes divinatoires occupent une place exemplaire.

La première occurrence d'une statuette dans le texte nous l'avons déjà introduite lorsque nous avons évoqué la petite fortune des migrants au départ de l'Inde : parmi ces objets il est en effet possible d'identifier une statuette de Kali ou de Mariémin. En particulier, dans le texte est mise en évidence la réalisation, *in loco*, des statuettes :

Rasou, souvent la nuit à la lueur de son flambeau sur les rives de la mare Milamour, dans un état de pureté irréprochable inspiré par ses dieux, fabriquait des statuettes en terre glaise représentant la déesse et d'autres divinités. Son talent inégal donnait vie aux objets inanimés des cases endolories. Il risquait lui aussi sa main, mais de la boue de sa foi jaillissait une détermination imperturbable permettant de peupler le ciel des dieux des faibles et des orphelins.⁵³⁶

D'autres fois, ces divinités pouvaient être taillées dans de la pierre et dissimulées aux yeux des maitres, afin de cacher l'existence du culte hindou à la Guadeloupe :

Gopi, avec le soutien des différents vatialous dont Abo, réussit à camoufler dans le paysage sous un manguier, à l'abri de tout regard, dans les bois de la

⁵³⁵ *Ibidem*.

⁵³⁶ Ernest Moutoussamy, *Aurore, op. cit.*, p. 127.

Ramée, une petite hutte couverte de paille, avec des parois en gaulettes enduites d'un mélange de bouse et de tuf, où il installa la pierre taillée ramenée de l'Inde par un de ses compagnons et représentant Mariémin.⁵³⁷

L'importance de ce passage ne réside pas seulement dans le témoignage de l'existence d'un élément cultuel, mais aussi dans la définition des rapports entre la population dominante et les dominés, les travailleurs dans les champs, que nous tâcherons d'explorer plus tard en considérant le point de vue extérieur, lié aux objets *de* la migration.

Dans ce cas précis, nous pourrions supposer que cette pierre ait été taillée sur place mais un lien avec la terre natale subsiste : cette pierre a été effectivement transporté sur le navire à destination des anciennes colonies françaises. Nous remarquons, en outre, la présence d'un abri, en guise de temple, protégeant la divinité, Mariémin. Les spécificités du culte de Mariémin (Maliémin ou Maryamman comme variantes du nom) sont d'ailleurs confirmées par Moutoussamy, lorsqu'il décrit le lieu de divination rudimentaire installé à la Guadeloupe : « Représentée autrefois par une pierre placée sur une plate-forme au pied d'un manguier ou d'un vèpèlè »⁵³⁸.

La reconstitution d'éléments culturels à partir de matériaux plus rudimentaires, comme la terre glaise et la pierre, témoigne de l'exigence majeure de reproduire loin de la mère patrie les mêmes pratiques. Cette démarche répond donc à l'absence d'un objet, dont les nouveaux arrivés doivent donc se passer ou le reconstituer avec les éléments à disposition. Souvent, ces éléments nouveaux sont inconnus et ne participent pas à la définition du culte.

Dans *La Panse du chacal*, le narrateur présente d'abord la pratique divinatoire telle qu'elle est exercée en Inde. Ces passages nous permettent de comprendre

⁵³⁷ Ivi, p. 126.

⁵³⁸ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son Indianité*, op. cit., p. 36.

que, malgré le changement de lieu et les impositions extérieures, les mêmes rituels sont d'usage. C'est à travers la figure d'Ambu que l'importance du culte est explicitée :

Car il vouait un culte particulier à la déesse Parvati, la douce Parvati, fille de Parvataraja, roi des montagnes, et de Menadevi. Au cœur du verger, entre des tamariniers centenaires, il avait fait bâtir un *koilou* en son honneur et chaque matin, même au plus fort de la mousson, il balayait minutieusement le temple et allumait des lampes au pied de la statue de la déesse avant de se rendre en pousse-pousse à sa manufacture.⁵³⁹

C'est justement Ambu qui transmet à son fils toute l'importance du culte hindou, dont la pratique lui sera fort utile lors de la traversée de la mer des ténèbres, l'océan Atlantique :

Adhiyamân fut le premier à se souvenir que Mariémen était la déesse de la variole. Son père, Ambu, homme pieux entre tous, lui avait fait dresser une statuette dans la chapelle de son verger. Elle était posée sur une pierre carrée, majestueuse dans son sari blanc, et dans chacune des mains de ses quatre bras elle portait un objet rituel. Quoiqu'elle fût une divinité secondaire en l'honneur de laquelle n'était généralement allumée qu'une simple lampe à huile, le vieil homme se mit à la vénérer dès lors que sa filature commença à péricliter.⁵⁴⁰

Le narrateur présente ici les particularités d'un temple dédié à la déesse Mariémen : revêtue d'un sari blanc, elle est éclairée par une lampe à huile, comme nous avons déjà pu observer par le biais des exemples précédents. Toutefois, si cette déesse est peu vénérée en Inde – comme le passage nous indique – elle est devenue la déesse la plus reconnue aux Antilles et en particulier à la

⁵³⁹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 39.

⁵⁴⁰ Ivi, p. 182.

Guadeloupe⁵⁴¹. Il est donc possible de constater que le culte a subi une variation en Amérique. Or, ses caractéristiques demeurent les mêmes : elle est invoquée pour le travail et pour se préserver de la maladie⁵⁴².

Il est en outre possible d'identifier une raison dans l'évolution du culte à l'égard de Mariémen. Moutoussamy identifie dans la divinité d'origine dravidienne la bonté comme qualité, à l'instar de sa vocation maternelle : « l'Indien orphelin de parents, de pays et de patrie l'a adoptée comme sa mère et il a enraciné sa confiance en elle »⁵⁴³. L'éloignement de la terre natale pourrait donc avoir renforcé les liens entre les Indiens *ex solo* et Mariémen et donc modifié le statut de cette déesse, de secondaire à primaire, à la Guadeloupe et à la Martinique.

Plus tard dans le récit, le lecteur fait la découverte d'un temple, au sein de l'Habitation Gradis, à la Martinique, dans lequel plusieurs de ces statuettes cohabitent :

Avec ce temple pourtant si misérable. Avec les statues qui s'y trouvaient et que le commandeur de l'Habitation Gradis me désigna une à une par leur nom, dédiant à chacune quelques paroles d'apaisement. Ici Mariémen, la déesse mère, au centre de l'autel, environnée de lampes qui luisaient dans la semi-obscurité, là Maldévilin, sur son cheval, brandissant son sabre vengeur, plus loin Kannavédi au faciès d'éléphant et Katavarayen, tous peints en jaune, hormis le blanc Maldévilin.⁵⁴⁴

Dans ce temple, les quatre statues sont décrites avec précision. Encore une fois, la présence de Mariémen est avérée, comme à souligner toute son importance. À côté d'elle, Maldévilin : souvent considéré comme le gardien du temple de Mariémen, il partage avec la déesse la même évolution. Maldévilin est considéré

⁵⁴¹ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son Indianité*, op. cit., p. 36.

⁵⁴² *Ibidem*.

⁵⁴³ Ivi, p. 37.

⁵⁴⁴ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 236.

comme une divinité mineure en Inde, tandis qu'à la Guadeloupe et à la Martinique il est devenu le principal dieu masculin et le sabre qu'il brandit représente la virilité⁵⁴⁵. Concernant ces deux divinités, la narration paraît toute cohérente avec la réalité des faits, comme le précise Sita Swani en évoquant la présence de statuettes hindoues à l'intérieur de certaines chapelles de la Martinique : « quelques statues de Maddévilin [variante de Maldévilin] représentent ce dieu chevauchant », d'où son association à Saint-Michel, tandis que les statues de Mariémen sont souvent peintes en jaune⁵⁴⁶.

Ce passage est à la fois significatif concernant la dimension spirituelle auprès de la population indienne. En effet, pour les Indiens, le temple s'opposerait à la plantation : « au sortir du temple, je fus ébloui par la luminosité du ciel. J'étais brutalement retombé dans le monde qui m'était familier, celui de la plantation, et déjà, au loin, j'entendais les exclamations des muletiers qui s'énermaient contre leurs rétives montures »⁵⁴⁷. Le temple, au sein de l'habitation, deviendrait un véritable abri, face à la violence extérieure, celle de la plantation.

La représentation d'images saintes ne se limite pas seulement à la présence de statuettes mais aussi – nous l'avons déjà observé – de portraits et dessin. Un autre exemple significatif, que nous voulons présenter, est celui lié à l'expérience de Devi, jeune femme indienne qui occupe une place d'envergure au sein du récit de Confiant⁵⁴⁸ :

Après avoir versé un seau d'eau sur le sol de terre battue du devant de notre case, elle s'accroupit, prit une poignée de grains et, les laissant couler tout

⁵⁴⁵ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son Indianité*, op. cit., p. 42-43.

⁵⁴⁶ Sita Swami, « Les Cultes indiens en Martinique et en Guadeloupe », *The French Review*, 2003, vol. 76, n° 6, p. 1176-1177.

⁵⁴⁷ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 237.

⁵⁴⁸ Cet aspect sera plus tard repris en considération à travers le filtre du processus de créolisation. Nous renvoyons donc à la troisième et dernière partie de cette étude.

doucement, se mit à tracer de savants dessins. Sa main très sûre enchaînait triangles et cercles, points et lisérés avec une dextérité qui nous laissa, mon frère cadet Ganadin et moi, sans voix. Les figures s'étalèrent sur près d'un mètre. Elle accomplissait cette tâche, dont nous ignorions la signification, avec un sourire de profonde béatitude, très pénétrée.⁵⁴⁹

En présence de son fils, Ganadin, Devi semble tracer des formes géométriques au niveau du sol et dont nous ignorons – pour l'instant – la signification. C'est la voix de Ganadin qui nous éclaire à propos de cette démarche :

Ma mère mélangea de petits tas de farine-manioc qui avec du bleu de lessive, qui avec de la poudre de safran, qui avec un morceau de rouge à lèvres acheté des mains du colporteur syrien Abderramane, qui avec du charbon de bois pilé. Toujours avec une suprême habileté, elle entreprit de colorier les dessins auspicious qui, d'un seul coup, prirent un aspect magnifique sous le soleil de juin. Voyant que nous observions sa fresque d'un air ahuri, elle nous lança, joviale :

« Messieurs Vinesh et Ganadin, j'espère que vous avez bien retenu le parcours de ma main, hein ?.. Bon, je sais, le *kolam* n'est pas l'affaire des hommes, mais nous sommes dans un autre pays, nous vivons une autre vie... Ces dessins rendent hommage à notre déesse-mère Lakshmi. Ils sont aussi une protection pour notre maison et un signe de bienvenue pour les visiteurs. Et je suis certaine. »⁵⁵⁰

C'est ainsi que nous comprenons que la mère de Vinesh et Ganadin est en train de réaliser des *kolam* : il s'agit d'une pratique hindouiste, particulièrement répandue au Tamil Nadu et à Pondichéry. Ces œuvres sont parfaitement décrites dans le roman de Confiant. En effet, le sol est d'abord lavé, afin de nettoyer les traces des ornements de la veille, action accomplie par Devi, pour ensuite faire écouler de la nouvelle poudre colorée. En outre, dans le roman, c'est une femme

⁵⁴⁹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 197.

⁵⁵⁰ Ivi, p. 197-198.

qui accomplit l'action, comme le veut la tradition : les *kolam* sont effectivement l'apanage des femmes, tandis que les hommes peuvent réaliser des *kalam*⁵⁵¹. Toutefois, ici, la tradition paraît subir une légère altération : Devi apprend ces gestes à ses enfants, à travers une prise de conscience tout à fait évidente de leur éloignement du pays natal.

Plus tard, le lecteur apprend que Devi n'était pas en train de reproduire uniquement Lakshmi mais la totalité du panthéon hindou : « Durant tout le reste de la matinée, ma mère continua à tracer son *kolam* à la devanture de notre case et, dans mon for intérieur, je me mis à compter chacun des nouveaux dessins jusqu'à atteindre le chiffre... vingt-sept »⁵⁵².

* * *

De la lecture de ces textes portant sur la présence d'objets culturels si divers entre eux, il est tout à fait possible d'identifier une autre figure, qui participe pleinement à la définition de la société créole, qui est celle du Syrien. Dans *Case à Chine*, par exemple, les Syriens sont présentés comme des marchands d'étoffes, souliers et maroquinerie : « sa mère lui avait pourtant fait revêtir une jolie robe décolletée bleu ciel et l'avait chaussée d'escarpins rouges achetés à L'Étoile d'Orient, le magasin de Syriens le plus achalandé de Fort-de-France »⁵⁵³.

Plus en général, à la figure du Syrien est associée celle du colporteur, assurant, avec la pacotilleuse, la diffusion aux îles d'objets disparates, comme

⁵⁵¹ Nous renvoyons à la lecture de l'étude suivante afin de mieux comprendre l'importance de la réalisation des *kolam* au sein de la culture indienne : Marcia Ascher, « The Kolam Tradition: A tradition of figure-drawing in southern India expresses mathematical ideas and has attracted the attention of computer science », *American Scientist*, 2002, vol. 90, n° 1, p. 56-63. URL : <https://www.jstor.org/stable/27857597>

⁵⁵² *Ibidem*, p. 200.

⁵⁵³ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 213-214.

témoigné dans *La Panse du chacal* : « Ma mère mélangea de petits tas de farine-manioc qui avec du bleu de lessive, qui avec de la poudre de safran, qui avec un morceau de rouge à lèvres acheté des mains du colporteur syrien Abderramane, qui avec du charbon de bois pilé »⁵⁵⁴.

Confiant témoigne de cette présence au sein de la commune de Fort-de-France et plus précisément dans la rue François-Arago : « les Syriens de la rue François-Arago, rue qu'ils avaient colonisée avec leur magasin de toilerie et de souliers à bon marché »⁵⁵⁵ ou, bien encore, « J'avais envie d'arracher ce gros pull que j'avais acheté fort cher chez Benalil, dans la rue des Syriens, à Fort de France »⁵⁵⁶. De la même manière, de cette présence témoigne également Patrick Chamoiseau : « c'était une grande caye en bois du Nord, s'étirant dans la rue François-Arago jusqu'à l'angle de la rue Lamartine. Au niveau-rue, les Syriens, propriétaires de l'immeuble, avaient déployé leurs magasins de toiles »⁵⁵⁷.

Au sein du roman que Confiant dédie à la présence levantine aux Antilles, la rue François-Arago prend toute son importance. Nous savons que l'arrivée du protagoniste, Wadi, se situe au cours de l'année 1920 ; avant lui Khalil Shaddoud, Bachar, arrivé en 1907, et Ben Amar⁵⁵⁸. En Syrie, leur présence à la Martinique était connue, à l'instar de la rue François-Arago, « l'adresse qu'un compatriote revenu au pays après avoir vécu des lustres en Amérique avait transmise à son père, là-bas, au village de Halabiyah »⁵⁵⁹. C'est pour cette raison, probablement, que les premiers mots que Wadi prononce en français concernent ce lieu désormais réputé auprès de la communauté levantine : « Ri François Arrago...

⁵⁵⁴ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 197.

⁵⁵⁵ Raphaël Confiant, *L'Hôtel du Bon Plaisir*, op. cit., p. 33.

⁵⁵⁶ Ivi, p. 78.

⁵⁵⁷ Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I*, op. cit., p. 25.

⁵⁵⁸ Alice Desquilbet, « Le peuple antillais chez Raphaël Confiant : constitution d'un 'nous' créole? », *Archipélies* [en ligne], n° 11-12, 2021, § 8. URL : <https://journals.openedition.org/archipelies/999>

⁵⁵⁹ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 18.

parvint-il à balbutier »⁵⁶⁰. C'est dans cette rue, en effet, que la population levantine, au cours des décennies, s'était installée, en ouvrant également des commerces de tissus, souliers et maroquinerie.

Toutefois, avant de s'attarder sur l'importation de produit manufacturier, qui ont fait la fortune des Syriens aux Antilles, nous souhaitons présenter quelques éléments renvoyant à la sphère religieuse en provenance du Levant. Confiant a dédié une pièce de sa production romanesque à la définition de cet aspect, *Rue des Syriens*.

Un aspect essentiel que nous tenons à préciser ici – même s'il pourrait paraître évident – est lié à la représentation du prophète et, plus en général, des figures saintes. En effet, si jusqu'ici nous avons transcrit des passages portant sur la présence de statuettes ou images représentant des Saints, cet aspect est, pour des raisons évidentes, négligé concernant l'expérience musulmane aux Antilles. En effet, d'après le Coran, ces représentations sont formellement interdites⁵⁶¹. C'est ainsi que nous justifions l'absence de ces éléments culturels au sein de la production romanesque. Il est toutefois possible de répertorier d'autres renvois à la religion musulmane.

L'un des premiers éléments que le lecteur rencontre est un Coran, le livre sacré des musulmans. Au cours de l'un des premiers échanges entre Wadi et Fanotte nous comprenons que le texte, encore une fois, est un véritable objet migrant, ayant affronté le voyage au départ de Lattaquié, en Syrie, jusqu'aux Antilles, en passant par le port de la cité phocéenne : « moqueuse, elle brandit l'exemplaire du Coran que l'effronté avait déniché dans sa valise »⁵⁶².

⁵⁶⁰ Ivi, p. 16.

⁵⁶¹ Bibliothèque nationale de France, « Un interdit de la représentation dans l'islam ? » [en ligne]. URL : <https://essentiels.bnf.fr/fr/societe/spiritualites/c9241816-9f5b-43fc-a253-ec6aea668db4-islam/article/2cc09b54-19f5-48fa-9703-edbf6295a9ea-un-interdit-la-representation-dans-islam>

⁵⁶² Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 24.

La présence de cet objet n'est, une fois encore, point du tout anodine. En effet, son rôle, serait le même que nous avons identifié dans le *puttagam*, celui de mieux affronter le voyage en cas de péril :

- Le correspondant de mon père m'accompagna à Lattaquié, jusqu'au bateau. Je n'avais jamais imaginé que ce dernier fût si énorme. Sa blanche carcasse ne comportait pas moins de trois étages ainsi qu'une multitude de hublots. Ses cheminées, imposantes elles aussi, crachaient déjà de la fumée noirâtre.
- Mon garçon, si tu crois sincèrement en Dieu, si tu Le pries tous les jours, me fit mon protecteur, il te protégera. Tu as emporté le saint Coran ?
 - Oui, monsieur.
 - Très bien ! En cas de tempête, il te suffira de l'ouvrir au hasard et de lire à haute voix la page qui se présentera à toi.⁵⁶³

L'utilité du Coran se concrétise quelques pages après dans la narration, lorsque Wadi, inquiet, se refuge dans ses versets : « pour ma part, nul m'avait jugé bon de m'indiquer l'endroit exact où je débarquerais, et comme chacun sait que l'Allemagne est vaste, immense même, ajoutait mon père, je nourrissais de fortes appréhensions que je tentais d'apaiser en lisant le saint Coran »⁵⁶⁴. Toutefois, lors de la tempête, Wadi peut compter seulement sur sa mémoire, qui paraît faire défaut : « j'avais voulu réciter une prière mais, ayant rangé mon saint Coran dans ma valise, seulement vinrent à mes lèvres quelques sourates parmi les plus communes qui n'auraient sans doute pas le pouvoir de me sauver la vie »⁵⁶⁵. Le lecteur apprend donc que Wadi a préféré déposer son texte à l'abri de la pluie, afin qu'il ne soit pas endommagé, malgré le péril imminent.

En particulier, c'est dans la difficulté de Wadi de se séparer de ce texte que son importance, au sein même de la narration, est affirmée : « échaudé par la tempête dans la Mer Blanche Intérieure, je portais mon saint Coran en

⁵⁶³ Ivi, p. 63.

⁵⁶⁴ Ivi, p. 65.

⁵⁶⁵ Ivi, p. 67.

permanence sur moi. Quoique les premiers temps fussent plutôt calmes, je m’y plongeais régulièrement »⁵⁶⁶.

Au moment même où la tempête déploie toute sa violence, « tous, musulmans comme chrétiens, nous égrenions nos chapelets, persuadés que notre dernière heure était arrivée »⁵⁶⁷. Dans cette situation de détresse, encore une fois, tous les voyageurs s’unissent en une prière aux destinataires différents, à l’aide de chapelets. Le chapelet, en général, est lié à la tradition chrétienne mais dans le texte un autre élément renvoyant à la religion musulmane est présent, le *tasbih*. Cet objet cultuel rappelle fortement le chapelet : en effet, lui aussi, est constitué de grains et il accompagne la pratique du *Dhikr*⁵⁶⁸. Dans le roman de *Confiant*, le *tasbih* est évoqué, à l’instar des autres objets. Wadi, en effet, décrit la prière d’un autre musulman :

Lui qui pourtant, dès que le bateau eut levé l’ancre, avait saisi son *tasbih* (chapelet) et n’avait eu cesse d’égrener trente trente-trois fois *Subbâna l’hâh* (Gloire à Dieu !), trente-trois fois *Al-hamdu li-lâh* (Louange à Dieu !) et trente-quatre fois *Allahu akbar* (Dieu est le plus grand !).⁵⁶⁹

Les chiffres, trente-trois, trente-trois et trente-quatre, font référence au nombre de grains qui composent le *tasbih*.

* * *

Le renvoi, à travers des éléments culturels, à la sphère religieuse ne sont pas nombreux mais ils permettent, toutefois, de décrire une autre composante

⁵⁶⁶ Ivi, p. 98.

⁵⁶⁷ *Ibidem*.

⁵⁶⁸ Le *Dhikr* désigne la pratique de remémoration de Dieu, à travers l’évocation rythmée d’une prière.

⁵⁶⁹ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 97.

importante des pratiques religieuses aux Antilles. Or, l'apport culturel en provenance du Levant ne s'arrête pas au domaine religieux mais il nous permet d'ouvrir un deuxième volet concernant la migration d'objets vers la Caraïbes : le domaine vestimentaire. Ce domaine nous permettra de regrouper des éléments culturels divers, notamment des vêtements, qui renvoient souvent à la sphère religieuse, et aussi des ornements représentatifs, désormais, de l'espace créole antillais.

2.2.2. VÊTEMENTS ET ORNEMENTS

Dans une étude concernant l'identité culturelle, l'analyse du domaine vestimentaire nous paraît majeure. En effet, le vêtement revêt un rôle tout à fait important dans la définition de notre identité : « comment un habit peut-il contribuer à la définition de notre identité ? », se demande Paola Pizza⁵⁷⁰.

L'intérêt porté au vêtement remonte probablement à la deuxième moitié du XX^e siècle. Déjà en 1957, dans les *Annales*, Barthes dénonçait l'absence d'une véritable histoire du costume, comme le souligne Marie Roué⁵⁷¹, alors que l'importance du vêtement touche le domaine historique et sociologique⁵⁷². Quelques années après, Pierre Bourdieu s'intéresse de plus près à la mode⁵⁷³ : le vêtement est désormais conçu comme une véritable forme de distinction. Le vêtement permettrait en effet de distinguer les dominés des dominants, en établissant ainsi une hiérarchie de pouvoirs entre les individus.

⁵⁷⁰ Paola Pizza, *Psicologia sociale della moda: abbigliamento e identità*, Verona, QuiEdit, 2010, p. 47.

⁵⁷¹ Marie Roué, « Anthropologie du vêtement. De la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 47.

⁵⁷² Roland Barthes, « Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques », *Annales*, n° 3, 1957, p. 430.

⁵⁷³ Pierre Bourdieu, *La Distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Éditions de Minuit, 1979.

L'idée de domination à travers le vêtement en contexte coloniale – et donc éloignée de la pensée bourdieusienne – nous paraît tout à fait pertinente aux Antilles, dont l'histoire et le développement sont basés sur le rapport de domination des blancs sur les noirs. Dans une étude consacrée aux tenues vestimentaires des esclaves, Robert DuPlessis nous renseigne, à travers une analyse de sources écrites, comment les rapports de Jean-Baptiste Du Tertre, et picturales, sur le devoir des maîtres de fournir aux esclaves les vêtements de travail. En particulier, l'on met en évidence comment les vêtements étaient standardisés⁵⁷⁴ et souvent les maîtres ignoraient leurs obligations et les esclaves se retrouvaient presque nus : il s'agit pour l'auteur d'un véritable signe d'hégémonie⁵⁷⁵.

Ce qui nous intéresse également de près de ces recherches est le lien entre le vêtement et l'identité, personnelle ou collective, et la culture. Marie Roué s'était intéressée aux sous-cultures punk et rocker en France et, en particulier, au style vestimentaire que la communauté juvénile avait adopté. Le constat est simple : « dans les années 1980 le blouson de cuir est devenu l'objet d'un enjeu symbolique et identitaire entre des groupes sociaux fort différents »⁵⁷⁶.

Pour reprendre l'analyse de Paola Pizza, un élément fort intéressant est le pouvoir des objets du domaine vestimentaire, de communiquer aux autres des informations essentielles sur nous et, vice-versa, acquérir des informations sur les autres : les objets de mode possèdent donc un pouvoir informatif intrinsèque qui serait, notamment, à la source des premières impressions⁵⁷⁷.

⁵⁷⁴ Une chemise, un caleçon de couleur et un chapeau pour les hommes et une chemise avec une jupe de toile blanche pour les femmes.

⁵⁷⁵ Robert DuPlessis, « What did Slaves Wear? Textile Regimes in the French Caribbean », *Monde(s)*, n° 1, 2012, p. 181-182.

⁵⁷⁶ Marie Roué, « Anthropologie du vêtement. De la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens », *op. cit.*, p 48.

⁵⁷⁷ Paola Pizza, *Psicologia sociale della moda: abbigliamento e identità*, *op. cit.*, p. 85.

Cette analyse rejoint ainsi la réflexion bourdieusienne autour du vêtement : « Nous avons tendance, par exemple, à nous attendre à ce que le statut et le rôle d'une personne soient immédiatement reconnaissables aux vêtements et aux accessoires qu'elle porte », entre autres, affirme Pizza⁵⁷⁸. Ces quelques réflexions nous permettent d'introduire un sujet qui, en littérature, a également fait sa fortune.

En littérature, la description des vêtements, à l'instar de tout autre objet, comme nous l'avons déjà souligné, peut occuper une place tout à fait importante, voire décisive⁵⁷⁹. Monneyron suggère également l'importance du vêtement sur le plan social⁵⁸⁰. Dans le *Traité de la vie élégante*, Balzac nous rappelle comment « le costume est le plus énergique de tous les symboles »⁵⁸¹ : l'écrivain nous invite donc « à envisager le vêtement sous le signe du symbolique »⁵⁸². Puisque « le vêtement est donc parole. Il ne cesse de dire, de symboliser et de signifier »⁵⁸³, nous tâcherons de rendre visibles toutes les significations du vêtement, y compris les ornements qui l'accompagnent, à travers notre corpus littéraire afin de comprendre si, de manière effective, le vêtement se fait porteur de sens, à la fois identitaire et culturel.

De plus, c'est aussi dans le contexte de la migration que le vêtement occupe une place significative : cet aspect a été explicité par Olivier Thomas dans l'étude que nous avons déjà considérée. Le chercheur, dans le sillage des réflexions

⁵⁷⁸ *Ibidem*.

⁵⁷⁹ Frédéric Monneyron, « Présentation », dans F. Monneyron (dir.) *Vêtement et littérature*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2021, § 1. URL : <https://books.openedition.org/pupvd/28049>

⁵⁸⁰ Ivi, § 5.

⁵⁸¹ Honoré de Balzac, *Traité de la vie élégante*, Paris, Arléa, 1998, p. 34.

⁵⁸² Jean-Pierre Saïdah, « Esquisse d'une poétique du vêtement chez Balzac », dans F. Monneyron (dir.) *Vêtement et littérature, op. cit.*, § 2. URL : <https://books.openedition.org/pupvd/28149>

⁵⁸³ Ivi, § 12.

exploitées au début de ce sous-chapitre, affirme en effet que « la tenue vestimentaire est un marqueur social »⁵⁸⁴.

Plus loin dans son analyse, Thomas évoque la notion d'étiquetage. Certains migrants partaient avec plusieurs vêtements afin de pouvoir en porter des propres une fois arrivés à destination : un vêtement gras et poussiéreux renverrait à une personne mal entretenue et, dans le cas du passage sous la Manche, de toute évidence, à un clandestin⁵⁸⁵. L'objectif serait également celui de se camoufler parmi la population locale :

Dans les discours, le migrant est presque toujours ailleurs, dans un lieu caché ou à l'écart. Pourtant, ils fréquentent les centres-villes, les marchés, ou encore les bureaux de tabac... Mais lorsqu'ils portent des vêtements propres et récents, il est difficile de les différencier du reste de la population si on ne connaît pas leur visage. Ainsi, le vêtement est un objet important au cours de l'émigration puisqu'il peut participer à la reconnaissance des individus en tant qu'exilés (et « clandestins ») et par conséquent à la définition des comportements ou la forme des relations sociales qui vont s'instaurer à leur égard.⁵⁸⁶

Un autre élément à propos duquel le chercheur s'exprime et qui est également utile dans l'exploitation de notre corpus est celui lié à la possibilité de deviner l'origine du migrant à partir de sa tenue vestimentaire : c'était le cas, déjà, au début du XX^e siècle, comme il rappelle, pour les émigrants européens et leur consécration dans les salles des musées au sein de l'Europe témoigne de l'importance biographique du vêtement⁵⁸⁷. Nous rappelons, à ce propos, l'exposition 'Fashion Mix', qui s'est tenue au Musée de l'histoire de l'immigration

⁵⁸⁴ Olivier Thomas, « Les objets et la condition de migrant. Une recherche auprès des exilés à Cherbourg et sur les côtes de la Manche », *op. cit.*, § 14. URL : <https://journals.openedition.org/gc/3420>.

⁵⁸⁵ Ivi, § 15.

⁵⁸⁶ *Ibidem*.

⁵⁸⁷ Ivi, § 16.

en 2015, faisant « un état des dernières recherches sur l'influence des migrations sur les manières de se vêtir, de se coiffer, et de traiter son corps dans l'espace »⁵⁸⁸.

Nous avons anticipé que la figure du Syrien bien s'insère dans cette analyse concernant le vêtement. En effet, nous savons que les migrants syro-libanais affrontaient le voyage avec des tissus variés, dans le but de faire fortune en Amérique, en ouvrant probablement de nouvelles boutiques.

Dans *Rue des Syriens*, la première impression de Wadi est liée à la chaleur des îles. Le narrateur met donc en évidence la présence d'un vêtement particulier :

Wadi avait l'impression d'évacuer toute l'eau de son corps tellement il transpirait. Son beau costume de lin, acheté tout spécialement pour l'occasion à Alep par l'un de ses oncles, costume qu'il avait promis de ne mettre qu'une fois qu'il aurait posé le pied en terre d'Amérique, commença à le gratter. Il aurait voulu faire une pause.⁵⁸⁹

Ce premier extrait rejoint, selon toute vraisemblance, les considérations avancées par Thomas Olivier : le souhait de Wadi était celui de pouvoir porter un vêtement propre une fois débarqué à la Martinique. Ainsi, le costume de lin caché dans son unique valise, la même dans laquelle il posait son Coran, lui permettrait d'éviter des remarques par rapport à sa condition de migrant.

En particulier, dans les textes littéraires, ce sont les dynamiques commerciales entretenues par les Syro-Libanais qui participent à la compréhension de leur rôle dans la société : souvent, les produits que l'on exposait étaient originaires de ce coin du monde. Nous citons un passage de *Case à Chine*, en présence de Mei-Wang, : « sa mère lui avait pourtant fait revêtir une

⁵⁸⁸ Musée de l'histoire de l'immigration, Palais de la Porte Dorée. URL : <https://www.histoire-immigration.fr/hommes-migrations/numeros/fashion-mix>

⁵⁸⁹ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 18.

jolie robe décolletée bleu ciel et l'avait chaussée d'escarpins rouge achetés à L'Étoile d'Orient, le magasin de Syriens le plus achalandé de Fort-de-France »⁵⁹⁰. Plus tard dans la narration c'est au tour d'un garçon de se procurer un costume en lin, originaire de Syrie :

Lorsque le grand jour arriva, Poupée-Porcelaine entreprit d'habiller elle-même son garçon. Elle lui avait acheté un costume en lin de couleur ocre à L'Étoile d'Orient, chez ce roublard de Syrien qu'était, aux dires de la populace, Élias El-Amin, fils de Boutros, un bougre qui vous tapait sans arrêt dans le dos, vous abreuvait de tout un lot de paroles plus flatteuses les unes que les autres en roulant comiquement les « r », tout en vous plaquant la première marchandise venue contre votre poitrine. On ressortait de chez lui avec des sacs en cuir, des miroirs ornés de fausses perles ou des boutons de manchette alors qu'on y était venu acquérir un banal caleçon !⁵⁹¹

Ces passages tirés de *Case à Chine* nous permettent de comprendre à quel point la présence de produits levantins était appréciée aux Antilles : ces produits, en effet, n'étaient pas seulement destinés aux Syro-Libanais, mais avec le temps ils étaient prisés par la population tout entière, en témoignant d'une intégration parfaite de ces produits dans les circuits commerciaux.

Si nous nous intéressons plus de près aux vêtements portés par les migrants, nous constatons que déjà à bord des navires une différence identitaire est mise en évidence. C'est bien le cas, par exemple, de la population musulmane :

Quand tout le monde fut à bord, les marins anglais les rassemblèrent sur le pont arrière, le plus vaste, afin de répartir les émigrants selon des emplacements prévus à l'avance. Contrairement à ce qu'avait imaginé le jeune homme, on ne tint compte ni de leurs liens familiaux ni de leurs provinces d'origine. Trois groupes d'inégale importance furent constitués : d'abord les hommes auxquels un interprète indiqua qu'ils voyageraient dans

⁵⁹⁰ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 235.

⁵⁹¹ Ivi, p. 365.

les cales, puis les jeunes enfants et les femmes à qui un abri fait de bâches était réservé sur le pont avant, et enfin les musulmans, reconnaissables à leurs gandouras blanches, peu nombreux, qui demeureraient sur le pont arrière.⁵⁹²

Ces migrants sont en effet reconnus à travers le port d'une tenue originaire de l'Afrique du Nord et du Moyen Orient. D'après le narrateur, il est donc possible de connaître l'origine du migrant, ou au moins une facette de son identité, dans ce cas celle liée à l'expression de la religion. D'une manière similaire, dans *Rue des Syriens*, le narrateur nous présente toute la communauté syro-libanaise qui s'est rassemblée à l'enterrement de Shaddoud, dont certains membres « vêtus à l'arabe »⁵⁹³. Ici, aucun vêtement en particulier n'est décrit, mais il est utile de remarquer comment l'habit demeure un élément renvoyant avec toute évidence à une identité précise.

Un autre exemple, nous permet de saisir une importante différence concernant l'appartenance sociale :

Un immigrant intriguait au plus haut point le jeune moine. Un Chinois, légèrement moins âgé que lui, qui se tenait toujours à l'écart et faisait fonction de médecin. Ne souffrant d'aucune affection qui eût pu justifier qu'il demandât à le consulter, Chen-Sang n'avait pas encore pu l'approcher de près. L'homme, sans doute un mandarin à sa vêtue et à son maintien, devisait d'égal à égal avec le capitaine et le quartier-maître⁵⁹⁴.

L'extrait met en effet en évidence une différence au sein de la population chinoise, dans lequel le vêtement devient un véritable symbole de distinction sociale. En effet, si la description de Cheng-Sang porte sur sa simplicité de moine, alors qu'il « prenait place, avant le devant-jour, dans la file de moines qui venait

⁵⁹² Raphaël Confiand, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 62-63.

⁵⁹³ Raphaël Confiand, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 115.

⁵⁹⁴ Raphaël Confiand, *Case à Chine*, op. cit., p. 132.

mendier sa pitance aux portes des huttes tout en récitant des mantras, était devenu si maigre que sa robe jaune safran lui flottait sur le corps »⁵⁹⁵, l'homme qui se trouve à bord du même bateau paraît d'un rang supérieur, comme indiqué par le narrateur ; le vêtement qu'il porte suggère un statut de haut fonctionnaire, un mandarin donc.

Ce même discours peut être alimenté, inversement, par l'absence d'un vêtement, qui suggère, en revanche, une distanciation par rapport à la culture d'origine :

Son commandeur ordonnait aux quelques travailleurs chinois de l'endroit de s'aligner rapidement, lesquels, mal réveillés, avaient peine à saisir les questions de celui qui, de toute évidence, appartenait à leur race, mais n'était ni habillé comme eux ni ne parlait exactement la même langue⁵⁹⁶.

Ici, les nouveaux migrants chinois reconnaissent l'appartenance du commandeur « à leur race » seulement au faciès, puisqu'il ne portait pas les mêmes vêtements qu'eux. Le choix du vêtement, dans ce cas, suggère une volonté de la part du commandeur de se différencier des autres Chinois, afin de mettre en évidence son statut supérieur, celui de diriger un groupe d'esclaves à l'enceinte des plantations coloniales.

Cette expérience de la traversée est également partagée, comme nous le savons, par la population indienne de religion hindoue : ainsi, d'autres éléments vestimentaires participent à ce discours.

En effet, la population indienne introduit aux Antilles plusieurs vêtements et tenues, dont certains sont devenus de véritables éléments traditionnels créoles, notamment le sari : « porté par des femmes, le sari se compose d'une bande de tissu de cinq mètres et demi de long et d'un mètre quinze de large, que l'on met

⁵⁹⁵ Ivi, p. 68.

⁵⁹⁶ Ivi, p. 285.

avec un jupon et un corsage »⁵⁹⁷. Cet habit a été fort probablement introduit en même temps que d'autres vêtements et tissus, comme le choman, le dhoti ou le madras.

Dans les sociétés indiennes les tissus et les vêtements étaient chargés d'une valeur symbolique majeure : ils ne définissaient pas seulement un statut social mais ils permettaient également de transmettre sainteté, pureté et contamination⁵⁹⁸. Nous comprenons donc que pour la population indienne il était fort compliqué de se déposséder de manière volontaire d'un vêtement.

Une première récurrence intéressante du sari peut être identifiée au bord du navire destiné à la Martinique :

Le miracle était qu'elle s'adonnait à toutes ces tâches sans jamais se séparer de Vinesh, un bébé qu'elle avait recueilli des mains d'une femme prise d'enfollement au cinquième jour du voyage. Elle s'en occupait avec tant d'attention et de tendresse qu'on aurait juré qu'elle avait déjà enfanté. D'ailleurs, elle porta sept jours durant un sari jaune comme le veut la coutume.⁵⁹⁹

Dans ce passage, Devi, femme indienne, porte un sari jaune. La définition de la couleur du vêtement n'est pas fortuite. En effet, chaque couleur correspond à une occasion particulière. En Inde, le jaune est souvent associé au bonheur et à la connaissance divine, mais aussi à la fertilité⁶⁰⁰, comme c'est le cas dans l'extrait que nous avons transcrit. Plus tard dans la narration, un renvoi aux cérémonies religieuses, à travers la symbologie des couleurs, est également présent :

⁵⁹⁷ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son indianité*, op. cit., p. 85.

⁵⁹⁸ Cristopher Alan Bayly, « Le origini dello *swadeshi* (industria nazionale): i tessuti e la società indiana, 1700-1930 », in Arjun Appadurai (éd.), *La vita sociale delle cose*, Milano, Meltemi Editore, 2021, p. 405.

⁵⁹⁹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 97.

⁶⁰⁰ Cristopher Alan Bayly, « Le origini dello *swadeshi* (industria nazionale): i tessuti e la società indiana, 1700-1930 », in Arjun Appadurai (éd.), *La vita sociale delle cose*, op. cit., p. 414.

Vinesh alluma des morceaux de camphre dans trois casseroles qu'il disposa à travers la chambre. Une paix inconnue semblait envelopper le monde. Les bruits habituels du devant-jour s'étaient mis en sourdine. Il était temps d'aller à la rencontre de l'Ancêtre dont la hutte jouxtait la forêt. Au-dehors, ils eurent la surprise de découvrir que la plupart de leurs voisins les attendaient déjà, tous vêtus de blanc, et qu'ils priaient à voix basse, mains jointes.⁶⁰¹

Le blanc, couleur de pureté, était souvent associé aux brahmanes et aux veuves⁶⁰². Les brahmanes, en particulier, appartiennent à la classe sacerdotale, représentant la plus haute caste des quatre qui constituent la société indienne.

La couleur, dans la culture indienne, a toute son importance. En effet, comme c'était le cas des statuettes en provenance d'Inde, même le célèbre vêtement est souvent associé à des couleurs difficiles à dissimuler et qui suscitent l'indignation :

Cette étrangère, cette Coulie toujours enroulée dans ses saris voyants dont les couleurs – rouge, jaune safran ou vert moiré comme les élytres des cicindèles – agaçaient les Négresses, pourtant pimpantes, avait déployé ses charmes diaboliques pour mettre M. Frédéric sous sa coupe.⁶⁰³

Concernant le sari, Ernest Moutoussamy témoigne également de sa migration dans *Aurore*. Plusieurs passages du texte précisent le déplacement des saris, à côté d'autres objets :

Le plus souvent assises sur des nattes, les femmes d'un certain âge gardaient attentivement leur balluchon avec leurs trésors de pacotille. Pour le grand voyage, elles s'accrochaient à un chiffon, un sari, un bijou, un peu de cendres, à des graines de paroka, d'averaka, de vèpêlé... Shandala, âgée d'une

⁶⁰¹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 259.

⁶⁰² Christopher Alan Bayly, « Le origini dello *swadeshi* (industria nazionale): i tessuti e la società indiana, 1700-1930 », in Arjun Appadurai (éd.), *La vita sociale delle cose*, op. cit., p. 414.

⁶⁰³ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 77.

cinquantaîne d'années, emportait même une roche à massalè, façonnée par près de deux siècles d'ascendants. Taillé dans le roc et creusé par les pratiques de plusieurs générations, l'anmi était pour elle un véritable nid de souvenirs.⁶⁰⁴

Débarassés de leur ombre, ils logèrent sans aucun mal dans la pièce obscure la fortune qu'ils emportaient avec eux. C'était le plus souvent un choman de leur père, un bout de sari de leur mère, un mouchoir de madras, un peu de curry, des graines de vèpèlè, de paroka, des tubercules de curcuma, parfois une bague en or, ou un livre de prières tamoules, un recueil de védas, un peu de benjoin, une statuette de Kali ou de Mariémin...⁶⁰⁵

Dans ces deux extraits il est en effet possible d'identifier la présence de différents vêtements, notamment un sari, ou des bouts de sari, un choman et des bouts de madras, à propos duquel nous reviendrons plus tard. Contrairement au sari, le choman, appelé également dhoti, est un vêtement porté par les hommes indiens : constitué d'une pièce d'étoffe, il s'enroulait autour du corps⁶⁰⁶. La présence d'un dhoti – la seule que nous avons pu identifier – est de même attestée dans *La Panse du chacal*, avant d'entreprendre le long voyage vers l'Amérique : « Adhiyamân ne remarqua pas d'emblée à quel point elle était ravissante. À ses yeux, elle était devenue une manière de petite sœur qui s'occupait de lui servir ses repas et lui nettoyait son unique dhoti une fois par semaine »⁶⁰⁷.

Pour identifier d'autres récurrences d'une tenue vestimentaire indienne, portée par les hommes, il faut se retourner vers la production romanesque qui intéresse la Guadeloupe :

Le tambour résonna avec force en haut, à l'intérieur du morne. Alors Singapouli-Moutou apparut avec son visage poudré. Un cri de stupéfaction l'accueillit. Il sortit et rejoignit l'Indien assis sur la roche. Il était drapé dans

⁶⁰⁴ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., 69.

⁶⁰⁵ Ivi, p. 77-78.

⁶⁰⁶ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son Indianité*, op. cit., p. 85.

⁶⁰⁷ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 58.

un grand pan de toile blanche qui lui faisait une sorte de culotte simplement retenu à la taille par un tissu rouge.⁶⁰⁸

Quelques pages plus tard :

L'Indien fit dire à cette délégation de bien vouloir patienter dehors. Il termina donc ses prières, ensuite se revêtit d'une longue tunique blanche avec des bords dorés, couvrant un large pantalon de la même blancheur. Il enroula autour de sa tête un turban rouge, mais laissa sa longue natte balloter dans son dos.⁶⁰⁹

Ces deux passages, quoi qu'ils n'indiquent pas la typologie du vêtement, présentent une description qui renverrait, fort probablement, au dhoti.

Toutefois, la fortune de ces vêtements venant d'Inde n'a point du tout été la même, ce qui expliquerait, probablement, une présence presque hypertrophique du vêtement féminin, par rapport à celui destiné aux hommes. Ernest Moutoussamy précise, d'ailleurs, que désormais aux Antilles le choman a pratiquement disparu, alors que le sari « connaît un regain d'intérêt »⁶¹⁰. Cette disparition est également révélée au sein des recherches de Nora Chévry, lorsqu'elle essaye de répondre à la question concernant les survivances du domaine vestimentaire à la Guadeloupe :

Si le port du sari n'est pas encore quotidien, les occasions ne manquent pas pour s'en draper, pour montrer comment faire, même si, au début, beaucoup ne savaient pas se vêtir ainsi, demeuraient maladroitement, même encore aujourd'hui pour quelques-unes. C'est maintenant apprécié par les autres composantes de la société guadeloupéenne. Une autre tenue connue de l'Inde est aussi portée, le *penjabi*, même si le nom est encore un peu ignoré,

⁶⁰⁸ Laure Moutoussamy, *Le 'Kooli' de morne Cabri*, op. cit., p. 21.

⁶⁰⁹ Ivi, p. 41.

⁶¹⁰ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son Indianité*, op. cit., p. 85.

on devine que c'est de l'Inde. Les hommes s'habillent aussi en vêtements indiens, ne portant pas, toutefois, le *dhoti*.⁶¹¹

La chercheuse essaye d'identifier les causes de cette absence : « il a fallu se fondre dans la société globale, éviter les différences pour mieux s'intégrer dans ce nouvel espace. Ce fut la disparition des différentes tenues du pays d'origine... »⁶¹².

Concernant cette disparition progressive, s'exprime le narrateur dans *Rue des Syriens*, en évoquant les nouveaux us et coutumes des Indiennes des îles :

Par défi, au contraire de nombre d'Indiennes, Indira, quoique métisse, persistait à s'habiller en sari et à afficher un point rouge au beau mitan du front, indifférente aux sarcasmes, défiant même du regard celle d'entre les négresses qui s'esclaffaient sur son passage [...].⁶¹³

Dans ce passage, il est d'une forte opposition entre Indira, femme née dans le pays (Martinique) mais descendante indienne par sa mère, comme précisé dans le texte⁶¹⁴, et les autres femmes indiennes qui semblent avoir oublié leur tradition en évitant de porter le sari. Même si, de son côté aussi, l'ancrage d'Indira à sa tradition a fait – au moins une fois – défaut : « Cette fois, elle ne portait pas de sari, mais une simple gaule, robe ample qui masquait ses formes et lui donnait une allure austère »⁶¹⁵.

Cet extrait, en outre, se fait témoin de l'existence d'un autre symbole hindou : le bindi. Il s'agit, comme nous le savons, d'un motif peint ou posé sur le front. Symbole religieux et spirituel, le bindi est principalement portée par des femmes en guise de bon augure.

⁶¹¹ Nora Chévry, « Survivances d'une culture indienne ? », art. cit., p. 104.

⁶¹² Ivi, p. 103.

⁶¹³ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 189.

⁶¹⁴ Ivi, p. 194.

⁶¹⁵ Ivi, p. 87.

Le motif religieux et spirituel qui se dégage de ce passage nous permet de fournir une précision importante concernant ces domaines – religieux et vestimentaire jusqu’ici – qui, dans la perspective adoptée paraissent étanches les uns des autres. En effet, si la tradition millénaire du sari n’atteste pas véritablement l’origine religieuse de ce costume, son emploi atteste un signifié symbolique lors de certaines cérémonies ou rituels. Comme nous l’avons vu, le sari blanc relève de l’ordre cérémonial, alors que le sari rouge est souvent utilisé lors des mariages.

Un ultérieur élément qui participe à la définition de cette catégorie c’est le madras, tissus que nous avons déjà pu rencontrer. Il est important de préciser que la présence du madras est attestée aux Antilles bien avant l’arrivée de la population indienne après l’abolition de l’esclavage : c’est, en tout cas, ce que les écrits antérieurs à leur arrivée témoignent⁶¹⁶. En particulier, l’on situe l’arrivée de cette étoffe au XVII^e siècle⁶¹⁷. La présence du madras ne serait donc pas exclusivement attribuable à la migration indienne : en effet, le madras est également présent en Haïti, terre n’ayant pas connu de migration indienne importante⁶¹⁸. Jacques Roumain témoigne de la présence de ces tissus à plusieurs

⁶¹⁶ Jean Benoist, Monique Desroches Gerry L’Étang, Gilbert-Francis Ponaman, *L’Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations* [en ligne, version numérique établie par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie], Matoury, IBIS Rouge Éditions, p. 60. URL : https://classiques.uqam.ca/contemporains/benoist_jean/inde_dans_les_arts/inde_dans_les_arts.pdf. Les auteurs évoquent en effet les contributions d’Honoré de Balzac (« cheveux noirs [qui] s’échappaient en grosses boucles d’un joli madras négligemment noué sur sa tête à la manière des créoles », *Gobseck*) et de Théophile Gautier (« Leur coiffure est très originale ; elle se compose d’un madras de couleurs éclatantes posé à la façon des créoles », *Dans Tra los Montes*).

⁶¹⁷ Hélène Zamor, « Indian Heritage in the French Creole-Speaking Caribbean: A Reference to the Madras Material », *International Journal of Humanities and Social Science* [en ligne], vol. 4, n° 5, mars 2014, p. 155. URL : https://www.ijhssnet.com/view.php?u=http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_4_No_5_March_2014/16.pdf

⁶¹⁸ Victor Hugo mentionne la présence du madras dans *Bug-Jargal* : « un homme de couleur, vêtu d’une veste et d’un pantalon blanc, coiffé d’un madras, à la manière des riches colons, arriva près de Biassou » (voir : Jean Benoist, Monique Desroches Gerry L’Étang, Gilbert-Francis Ponaman, *L’Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations*, op. cit., p. 60).

reprises. Voici un exemple dans lequel le madras devient un élément identificateur : « Il la [Annaïse] reconnut aussitôt à sa robe sombre, à son madras blanc et parce qu'elle était grande, qu'elle seule avait ce jet pur et souple des jambes, cet oscillement des hanches dans la douceur et parce qu'il l'attendait »⁶¹⁹.

L'introduction du tissu dans la région caribéenne serait donc due à l'importance de l'Inde comme exportateur de textile ; or, si l'on écarte l'idée que l'immigration indienne ait introduit ce produit, il est évident que son usage se soit renforcé avec cette dernière⁶²⁰.

D'un point de vue artistique, la présence du madras aux Antilles est célébrée à travers une chanson traditionnelle créole de la Guadeloupe, « Adieu foulard, adieu madras », attribuée à François Claude de Bouillé, gouverneur de la Guadeloupe de 1769 à 1771. La chanson suggère la détresse d'un habitant contraint de quitter la Guadeloupe et, par conséquent, les foulards et les madras désormais représentatifs de la culture locale, pour se rendre en France. Il est donc clair que déjà vers la fin du XVIII^e siècle ce produit textile était largement ancré au sein de la culture de l'archipel antillais. Cette composition évoque également deux autres ornements typiquement antillais, le grain d'or, enfilade de boules d'or rappelant le collier de perles, et le collier choux, ensemble de demi-sphères striées et soudées l'une à l'autre. En littérature, il est possible d'identifier une première attestation, parmi d'autres qui suivront, au sein de la production de Maryse Condé, lorsqu'une photo de famille apparaît dans la narration :

Nous, nous avons beaucoup de photos de famille. Jusqu'à notre aïeul Gabriel. C'était un béké de la Martinique qui a épousé une Nègresse. À cause de cela, sa famille l'a renié et il est venu s'installer à la Guadeloupe. C'est la

⁶¹⁹ Jacques Roumain, *Gouverneurs de la rosée*, Pantin, Le Temps des Cerises, 2002, p. 79.

⁶²⁰ *Ibidem*.

photo que je préfère. Lui, avec ses lunettes et ses moustaches à la d'Artagnan. Elle, avec son madras calendé et son gros collier chou.⁶²¹

Le madras, à l'instar des autres objets qui ont été jusqu'à présent cités, a fait l'objet d'une véritable migration, attestée au sein du corpus. C'est le cas, par exemple, des épisodes décrivant le départ de l'Inde vers la Guadeloupe, dans *Aurore*, que nous avons précédemment évoqués. De la même manière, Raphaël Confiant signale aux lecteurs l'origine du tissu : « C'était une femme ! Une sacrée femme noire qui le dépassait de deux bonnes têtes et qui arborait un madras rouge vif autour des cheveux, toile venue des Indes et que les gens de céans avaient adoptée »⁶²². Ce passage montre également la diffusion de ce tissu dans les îles et, en particulier, auprès des femmes noires qui utilisaient le madras principalement comme coiffe.

Un exemple très pertinent a été identifié dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, lorsque l'on évoque la figure de Reine Sans Nom, grand-mère de Télumée, qui « était habillée à la manière des "négresses à mouchoir" », portant un madras en guise de coiffe. Lui enserrant bien le front, le tissu retombait sur son don en trois pointes effilées, à la 'tout m'amuse, rien ne m'attache' »⁶²³, ou encore quand elle est décrite avec « son éternel madras à trois pointes »⁶²⁴, qui paraît désormais être son élément de distinction.

En effet, si dans la narration l'on précise la présence de trois pointes ce n'est pas un détail anodin. Cette précision nous transmet une information essentielle par rapport au statut de la femme. Généralement, dans les îles de la Caraïbe, si une femme porte un madras avec une seule pointe c'est parce qu'elle veut suggérer que son cœur est à prendre ; lorsque le madras est noué avec deux

⁶²¹ Maryse Condé, *Traversée de la mangrove*, Paris, Mercure de France, 1989, p. 99.

⁶²² Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 19.

⁶²³ Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Points, 1972, p. 48.

⁶²⁴ Ivi, p. 85.

pointes, cela signifie que son cœur est pris ; en revanche, un madras avec trois pointes suggère que la femme est mariée⁶²⁵.

Un autre exemple, que nous avons tiré de *L'Hôtel du Bon Plaisir*, témoigne du port du madras avec une seule pointe qui suggère – si nous nous fions à la tradition – le célibat de Florine, une charbonnière : « on la distinguait d'un seul coup d'œil à sa membrature et au madras orange à la pointe insolemment dressée qui retenait son abondante chevelure de câpresse dans l'interminable colonne des charbonnières qui avançait »⁶²⁶.

Dans le texte il ne s'agit pas de la seule récurrence du tissu ; en présence des deux femmes « une quelconque petite vieille sortit de la case, pieds nus, enveloppée dans une robe créole à fronces, un grand madras blanc noué sur la nuque et lui retombant dans le dos »⁶²⁷.

Pour revenir à *La Panse du chacal*, quelques pages après dans la narration, l'on peut identifier un nouvel exemple :

Hortense revenait visiblement des champs. Elle était encore vêtue de cette gaule grisâtre, serrée à la taille par un madras, que portaient les amarreuses de bottes de canne à sucre. S'éventant avec son chapeau-bakoua, elle l'observait [Vinesh] avec malice⁶²⁸.

Ce passage nous montre comment le madras était largement utilisé par les femmes qui travaillaient dans les champs, les amarreuses. Cet extrait présente un autre élément typiquement antillais et, en particulier, martiniquais : le chapeau-bakoua. Ce chapeau est confectionné à partir des fibres d'un arbre, qui porte le

⁶²⁵ Hélène Zamor, « Indian Heritage in the French Creole-Speaking Caribbean: A Reference to the Madras Material », *art. cit.*, p. 160.

⁶²⁶ Raphaël Confiant, *L'Hôtel du Bon Plaisir*, *op. cit.*, p. 79.

⁶²⁷ Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Têlumée Miracle*, *op. cit.*, p. 59-60.

⁶²⁸ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, *op. cit.*, p. 25.

même nom, introduit aux Antilles à partir du XIX^e siècle⁶²⁹. Le bakoua est un véritable élément patrimonial de la Martinique : il est à la fois le symbole des travailleurs dans les champs, des pêcheurs et des vendeurs⁶³⁰.

Puisqu'il représente un élément patrimonial du domaine vestimentaire, sa présence au sein d'autres textes littéraires ne devrait point nous surprendre ; c'est bien le cas, par exemple, dans *Texaco* de Patrick Chamoiseau : « Il [Papa Totone] portait son bakoua noirâtre, un tricot ajouré, son short américain et une paire de ces sandales que les syriens avaient soldées après un vieux cyclone »⁶³¹.

Dans le même texte, l'auteur évoque, à plusieurs reprises, également le madras, à côté d'autres objets appartenant à la même catégorie :

Certains consacraient leur vie à penser des costumes pour des convois qu'ils déployaient dans l'En-ville à la faveur des fêtes. Ils lui ramenaient en grand secret du bourg des coupons de madras, des carrés de velours, des miettes de dentelles, des chutes de toiles aux couleurs ivres avec lesquels leur déchéance élaborait une vêtue d'orgueil⁶³².

Quelques pages après, dans la narration l'on s'intéresse aux plaisirs matériels d'Osélia :

Dans le casino d'un mulâtre souffleur de clarinette, elle consacrait les nuits à couler du tafia, à servir des lozis, à dorloter une clientèle. Cela lui ramenait de quoi s'acheter grain après grain un collier-choux massif et des aunes de madras dans lesquelles une aiguille du quartier lui taillait de belles gaules ou des têtes calendées⁶³³.

⁶²⁹ Bibliothèque nationale de France. URL : <https://gallica.bnf.fr/accueil/fr/html/histoire-et-utilisation-du-bakoua-pandanus>

⁶³⁰ *Ibidem*.

⁶³¹ Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Paris, Gallimard, 2007, p. 38.

⁶³² *Ivi*, p. 67.

⁶³³ *Ivi*, p. 85.

Suit la description des habitudes vestimentaires du dimanche :

Les hommes avaient passé leur toile blanchie, chemisettes et pantalons rayés à gros boutons d'argent ou ornés de petites pierres colorées. Un chapeau plus ou moins fatigué leur protégeait les yeux. Sur leur nuque ainsi dégagée s'étagaient les plis d'un foulard de madras ou de belle toile jaune rouge. Les femmes arboraient leurs bijoux de régale, anneaux, colliers, bracelets de coquillages, d'écaillés de tortue ou de perles de lambi. Chemisette blanche et longue cotonnade relevée d'un côté. Leurs cheveux enveloppaient une calende de madras dont les bouts imitaient les feuilles du chou sauvage. À leur cou, à leur taille, à leurs poignets, à leurs chevilles, frémissaient des rubans-toutes-couleurs qui les transformaient, au vent de la jetée, en des lianes chargées de longues fleurs impatientes⁶³⁴.

Ce passage nous montre comment l'utilisation du madras s'était étendue à toute la population antillaise, y compris les hommes. Ces lignes témoignent également d'une coiffe particulière diffusée auprès des femmes : la tête calendée, dont les nœuds semblent renvoyer à des choux. En particulier, le madras constitue une partie essentielle de l'un des vêtements féminins le plus répandu aux Antilles, la douillette, « robe d'un seul tenant serrée à la taille par un foulard ou un madras »⁶³⁵. Dans ses *Esquisses martiniquaises*, comme le rappelle Abel Alexis Louis, Lafcadio Hearn évoque une raison de la diffusion de ce tissu auprès de la population antillaise, en mettant également en évidence comment le port de chaussures n'était pas vraiment répandu :

Si la population tient encore aux douillettes, aux mouchoirs ou aux foulards, c'est à cause du prix modique de ce costume. Une jeune fille peut s'habiller d'une façon très voyante pour environ vingt francs, chaussures non comprises, et des milliers de femmes ne portent jamais de souliers⁶³⁶.

⁶³⁴ Ivi, p. 104.

⁶³⁵ Abel Alexis Louis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, Paris, L'Harmattan, 2023, p. 151.

⁶³⁶ Lafcadio Hearn, *Esquisses martiniquaises*, Mary Callagher (éd.), Paris, L'Harmattan, 2003, p. 67.

Lafcadio Hearn, dans ses pages, nous renseigne également sur la valeur symbolique du port du madras, qui devient, au fil du temps, un véritable élément de distinction sociale. L'écrivain évoque en effet des filles de couleur « élevées-en-chapeau »⁶³⁷ : porter le madras reviendrait à s'avouer être de couleur, alors que le port du chapeau ou d'une coiffure européenne serait une manière de s'affilier à la classe des blancs.

Concernant les coiffes et les couvre-chefs, quelques exemples parviennent également de la migration de la population chinoise aux Antilles, comme nous avons déjà pu observer, quoique la présence d'éléments culturels en provenance de Chine soit plus limitée.

Il est en possible de retrouver, au sein des récits, des « chapeaux pointus »⁶³⁸ ou des « chapeaux chinois »⁶³⁹, à l'instar de quelques « chapeaux de paille »⁶⁴⁰, renvoyant, fort probablement, aux célèbres chapeaux coniques originaires d'Asie. En particulier, il est important de souligner comment ce type de chapeau, renvoyant systématiquement à la population asiatique, a été employé en tant que stigmatisme vestimentaire pour désigner les coolies, dans le contexte de l'engagisme, travailleurs pauvres et racisés ; il devient ainsi le symbole de la servitude asiatique aux yeux de la population occidentale⁶⁴¹.

Au moment de monter à bord des navires, les coolies d'origine chinoise, portaient seulement des pantalons et de larges chapeaux de paille, alors que leur

⁶³⁷ Ivi, p. 125.

⁶³⁸ Patrick Chamoiseau, *Texaco*, *op. cit.*, p. 180.

⁶³⁹ Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I*, *op. cit.*, p. 183.

⁶⁴⁰ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, *op. cit.*, p. 171.

⁶⁴¹ Voir : Miki Sugiura, « Chinese Coolie Hats Global Dialogues on a Sign of Servitude, c. 1840–1940 », in Christopher Breward, Beverly Lemire, Giorgio Riello (éd.), *The Cambridge Global History of Fashion. From the Nineteenth Century to the Present II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 1023-1051.

buste demeurait dévêtu⁶⁴² : ces chapeaux représentaient probablement le seul trésor, au moins le plus important, qu'ils étaient censés embarquer.

Un autre élément qui alimente ce sentiment de dépossession est sans doute la coupure de la natte, procédé utilisé comme forme d'humiliation⁶⁴³.

La natte, quoiqu'elle ne puisse pas véritablement être associée à un vêtement, est un symbole d'identification culturelle qui est également répandu dans notre corpus :

Désormais, nul ne voulait plus embaucher ces créatures au teint jaunâtre qui arboraient une longue natte ridicule jusqu'à la raie des fesses et qui refusaient pour la plupart de se vêtir de toile en kaki, véritable uniforme de la plantation. Les trois cents et quelques passagers du second navire se retrouvèrent donc parqués dans un hangar du port de Fort-de-France dans l'attente d'une décision du gouverneur⁶⁴⁴.

C'est pourquoi il abandonna aussitôt la tunique traditionnelle et la natte pour s'engoncer dans un lourd costume européen de couleur sombre, avec une chemise au col jabot toujours impeccablement empesée, des bottines en cuir, une canne à pommeau d'argent et un feutre américain⁶⁴⁵.

Ces deux passages nous permettent aussi d'introduire une tenue vestimentaire qui s'opposerait à toutes les autres : le costume couleur kaki, symbole de la plantation. Cette tenue serait donc l'un des éléments relevant du domaine vestimentaire que l'on pourrait associer à la domination de la

⁶⁴² « A Chapter of the Coolie Trade », *Harper's New Monthly Magazine*, vol. 29, 1864, cité dans Miki Sugiura, « Chinese Coolie Hats Global Dialogues on a Sign of Servitude, c. 1840–1940, *art. cit.*, p. 1030 : « The coolies mounted the side one after another, most of them naked to the waist, wearing only the loose coolie trowsers [sic] and broadbrimmed straw hat. Slung at the belt were a pouch and purse, and a little case for the chop-sticks . . . their baggage and persons searched for opium and weapons ».

⁶⁴³ Miki Sugiura, « Chinese Coolie Hats Global Dialogues on a Sign of Servitude, c. 1840–1940 », *art. cit.*, p. 1030.

⁶⁴⁴ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 168.

⁶⁴⁵ Ivi, p. 282.

population blanche et, en général, des Européens. D'autres éléments peuvent leur être associés :

Même le commandeur portait du respect à Pa Gaston, lui dont on craignait le seul son de la voix. Cette brute au teint de paille mûre rassemblait les travailleurs dans la cour de terre battue, située à côté du parc à mulets, pour leur distribuer les tâches de la journée. Juché sur un cheval, coiffé d'un casque colonial en toile kaki et de vêtements du même tissu, il faisait l'appel d'un ton qui ne souffrait aucune contradiction⁶⁴⁶.

À côté des éléments renvoyant à la colonisation, il est tout à fait possible de repérer des habits typiquement religieux, issus donc du processus d'évangélisation. C'est le cas, par exemple, de la description du père Xavier, curé de Macouba : « Il menait la procession, écarlate comme un piment-bonda-man-Jacques à maturité, en sandalettes et en soutane immaculée, une lourde croix de bois autour du cou, suivi de trois abbés ayant récemment débarqué à la Martinique »⁶⁴⁷.

Cette même description revient plus tard dans la narration, comme à signaler la présence d'éléments permettant de distinguer cette présence :

L'abbé caressa les cheveux de Ganadin, me tendit une main ferme et tourna les talons. Sa soutane immaculée lui donnait l'apparence d'un grand oiseau sur le point de s'envoler⁶⁴⁸.

Ces hommes blancs et barbus, arborant une lourde croix de bois autour du cou, vêtus de soutanes hâtivement repassées et chaussés de sandalettes, ne se contentaient plus d'officier dans leurs églises⁶⁴⁹.

⁶⁴⁶ Ivi, p. 46.

⁶⁴⁷ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p

⁶⁴⁸ Ivi, p. 200.

⁶⁴⁹ Ivi, p. 321.

La couleur des soutanes permet, d'ailleurs, de les distinguer de la couleur sombre, que nous venons d'évoquer. De la même manière, la présence de ces soutanes est également attestée dans *Case à Chine* :

[E]lle [Mâ] qui était aux petits soins avec l'abbé Germain, un Poitevin à l'air faussement débonnaire qui régnait sur la paroisse des Terres-Sainville depuis le temps du marquis d'Antin. Celle-ci récurait le presbytère, lavait et repassait les soutanes de l'ecclésiastique, changeait les cierges à l'église, lui apportait de temps à autre un plat de colbou, tout cela sans réclamer la moindre rémunération.

C'est, d'ailleurs, à travers le recours de ces vêtements, typiquement religieux que « la gent ecclésiastique fut la cible des bambocheurs »⁶⁵⁰, lors du carnaval de Saint-Pierre en 1901 :

[L]e lundi gras, on vit des hommes déguisés en ma-soeurs à cornette épouser burlesquement des femmes grimées en M. l'abbé ; le mardi gras, des diables rouges et cornus, vêtus de robes de cardinaux et arborant des goupillons ainsi que des chapelets-rosaire, déferlèrent du quartier du Fort au Mouillage dans un incessant tourner-virer ; le mercredi des cendres, les carnavaliers, en tenue aux couleurs funèbres, promènèrent des cochons-planche auxquels ils avaient passé soutanes et étoles⁶⁵¹.

Ces tenues permettent de compléter un cadre – non exhaustif – de la présence d'éléments vestimentaires variés aux Antilles, appartenant aux différentes populations qui, au cours des siècles, se sont déversées sur l'archipel.

* * *

⁶⁵⁰ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 320.

⁶⁵¹ Ivi, p. 320-321.

Ces exemples nous permettent de constater que les vêtements ne doivent pas seulement être considérés comme un ensemble d'objets matériels, dont leur première utilité serait celle de s'habiller, ainsi que le veut le bon usage, ou de se protéger du froid ou de la chaleur (la présence du chapeau dans les champs, par exemple), mais ils se font porteurs de véritables codes symboliques, comme bien le précise Ruggerone⁶⁵².

En effet, les vêtements permettent à tout individu de manifester, en général, l'appartenance à une culture spécifique mais aussi, de manière plus précise, l'appartenance à un groupe social.

À l'instar de l'art sacré et des vêtements, la cuisine joue un rôle essentiel dans la définition de l'identité culturelle.

2.2.3. ALIMENTS, GRAINES ET ÉPICES

Dans ce troisième sous-chapitre – dont le titre pourrait être tout simplement *Nourriture* – nous essayerons de regrouper tous les produits qui s'insèrent dans le domaine de l'alimentation ; nous mentionnons également *graines* et *épices* puisque, dans certains cas, des produits qui pourraient être employés en cuisine sont utilisés dans d'autres domaines, notamment le sacré.

Si nous avons déjà évoqué l'intérêt des ethnologues et des sociologues par rapport à la nourriture, ce qui justifierait la présence de ce volet au sein d'une analyse centrée sur la migration des objets, avant de pénétrer dans le domaine littéraire, nous souhaitons explorer le champ d'un point de vue plus large.

L'importance de l'alimentation au sein de notre quotidien est parfaitement exprimée par un célèbre aphorisme de Brillat-Savarin, « dis-moi ce que tu

⁶⁵² Lucia Ruggerone, « La valigia in viaggio: biografia di un oggetto 'quasi' quotidiano », *Studi di Sociologia*, 2000, vol. 38, n° 3, p. 291.

manges, je te dirai ce que tu es »⁶⁵³, dont nous connaissons des variantes déjà attestées telles que « on est ce qu'on mange »⁶⁵⁴, qui nous permet de relier directement et indissociablement l'individu à la nourriture qu'il consomme. En effet, il ne faut point considérer l'acte de se nourrir comme une réponse simple et anodine à un besoin physiologique ; comme l'avait auparavant explicité Durkheim⁶⁵⁵, en définissant les faits sociaux, l'alimentation est conçue comme un fait social⁶⁵⁶.

L'on ne pourrait point limiter l'alimentation à une pratique quotidienne puisque, comme les sociologues l'on démontré, elle participe de manière active à la construction de la société en mettant « en relation les politiques publiques, le marché et les ménages, ces derniers étant tout à la fois des familles, des consommateurs et des citoyens »⁶⁵⁷.

En effet, comme le précise Marjorie Meiss, le domaine de l'alimentation a été le premier à devenir autonome dans le contexte des études sur l'histoire matérielle⁶⁵⁸ ; en particulier, c'est avec l'apport de Jean-Louis Flandrin l'approche adoptée devient plus anthropologique⁶⁵⁹.

Au sein de la production littéraire antillaise, la nourriture est l'un des thèmes essentiels et le plus largement exploité, comme des nombreuses études consacrées à la question identitaire et aux inégalités sociales l'ont bien

⁶⁵³ Tina Harpin, « Exil, perte et réinvention de soi : cuisine et disparition dans quatre romans antillais », in Bertrand Marquer (éd.), « *Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es* » : *Fictions identitaires, fictions alimentaires*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2020, § 1.

⁶⁵⁴ Hannes De Vriese, « Dans les cuisines créoles de Patrick Chamoiseau, la prodigieuse nourriture de survie », *Elfe* [en ligne], vol. XX-XXI, n° 7, 2019, § 1. URL : <https://journals.openedition.org/elfe/307>

⁶⁵⁵ Émile Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

⁶⁵⁶ Philippe Cardon, Thomas Depecker, Marie Plessz, *Sociologie de l'alimentation*, Paris, Armand Colin, p. 7.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ Marjorie Meiss, *La Culture matérielle de la France*, Paris, Armand Colin, 2016, p. 97.

⁶⁵⁹ *Ibidem*.

démontré⁶⁶⁰. En effet, plusieurs écrivaines et écrivains antillais ont fait de la nourriture le sujet principal de leurs textes. Dans *Victoire, les saveurs et les mots* de Maryse Condé, texte au centre de l'étude de Tina Harpin, à côté d'*Un plat de porc aux bananes vertes* d'André et Simone Schwarz-Bart et de *L'Autre qui danse* de Suzanne Dracius, l'autrice brosse le portrait de sa grand-mère maternelle, Victoire Élodie Quidal, à travers une « célébration euphorique de la cuisine »⁶⁶¹ et elle tisse « un parallèle savant entre les créations culinaires, la littérature et l'identité »⁶⁶².

Par rapport à l'analyse que nous menons, il est important pour nous de citer également un apport essentiel dans ces recherches en littérature, *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*⁶⁶³.

Dans son « Introduction », Alba Pessini s'exprime par rapport à l'importance de la nourriture dans le domaine des migrations. Nous lui empruntons quelques mots, afin de justifier et légitimer la présence de ce troisième catalogue : « les nourritures sont le miroir de l'histoire d'un peuple, des étapes de son développement, des influences qu'il a subies et de la mémoire qu'il a conservée. L'art culinaire interprète ses croyances, ses valeurs et ses tabous »⁶⁶⁴. Concernant l'étude de l'alimentation en littérature elle affirme que « dans le domaine des littératures postcoloniales et migrantes, elle devient un facteur important dans la formation et dans la défense de l'identité culturelle »⁶⁶⁵. En particulier, la nourriture, à l'instar de la langue, dans ces phénomènes qui

⁶⁶⁰ Tina Harpin, « Exil, perte et réinvention de soi : cuisine et disparition dans quatre romans antillais », art. cit., § 1.

⁶⁶¹ Ivi, § 4.

⁶⁶² Ivi, § 23.

⁶⁶³ Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, Bern, Peter Lang, 2011.

⁶⁶⁴ Alba Pessini, « Introduction », in Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, op. cit., p. 35.

⁶⁶⁵ Ivi, p. 35-36.

impliquent l'éloignement de la terre natale et le sentiment de déracinement, permettent de compenser cette souffrance⁶⁶⁶.

L'approche adoptée au sein de l'ouvrage permet notamment de mettre en évidence, à partir des littératures qui sont l'expression de territoires divers, comment de nouvelles habitudes alimentaires se sont imposées, en bouleversant les habitudes des anciennes colonies, voire en les effaçant⁶⁶⁷. La nourriture devient ainsi un moyen de compréhension très utile des aspects sociétaux puisqu'elle se configure comme « le lieu par excellence où convergent les influences et les suggestions de l'imaginaire culturel et où la contamination avec le Divers se fait de façon immédiate et spontanée »⁶⁶⁸ : les Antilles, à nos yeux, s'avèrent donc être un territoire à privilégier dans cette démarche.

Avant de parler des nouvelles habitudes alimentaires, issues des flux migratoires qui ont vu le jour au fil des décennies aux Antilles, Elena Pessini nous permet d'explorer celles des Caraïbes, fort différentes des colons européens et des esclaves, à partir de la production du Père Labat ; dans son *Voyage*, le religieux dominicain présente « la nourriture sous ses formes les plus diverses, comme produit de la nature à l'état brut, comme recette de cuisine ou conseils variés »⁶⁶⁹. Toutefois, dans son analyse, elle ne met pas seulement en lumière le plaisir lié à la consommation de certains aliments – c'est bien le cas du cacao qui est à la fois

⁶⁶⁶ Kathleen Gyssels, « Man, this food is a real Afro-Dizziac : le manger créole dans *Pig Tails 'n Breadfruit* (Austin Clark) et *Un plat de porc aux bananes vertes* (Simone et André Schwarz-Bart) » in Michela Canepari, Alba Pessini (éd.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, op. cit., p. 199.

⁶⁶⁷ Ivi, p. 38.

⁶⁶⁸ Itala Vivan, « Préface – La nourriture de l'ailleurs : de l'exotisme occidental aux tensions identitaires de la postcolonialité », in Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, op. cit., p. 15.

⁶⁶⁹ Elena Pessini, « Le *Nouveau Voyage aux isles* de Jean-Baptiste Labat, les Antilles à boire et à manger », in Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, op. cit., p. 129.

nourriture et breuvage, suscitant la curiosité du religieux⁶⁷⁰ – mais aussi leur capacité à fournir de l'énergie aux esclaves⁶⁷¹.

La fève de cacao est, d'ailleurs, un exemple de produit qui a migré des côtes de Antilles jusqu'en Europe, d'abord à travers Christophe Colomb. En effet, les aliments, à l'instar de tout autre producteur de culture, ont connu l'expérience de la migration. En littérature, un exemple très pertinent est représenté par l'épopée vécue par Gabriel Mathieu D'Erchigny de Clieu, ayant accompli son deuxième grand rêve, celui d'implanter à la Martinique des plants de caféier :

Je m'étais tout d'abord voulu planteur de tabac, ce que le langage des îles appelle pétun, et étais d'ailleurs devenu un fumeur impénitent, mais d'autres m'avaient précédé et il m'aurait été difficile de faire fortune dans ce commerce. J'avais alors jeté mon dévolu sur une autre plante : le caféier. Ce dernier, inconnu aux îles, y était de plus en plus apprécié, les Grands Blancs de la Martinique en achetant les cerises des mains des Espagnols qui eux-mêmes les importaient d'Afrique. Mais nul n'avait jamais eu l'idée de la planter car la canne à sucre suffisait à assurer la richesse des uns et des autres⁶⁷².

Dans *Grand Café Martinique*, roman paru en 2019, Raphaël Confiant reparcourt l'aventure du lieutenant ayant comme mission l'introduction dans le système économique des Antilles la culture du café. Cette expérience – rendue sous forme de véritable épopée par l'auteur – nous montre en effet comment les produits alimentaires peuvent voyager, à l'instar des individus, et s'acclimater à part entière. En effet, le café, a également fait la fortune des Antilles, comme il est évoqué dans le texte, malgré les quelques difficultés rencontrées à bord du navire et en terre martiniquaise : « À moi seul, sans vantardise aucune, j'avais renforcé la puissance du royaume de France en lui permettant d'être celle qui avait

⁶⁷⁰ Ivi, p. 139.

⁶⁷¹ Ivi, p. 135.

⁶⁷² Raphaël Confiant, *Grand Café Martinique*, Paris, Gallimard, p. 90.

introduit dans le Nouveau Monde cette plante, le caféier, qui y était totalement inconnue »⁶⁷³. Comme le café, d'autres aliments ont fait le tour du monde :

Il y est dit que les pâtes alimentaires sont nées en Chine ; que Marco Polo les a apportées à Venise, d'où elles se sont répandues dans toute l'Italie, puis dans les divers pays d'Europe. Que le melon a été apporté en France par Charles VIII, revenant de l'expédition de Naples, en 1495 très précisément ; que Catherine de Médicis, qui raffolait des culs d'artichauts, les a introduits dans le royaume et mis à la mode ; qu'on doit les fondements mêmes de la bonne cuisine française à ses cuisiniers⁶⁷⁴.

Ce dernier volet consacré à la migration des produits culturels permet donc de montrer comment les aliments – et plus en général certains ingrédients – ont été introduits aux Antilles à la suite des différentes migrations que nous connaissons.

Si nous considérons notre corpus, les différentes populations qui ont atteint les îles du Nouveau Monde sont représentées dans leur intégralité. Nora Chévry nous éclaire également sur les survivances indiennes du domaine culinaire à la fois à la Martinique et à la Guadeloupe, à travers les études de Pierre Singaravélou et Ernest Moutoussamy, en précisant que « les Indiens ont apporté, à leur arrivée, des graines de plantes qu'ils utilisent jusqu'à nos jours dans leur cuisine. Ces végétaux ont donc été cultivés et les autres ressortissants de la société guadeloupéenne ont commencé à les utiliser »⁶⁷⁵.

Certains de ces ingrédients nous les avons déjà repérés au sein d'*Aurore* : « des graines de paroka, d'averaka, de vépélé »⁶⁷⁶ ou encore, quelques pages

⁶⁷³ Ivi, p. 245.

⁶⁷⁴ Jean-Louis Flandrin, Massimo Montanari, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996, p. 5.

⁶⁷⁵ Nora Chévry, « Survivances d'une culture indienne ? », art. cit., p. 105. Voir également Abel Alexis Louis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, op. cit., p. 165.

⁶⁷⁶ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., p. 69.

après, « un peu de curry, des graines de vépélé, de paroka, des tubercules de curcuma »⁶⁷⁷. Si le curry et le curcuma nous paraissent fort familiers, les autres éléments qui s'insèrent dans le discours ne n'appartiennent pas forcément à notre réalité. Le *paroka* est un fruit à chair jaune avec des graines rouges : originaire d'Inde, il est surnommé « mangé kouli »⁶⁷⁸.

Une autre occurrence du safran nous permet de montrer comment cette épice se trouvait à bord des navires, lorsque, par exemple, « deux matelots pénétrèrent dans la cabine et se servirent un mélange de riz, de dhall, et du ghee jauni par du safran »⁶⁷⁹. Ici, les matelots se servent de produits typiquement indiens : le safran est utilisé pour jaunir le ghee, le beurre clarifié, et il accompagne le riz et le dhall, aliment indien à base de lentilles corail ou, plus en général, de légumes secs. À l'arrivée à la Martinique, un mélange de safran et d'eau est utilisé afin de soigner une femme en état de détresse : « en dépit de l'eau safranée dont Devi lui oignit les tempes, des sels qu'elle lui fit respirer, la femme effleura les rives de la mort »⁶⁸⁰. Nous retrouvons de l'eau safranée également dans *Aurore*, où sa valeur cérémoniale est mise en avant, en guise de témoignage d'une tradition qui ne cesse d'exister :

Très tôt, le matin du dimanche de la cérémonie, Bika, son épouse et ses enfants, après s'être baignés dans du mandja-tanni, se vêtirent de linge propre faute d'avoir du neuf, puis au lever du soleil à la tête d'une petite procession aux côtés de Gopi, se rendirent à la chapelle de Mariémin⁶⁸¹.

⁶⁷⁷ Ivi, p. 77.

⁶⁷⁸ Monique Desroches, *Tambours des dieux : musique et sacrifice d'origine tamoule en Martinique*, op. cit., p. 144.

⁶⁷⁹ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., p. 80.

⁶⁸⁰ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 152.

⁶⁸¹ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., p. 134.

Le *mandja-tanni*, comme le précise l'auteur dans le glossaire, est un mélange d'eau et de safran.

Dans la tradition, un autre aliment est à la fois utilisé en milieu culinaire, comme lors des cérémonies : le ghee. Dans un passage de *La Panse du chacal* toute sa puissance est déployée au moment de l'éclatement de l'épidémie à bord :

Il posa la branche de manguier au centre de l'entrepont et l'alluma à l'aide d'un peu d'amadou après avoir longuement prié la déesse Mariémen, l'implorant de mettre fin à l'épidémie. Le feu se mit à grésiller, purifiant peu à peu son entour, transmettant son énergie aux humains qui, mains jointes, malades et valides pour une fois réunis, invitaient la divinité à consommer la modeste offrande qui lui était faite. Quelqu'un s'en approcha et le raviva à l'aide de *ghee*, le beurre sacré. Mariémen attendit que la branche de manguier fût réduite en cendres pour se manifester⁶⁸².

Ici, la branche de manguier, dont l'arbre peut souvent se trouver à côté des temples, s'allie au ghee pour une invocation réussie de la déesse Mariémen, à l'instar d'Agni :

L'épouse d'Adhiyamân remerciait tous les jours sa voisine Kumari d'avoir eu la bonne idée de faire appel à l'Ancêtre, le seul poussari encore capable d'attendrir l'implacable Maldévilin. Sept jours durant, le fils aîné de l'inconstante s'occupa de la préparation du *ghee*, le beurre rituel qu'on brûlerait sur du bois de manguier afin d'implorer Agni, le dieu du feu, pour qu'il exauce les vœux des fidèles⁶⁸³.

Nous constatons ainsi que certains ingrédients ont une double fonction : ils sont à la fois utilisés dans les préparations culinaires mais aussi dans le domaine religieux, en guise d'offrandes aux dieux de l'Inde.

⁶⁸² Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit, p. 187.

⁶⁸³ Ivi, p. 257.

Comme l'évoque Singaravélou, aux Antilles il existe aussi des spécialités de la terre natale, comme le *koujambou*, le colombo aux Antilles, que l'on retrouve également à bord, lorsque Adhiyamân évoque les conditions pitoyables du voyage :

Adhiyamân détestait l'eau citronnée et trouvait insuffisantes les rations hebdomadaires octroyées à chaque adulte : cinq kilos de riz, un kilo et demi de poudre de colombo, trois cent trente-six grammes de poisson salé, cent cinquante grammes de porc ou de mouton, un peu de fèves, quelques parts de giraumon⁶⁸⁴.

La présence à bord de ce produit permet donc de maintenir en vie une tradition culinaire, liée à une spécialité, même à l'autre bout du monde. C'est bien le cas par exemple de Devi, désormais installée à la Martinique :

Elle s'activait à préparer le repas de midi, épluchant le fruit-à-pain quotidien, mettant les carreaux à tremper dans une demi-calebasse d'eau dans laquelle surnageaient quelques tranches de morue séchée, des clous de girofle, des feuilles de bois d'Inde et un peu de pâte à colombo.

La présence du colombo est également attestée en Guadeloupe, où ce plat, d'après Moutoussamy, est le plus populaire et le plus consommé par la population indienne⁶⁸⁵, à travers la présence d'une typologie de mortier :

Cabine six. C'était la pièce où avait échoué Sarah en compagnie de vingt-six femmes et de cinq enfants. Plus important que chez les hommes, leur attirail allait des bijoux au rouet de Malina en passant par des giromons, du madras, des bracelets en ivoire, des graines de toutes sortes, sans oublier le crayon rouge et le recueil de poèmes de Dévayani. De plus, dans le coin ouest de la cabine, Adou, la plus âgée, la cinquantaine environ, avait déposé son anmi-

⁶⁸⁴ Ivi, p. 98.

⁶⁸⁵ Ernest Moutoussamy, *La Guadeloupe et son Indianité*, op. cit., p. 89.

kalou. Elle l'avait hérité de sa grand-mère et il portait l'empreinte de plusieurs générations⁶⁸⁶.

L'*anmi-kalou* est donc ce mortier taillé dans la pierre, utilisé pour la préparation de la pâte à colombo. Cet objet n'a pas seulement une valeur d'usage au sein du texte mais également une forte valeur intime et sentimentale ; Adou, femme de cinquante ans, l'avait en effet hérité de sa grand-mère : « C'est mon bien le plus précieux, dit-elle fièrement. Toutes les mains qui me sont chères l'ont roulé. Que d'hommes, de femmes et d'enfants a-t-il nourris ! »⁶⁸⁷. C'est ainsi que ses yeux sont vigilants sur cet objet dont la valeur paraît inestimable :

De son mirador, elle ne cessa de le guetter, ce morceau de roc devenu avec les âges un creuset d'alchimiste pour les ventres en péril ! Imprégné de citronnelle, de curcuma, de l'inspiration de tant d'aïeux, tel un divan il couvrait des flocons de pollen abandonnés dans la chevelure des enfants engloutis par la misère⁶⁸⁸.

Ce mortier recèle tous les parfums et les saveurs de l'Inde, ce qui permet un renvoi clair au pays natal, alors qu'il se fait également témoin des souffrances du peuple indien à travers sa capacité à devenir un remède contre la famine.

Le même sentiment d'attachement à la tradition est manifesté par Shandala, femme du même âge, qui, parmi des objets divers, « emportait même une roche à massalè, façonnée par près de deux siècles d'ascendants. Taillé dans le roc et creusé par les pratiques de plusieurs générations, l'*anmi* était pour elle un véritable nid de souvenirs »⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., p. 78.

⁶⁸⁷ *Ibidem*.

⁶⁸⁸ *Ivi*, p. 78-79.

⁶⁸⁹ *Ivi*, p. 69.

De la même manière, à bord des navires au départ pour les Antilles, des ingrédients originaires de Chine étaient présents. En évoquant l'appétit insatiable des nouveaux migrants, l'on fait référence à un plat traditionnel, les nouilles :

[...] même la nuit, les Chinois semblaient avoir un appétit irrasasiable. Ils ne se couchaient qu'à partir de ce qu'ils nommaient la troisième veille, après avoir ingurgité avec un bruit de déglutition innommable ces soupes aux nouilles qui constituaient l'essentiel de l'alimentation des immigrants. Le reste du temps, ils le passaient à fond de cale, avachis sur des nattes, certains jouant des parties acharnées de mah-jong, d'autres se livrant à la douceur des pipes d'opium⁶⁹⁰.

Dans cet extrait le narrateur nous renseigne sur la présence des nouilles à bord, ce qui atteste leur statut d'objets de la migration, et deviennent ainsi le plat principal de la population chinoise. Toutefois, l'expérience des Chinois ne s'accompagne pas seulement de ce plat mais aussi d'autres objets, tels que le mah-jong et l'opium, dont le but serait celui – probablement – de mieux affronter le voyage, éloigné de la terre natale. Le mah-jong, en particulier, revient au cours de la narration, en montrant comment ce jeu était une véritable distraction ; c'est le cas, par exemple, des « moments de plaisir, ces parties de mah-jong ou ces danses improvisées que soutenaient des tambours de fortune, tout ce qui permettait d'oublier un peu l'arrachement à la terre natale »⁶⁹¹. Dans cet assortiment d'objets fait également son apparition une liqueur de Shangaï, dans la boutique de Huang-Ho, aux Terres-Sainville, présentée comme remède contre les soucis de cœur⁶⁹².

Certains éléments donc non seulement permettent un ancrage à la réalité et, dans ce cas, à la tradition culturelle chinoise, mais ils renvoient aussi, à juste titre,

⁶⁹⁰ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 86-87.

⁶⁹¹ Ivi, p. 173.

⁶⁹² Raphaël Confiant, *L'Hôtel du Bon Plaisir*, op. cit., p. 83-84.

à une symbolique particulière, liée à l'intimité et à l'attachement à la terre natale ; d'autres – ou plutôt leur absence – imposent une adaptation à d'autres pratiques culturelles. Dans *Case à Chine* un passage est fortement annonciateur :

Quand sonnait la cloche annonciatrice de la distribution des repas, une fois sur deux, il ne trouvait pas la force de s'aligner dans la cohorte d'immigrants qui trépignaient devant les cuistots, leur assiette en fer-blanc à la main. Il avait mis du temps à s'habituer à cet étrange ustensile qui était peu pratique pour mélanger le riz aux lamelles de porc ou de bœuf séché, et encore moins contenir ces nouilles fumantes qu'on leur distribuait à volonté⁶⁹³.

Ce passage met encore en évidence les pratiques alimentaires de la population chinoise – du riz, des lamelles de porc ou de bœuf et des nouilles – mais le lecteur peut remarquer l'absence d'un élément traditionnel, dont le renvoi est très bien précisé à travers l'expression « étrange ustensile ». En effet, si nous réfléchissons aux pratiques alimentaires, il est possible de penser que l'ustensile évoqué serait la fourchette, à laquelle les Chinois ne sont point habitués ; les baguettes sont en effet leur ustensile privilégié. Dans ce cas, il y aurait déjà à bord du navire une forme d'adaptation à une pratique culturelle qui leur est étrangère.

Le cas des baguettes n'est pas isolé ; en effet, dans le récit, même l'absence d'un ingrédient pourrait participer à ce discours autour de l'absence, le riz : « la majeure partie du salaire de Chen-Sang s'envolait donc en achats d'huile, de morue séchée, de salaisons et de riz, un riz dégoûtant quand on le comparait à celui que plantait son père, jadis, à Luo-Bang »⁶⁹⁴. Nous comprenons ainsi que, une fois installés à la Martinique, les migrants chinois ne retrouvent pas forcément les mêmes parfums et les mêmes saveurs de la terre natale : le riz représente en effet un ingrédient principal de la tradition culinaire asiatique.

⁶⁹³ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 129.

⁶⁹⁴ Ivi, p. 60-61.

La même question se poserait pour la population en provenance du Levant. Lorsque Wadi évoque la conversation avec une Syrienne, le problème du manque d'un ingrédient se pose :

Comment décrire à Oum Fairouz une Syrienne née en Amérique et qui n'avait jamais mis le pied au pays de ses parents ? Et que la chose ne semblait guère préoccuper. Et qui parlait mieux créole qu'arabe. Et qui préparait mieux la soupe-z'habitants ou le courtbouillon de poissons que les boulettes de kebbé frites. Pour l'agneau et les pignons de pin hachés, pas de problème, Wadi, se justifiait-elle, mais où vais-je trouver le boulghour ?...⁶⁹⁵

Nous constatons, à travers ce passage, que le boulghour, ingrédient originaire du Moyen-Orient, est absent aux Antilles. Dans ce cas, le boulghour pourrait probablement être utilisé dans la préparation d'un plat traditionnel, le kebbé. C'est probablement l'absence des ingrédients typiques de la cuisine syro-libanaise qui aurait poussé Oum Fairouz à ne pas se consacrer à la sauvegarde de son patrimoine culinaire. Toutefois, certaines traditions se sont conservées, comme il est bien précisé lors d'un passage portant sur la célébration d'un futur mariage arrangé :

Tout devenait maintenant plus clair pour Wadi : le père Ben Amar avait demandé à sa fille Aicha si elle serait d'accord pour l'épouser et celle-ci n'avait pas répondu. L'affaire était donc entendue. Dans la semaine, après moult cogitations, il se rendit à son tour au *Bonheur de l'Orient* et fit sa demande. On accueillit cette dernière avec chaleur, empressement même. Le magasin fut fermé durant une bonne heure et, à l'étage, on fêta l'événement avec du thé au miel, des *mezzés*, des gâteaux levantins et de l'anisette versée dans des verres minuscules⁶⁹⁶.

⁶⁹⁵ L'italique est dans le texte. Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 205.

⁶⁹⁶ Ivi, p. 323.

Dans cet extrait ce sont les mezzés qui sont mis à l'honneur, des hors-d'œuvre appartenant à la tradition levantine et méditerranéenne. Les mezzés avaient d'ailleurs fait leur apparition un peu plus tôt dans la narration lors, cette fois-ci, d'un enterrement : « Des servantes noires passaient avec des plateaux, offrant du thé, du café et des *mezzés* »⁶⁹⁷.

Ces quelques exemples nous permettent de constater comment, même dans le domaine de l'alimentation, les apports culturels en provenance « de l'étendue du monde »⁶⁹⁸ sont considérables.

* * *

Ce panoramique a été introduit par une citation, mise en exergue de cette partie⁶⁹⁹, tirée d'un des textes de Raphaël Confiand, *Adèle et la pacotilleuse*. Si nous avons cité ce bref passage en début de notre tentative – celle de montrer que la composante matérielle a marqué la migration vers les îles de la Caraïbe – c'est parce que la pacotilleuse représente pour nous une figure emblématique de la présence et de la circulation de ces objets dans l'entièreté de l'archipel.

C'est justement dans ce texte que se déploient tous les objets – et les rêves – du monde entier. Nous pouvons ainsi compléter cette citation, dont la richesse est pour nous, dans le cadre de cette étude, tout à fait évidente. La Chine et l'Inde sont les premiers pays qui participent, dans le texte, à cette profusion d'objets hétéroclites :

De la Chine arrivent des miroirs et des peignes en écaille de tortue dont Cuba s'est fait une spécialité. C'est pourquoi les laiderons, colporte une légende

⁶⁹⁷ Ivi, p. 115.

⁶⁹⁸ Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 18.

⁶⁹⁹ Voir nt. 424.

tenace, y sont plus prestancieuses que les plus belles femmes du restant des îles. De l'Inde provient le safran, la cardamome, le santal, la poudre à colombo et toutes les senteurs et saveurs qui, à Trinidad, font de chaque jour un enchantement. C'est l'île où les fils du Gange sont les plus nombreux. Mounsamy, le beau Tamoul qui arbore un point rouge entre les sourcils, loue une case à Céline Alvarez lorsque celle-ci fait escale dans ce pays⁷⁰⁰.

Nous constatons ainsi que certains des objets ici évoqués se trouvent disséminés dans notre analyse. Suit l'apparition des éléments issus du Levant, où la vocation de commerçants des Syro-Libanais est mise en lumière, ainsi que tous les produits venant d'Europe :

Du Levant, c'est-à-dire Syrie-Palestine-Liban confondus, commencent à affluer des soieries si-tellement féériques que les coquettes de Saint-Pierre de la Martinique osent à peine les palper. Abdelwahab El-Fandour fut l'un des premiers commerçants d'Orient à installer son commerce — un bien grand mot pour ce bout de couloir le long duquel il étalait son bric-à-brac — dans ce que les arrogants citoyens de cette île qualifient de « Petit Paris des Antilles », comparable seulement, quoiqu'en mieux, à La Havane⁷⁰¹.

[...]

L'Europe, quant à elle, déverse dans tout l'Archipel ses encyclopédies à tranches dorées, ses montres de gousset, ses binocles, ses plumes et ses encriers, ses scies et ses marteaux, ses compas et ses règles, industrielle à souhait⁷⁰².

Il est possible de constater que ces objets non seulement voyagent de l'Afrique, de l'Inde, de la Chine, du Levant et de l'Europe vers les Caraïbes, mais ils s'insèrent aussi dans des mouvements intracaribéens, grâce aux efforts de cette figure, la pacotilleuse, qui « charroie dans ses paniers l'inouï des richesses du

⁷⁰⁰ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, *op. cit.*, p. 78-79.

⁷⁰¹ Ivi, p. 79.

⁷⁰² Ivi, p. 79-80.

monde »⁷⁰³. Dans leurs paniers, toutes les richesses du monde s’y trouvaient, désormais partie intégrante des échanges archipéliques, comme en témoigne Céline Alvarez Bâà :

Je déballais alors mes paniers caraïbes à même le trottoir et brandissais triomphalement, tour à tour, d’autres trésors : culottes noires qui protègent contre les assauts des incubes pour peu qu’on les porte à l’envers, bibles reliées de cuir, *Petit Albert* et *Grand Albert*, pots de vaseline, colliers de vraies et fausses perles ou almanachs aux couleurs criardes⁷⁰⁴.

Cette figure, emblématique, parcourt les îles comme elle parcourt, à la fois, les pages de nos romans, contes et nouvelles. Les textes de notre corpus ne font pas exception, celui d’*Adèle et la pacotilleuse* n’est donc pas un cas isolé, mais une véritable exaltation, comme le montre également Patrick Chamoiseau, où l’esprit voyageur de l’Elmire est célébré :

C'est Papi le premier qui découvrit Elmire, une pacotilleuse dont la vie s'était avancée de voyages en voyages. Dans ses paniers, l'ancienne voyageuse exposait alors des pacotilles du monde. À propos de chaque objet, aux sollicitations de l'enfant, Elmire pouvait parler durant des heures, évoquant des terres, des peuples et des ciels inconnus⁷⁰⁵.

Dans *Case à Chine* figure Hortensia, « l’une des plus célèbres pacotilleuses de l’En-Ville »⁷⁰⁶ :

Chaque pacotilleuse avait ses clients attirés et Mâ s’entendait à merveille avec la fameuse Hortensia. Cette dernière lui rapportait des produits chinois de l’île de Trinidad, notamment cette poudre de riz avec laquelle Poupée de Porcelaine tentait, désespérément, de conserver le teint éclatant de sa

⁷⁰³ Ivi, p. 18.

⁷⁰⁴ *Ibidem*.

⁷⁰⁵ Patrick Chamoiseau, *Chronique des sept misères*, Paris, Gallimard, 1988, p. 33.

⁷⁰⁶ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 300.

jeunesse. Elle n'appréciait point le rouge à joue importé d'Europe, dont raffolaient certaines négresses, car il renforçait le saillant de ses pommettes⁷⁰⁷.

Ce passage nous permet non seulement de constater une présence importante des pacotilleuses sur les îles, réunies en véritables confréries⁷⁰⁸, mais aussi leur utilité pour toute la population des îles. Dans ce cas, la poudre de riz dont Poupée Porcelaine raffole ne provient pas directement de Chine mais d'une île voisine, Trinidad ; « Celle-ci », en outre, « offrait souvent au gamin des babioles en provenance de quelques contrées hispanique ou britannique : sifflet de Carthagène des Indes, harmonica de Porto-Rico, bande dessinée de Trinidad, pétard de Miami »⁷⁰⁹ : les échanges entre les différents territoires sont indéniables.

Or, la figure de la pacotilleuse nous permet de mettre en évidence un premier écueil de cette recherche. Si la pacotilleuse transporte des objets que nous avons déjà rencontrés, comme « du café de la côte Sous-le-Vent de la Guadeloupe, de la toile des Indes, un paquet de bibles en anglais et en espagnol »⁷¹⁰, elle décharge également tout un ensemble d'objets qui ne relèvent point des trois domaines que nous avons pris en considération : l'art sacré, les vêtements ou l'alimentation. En effet, d'autres éléments pourraient bien participer à ce discours – nous en avons évoqué quelques-uns, comme le jeu du mah-jong ou l'opium de Chine – mais la recherche impose des choix précis, que nous avons essayé d'explicitier.

Le deuxième écueil, si nous observons le catalogue d'objets déployé, concerne l'absence d'une cohérence quantitative. Il est évident que certains

⁷⁰⁷ Ivi, p. 302.

⁷⁰⁸ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, op. cit., p. 89.

⁷⁰⁹ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 303.

⁷¹⁰ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, op. cit., p. 111.

apports sont plus conséquents que d'autres et cela pourrait – peut – s'expliquer par des raisons historiques.

En effet, les composantes européenne et indienne sont les plus représentatives dans cette étude. D'un côté, la présence européenne, dominante, est celle qui a demeuré sur les territoires le plus longtemps. La population indienne, en revanche, se caractérise par une plus longue activité migratoire vers les Antilles, comme il a été observé dans la première partie de cette étude. Or, des éléments utiles à notre analyse ont été identifiés au sein de chacune des communautés migrantes.

* * *

Jusqu'ici, ces éléments ont été observés dans une optique descriptive, impliquant le point de vue du migrant : nous avons donc étudié les objets *dans* la migration et l'exil. Comme le rappelle Alexandra Galitzine-Loumpet, la préposition *dans* fait référence à l'espace : ces objets concernent donc « les biens emmenés avec soi, échangés, offerts, fabriqués pendant le déplacement migratoire proprement dit »⁷¹¹. Les objets deviennent donc l'expression des liens familiaux ou communautaires, tout en marquant les caractéristiques socio-culturelles de l'individu qui prend l'objet en charge⁷¹².

Certains des passages que nous avons exploités au sein de notre analyse témoignent d'une volonté de la part des autrices et des auteurs de montrer

⁷¹¹ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors : objets et sujets dans la migration et l'exil* » in Corinne Alexandre-Garner, Alexandra Galitzine-Loumpet (dir.), *L'objet de la migration, le sujet en exil*, Nanterre, 2022, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p. 41.

⁷¹² Galitzine-Loumpet déclare : « C'est à partir du sujet que les objets s'inscrivent et se déploient dans des systèmes plus larges, groupes constitués pendant le parcours, habitus liés à une origine commune et des façons de faire, réseaux familiaux et communautaires, stratégies d'accès aux ressources limitées, ou au contraire acquièrent un sens spécifique et individualisé » (*ibidem*).

comment le voyage à bord des navires s'effectuait avec des objets, souvent intimes, qui sont l'expression d'une culture autre. Ces objets s'insèrent donc avec précision dans une étude ayant comme titre « migrations d'objets » ; il s'agit donc d'objet *dans* la migration, où le déplacement est mis en valeur. Leur présence nous a permis de développer cette thèse et montrer comment ce mouvement matériel est présent et fréquent.

D'autres exemples ont été utiles pour étayer cette analyse et témoigner d'une présence effective de ces objets culturels et culturels sur le territoire antillais. En effet, souvent, nos exemples n'ont pas pu montrer un véritable déplacement de l'Europe, l'Afrique ou l'Asie mais seulement leur présence – coprésence – à la suite de ces voyages intercontinentaux. Toutefois, ces objets, sont la manifestation d'une identité ponctuelle, faisant référence à une communauté particulière.

De manière générale, donc, nous nous sommes jusqu'à présent intéressés à l'ancrage des populations étudiées à leur culture matérielle. Nous pourrions ainsi développer davantage cette analyse, en déployant le point d'observation de l'Autre. En effet, l'introduction dans l'archipel de certains de ces objets ne passe pas inaperçue, ni aux yeux de la population européenne, ni aux yeux des autres migrants. Notre souhait serait celui d'analyser ces objets en tant qu'objets *de* la migration et donc leur possible changement de catégorie⁷¹³.

Dans la partie suivante, nous tâcherons donc d'explicitier les rapports migrant-migrant et colon-migrant avant d'enquêter le processus de créolisation – de l'adoption à l'adaptation – à l'œuvre, à travers la culture matérielle. Les notions de dépossession et de dissimulation, intrinsèques à l'expérience des objets et des

⁷¹³ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors* : objets et sujets dans la migration et l'exil », in Corinne Alexandre-Gerner, Alexandra Galitzine-Loumpet (éd.), *L'Objet de la migration, le sujet en exil*, op. cit., p. 41.

sujets migrants⁷¹⁴, seront prises en considération pour mettre en évidence, entre autres, la vulnérabilité des sujets en exil et leur statut dans le pays d'accueil.

Cette nouvelle et dernière partie pourrait mettre en évidence des enjeux socio-culturels ultérieurs, par la présence d'une culture matérielle si diversifiée. En s'appuyant notamment sur des études à la fois sociologiques, anthropologiques et ethnologiques ayant pris en considération les relations entre « nous » et les « autres » nous pourrions rendre valable, de manière tangible, les considérations évoquées dans la première partie et, en particulier, la valeur actionnelle des objets.

⁷¹⁴ Ivi, p. 46.

TROISIÈME PARTIE.

REJETS, ADOPTIONS ET ADAPTATIONS : DES
DIFFICULTÉS D'INTÉGRATION À LA CRÉOLISATION
INÉVITABLE

3.1. DIFFICULTÉS D'INTÉGRATION AUX ANTILLES

Nous nous sommes jusqu'ici intéressés à fournir un véritable catalogue – comme le feraient des apprentis ethnologues d'après les indications établies par Marcel Mauss, sans pour autant avoir la prétention de l'être – des objets ayant migré vers les Antilles françaises et nous avons essayé d'établir leur biographie, à commencer par leur origine géographique. Nous essayerons à présent d'analyser le rôle actif de ces objets au sein de la société créole. À ce dessein, nous examinerons ces éléments en tant qu'objets *de* la migration, tout en observant leur insertion dans ce Lieu qui est à la fois multi-*trans*-culturel, multi-*trans*-racial, multi-*trans*-linguistique et multi-*trans*-religieux⁷¹⁵. Si la première étape s'insérerait dans ce que Mauss appelle l'étude de l'objet « en lui-même », nous nous situons maintenant au deuxième degré de cette analyse afin d'étudier ces éléments « par rapport aux gens qui s'en servent »⁷¹⁶, en focalisant notre attention sur le regard des autres.

Avant de reparcourir cette voie, nous souhaitons explorer les Antilles comme terre hostile, comme le parcours historique le suggère, vis-à-vis des populations migrantes, par la présence des colons européens.

En effet, il est tout à fait possible d'imaginer – et de croire, puisque certains des exemples déjà cités traçaient cette piste – que l'intégration des nouveaux migrants ne s'est pas produite sous un œil bienveillant. Au contraire, les défis rencontrés à la fois par les Africains, les Indiens, les Chinois et les Syro-Libanais ont été majeurs, quoique certains d'entre eux aient été plus violemment affectés.

⁷¹⁵ Nous empruntons ici les mots de Patrick Chamoiseau. La définition du « Lieu » sera plus tard prise en considération (voir : Patrick Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant. Les Liaisons magnétiques*, Paris, Philippe Rey, 2013, p. 56).

⁷¹⁶ Marcel Mauss, *Manuel d'ethnographie, op. cit.*, p. 54.

À travers l'exploration des différents domaines matériels, nous avons déjà pu mettre en évidence certaines de ces difficultés d'intégration que nous évoquons. Si nous creusons davantage ce sujet, il est possible d'identifier deux principaux mécanismes qui limitent, voire empêchent, toute possibilité d'insertion dans les dynamiques sociales et culturelles aux Antilles.

Le premier consisterait en une forme de mépris et de moquerie parmi les différentes populations qui ont migré vers la Caraïbe : toute forme de solidarité paraît ainsi absente. Ce mécanisme permet donc d'analyser, à travers la présence des objets, les rapports qui s'instaurent parmi les nouveaux migrants. Le second mécanisme offrirait en revanche la possibilité de montrer comment les rapports entre les colons et les populations migrantes s'inscrivent dans la violence, à travers une véritable dépossession et oppression.

Avant d'entamer cette démarche, nous souhaitons explorer d'un point de vue théorique la question de la diversité et de l'altérité, en intégrant les études qui se sont penchées sur la compréhension de l'autre.

3.1.1. « NOUS » ET LES AUTRES⁷¹⁷

Au sein du discours anthropologique comme sociologique, la relation entre le « nous » et les « autres », souvent perçus comme *divers*, a fait couler beaucoup d'encre. Souvent, le thème principal de ces analyses était la difficile acceptation de la culture de l'autre en lien avec les notions d'ethnocentrisme et d'altérité ou d'altérisation. De ces concepts s'en dégagent d'autres, beaucoup plus ponctuels, qui nous permettront de mieux saisir tous les enjeux d'une étude centrée sur la diversité culturelle ; nous évoquerons notamment la culture dominante, la

⁷¹⁷ L'adoption de ce titre est issue de la lecture du célèbre ouvrage de Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine* (1989).

hiérarchisation des cultures, la déshumanisation et la stigmatisation, qui paraissent, à nos yeux, des notions fort pertinentes.

Dans son étude consacrée au relativisme culturel, Jacques Jérôme Maquet met en évidence l'antinomie entre deux patrimoines sociaux, la culture occidentale et la culture traditionnelle africaine, ne pouvant coexister sans oppositions et tensions⁷¹⁸. À l'aide de quelques exemples – notamment le rapport à l'argent et l'immoralité de la polygamie – l'auteur avance un constat concernant la mise en question de notre culture : vivre dans une société pluriculturelle engendrerait une sensation d'inconfort puisque cette pluralité « remet quotidiennement en question la validité de nos manières traditionnelles de vivre »⁷¹⁹.

Il existe toutefois une manière, dite « naturelle », de se rassurer : affirmer que nous – le groupe auquel nous appartenons – avons raison et que notre culture soit meilleure que les autres⁷²⁰. Ce phénomène, « fort général », se définit dans la notion d'ethnocentrisme.

Affronter ces questions nous paraît davantage adéquat lorsque l'on traite un sujet touchant des territoires qui, pendant plusieurs siècles, ont été placés sous la domination de l'homme blanc. Cette domination défend l'idée que la culture européenne serait supérieure, dans une vision ethnocentrique ; seule la culture des blancs est donc digne d'être mise en valeur.

Dans l'ouvrage de Todorov, cité dans le titre de ce sous-chapitre, l'ethnocentrisme est la première figure, permettant d'incarner l'universalisme⁷²¹, qui est étudiée : « l'ethnocentrisme consiste à ériger, de manière indue, les valeurs

⁷¹⁸ Jacques Jérôme Maquet, « Le relativisme culturel », *Présence africaine*, vol. 5, n° XXII, 1958, p. 65-66.

⁷¹⁹ *Ivi*, p. 66.

⁷²⁰ *Ivi*, p. 67.

⁷²¹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989, p. 19.

propres à la société à laquelle j'appartiens en valeurs universelles »⁷²². Todorov procède ensuite à une différenciation entre la figure de l'ethnocentriste et de l'universaliste non ethnocentrique : le premier, par rapport au deuxième, « croit que ses valeurs sont *les* valeurs, et cela lui suffit ; il ne cherche jamais véritablement à le prouver »⁷²³ ; le colon blanc qui impose sa domination appartient à cette première catégorie.

Avant Todorov, Claude Lévi-Strauss avait construit un dialogue autour de la notion d'ethnocentrisme, dans *Race et Histoire*⁷²⁴. Avant d'entamer ce volet, l'anthropologue explicite l'origine de la diversité des cultures : « un phénomène naturel, résultant des rapports directs ou indirects entre les sociétés »⁷²⁵. Ce phénomène naturel, toutefois, est vu, aux yeux des hommes, comme une « monstruosité » ou un « scandale »⁷²⁶.

D'après Lévi-Strauss, l'attitude qui consiste à répudier toutes les formes culturelles – qu'elles soient morales, religieuses, sociales et esthétiques –, fort éloignées des nôtres, est incontestablement la plus ancienne : une sorte de « frisson » ou de « répulsion » surgit « en présence de manières de vivre qui nous sont étrangères »⁷²⁷. Il en découle une action tout à fait méprisable : face à cette vision l'homme rejette « hors de la culture, dans la nature, tout ce qui ne se conforme pas à la norme sous laquelle on vit »⁷²⁸. Ces formes d'altérités ont été

⁷²² Ivi, p. 19-20.

⁷²³ Ivi, p. 20.

⁷²⁴ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987.

⁷²⁵ Ivi, p. 19.

⁷²⁶ *Ibidem*.

⁷²⁷ Ivi, p. 19-20.

⁷²⁸ Ivi, p. 20.

d'abord désignées comme « barbares »⁷²⁹ – Montaigne écrivait jadis que « chacun appelle barbarie ce qui n'est pas de son usage »⁷³⁰ – et, plus tard, « sauvages »⁷³¹.

Il semblerait donc que l'homme ne puisse pas se passer d'adopter cette attitude vis-à-vis de l'autre : une démarche naïve mais qui reste ancrée – hier comme aujourd'hui – dans l'esprit de la plupart des hommes⁷³².

Au sein des études sociologiques, Émile Durkheim s'était exprimé à propos de la difficulté d'intégration des individus ayant des cultures différentes au sein d'une autre société qui serait, d'un point de vue culturelle, homogène.

Cette cohésion sociale, à l'instar du sentiment d'appartenance au groupe social, est expliquée par le biais de la notion de « conscience collective », dont nous identifions une définition dans l'ouvrage *De la division du travail social* : « l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société forme un système déterminé qui a sa vie propre ; on peut l'appeler *la conscience collective ou commune* »⁷³³.

Ce sentiment de réprobation trouve, de manière manifeste, sa plus grande forme d'expression dans la hiérarchisation des cultures, qui implique la reconnaissance d'une culture supérieure par rapport à des cultures dites inférieures, voire de l'aliénation de certaines d'entre elles.

Dans l'essai *Nous et les autres*, Todorov reparcourt l'origine de cette forme de hiérarchisation en empruntant le discours lévi-straussien. D'après l'ethnologue français, les cultures, à l'instar des langues, ne doivent point être hiérarchisées puisqu'elles représentent – toutes – « un modèle du monde »⁷³⁴ ;

⁷²⁹ *Ibidem*.

⁷³⁰ Michel de Montaigne, *Les Essais*, ch. XXXI, « Des cannibales », Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 203.

⁷³¹ Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, *op. cit.*, p. 20.

⁷³² *Ibidem*.

⁷³³ Émile Durkheim, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991, p. 46.

⁷³⁴ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Éditions du Seuil, 1989, p. 99.

Todorov reconnaît, toutefois, qu'à un tel moment de l'histoire une certaine société pourrait être condamnable à cause de son action, en faisant référence aux totalitarismes⁷³⁵.

Le « noyau » duquel se dégage cette pensée hiérarchisante, aliénante, est identifié par Lévi-Strauss dans l'humanisme de la Renaissance⁷³⁶ :

Ce que Lévi-Strauss reproche à l'humanisme de la Renaissance, qui n'est du reste rien d'autre que l'aboutissement de l'humanisme chrétien, n'est donc pas simplement d'avoir restreint l'échantillon de l'humain aux seules cultures européennes, ignoré ou méprisé les cultures des autres continents [...] Les humanistes de la Renaissance ou du XVIII^e siècle se croyaient universalistes, alors qu'en réalité leur horizon s'arrêtait aux confins de l'Europe⁷³⁷.

Si nous évoquons ce passage de la réflexion de Todorov c'est parce que cette pensée est fortement liée à un événement ayant marqué l'histoire du XIX^e siècle : le colonialisme. En effet, « cet humanisme occidental étriqué » serait à l'origine, d'après Todorov, de certains malheurs du monde et, notamment, le colonialisme et le fascisme :

Toutes les tragédies que nous avons vécues, d'abord avec le colonialisme, puis avec le fascisme, enfin les camps d'extermination, cela s'inscrit non en opposition ou en contradiction avec le prétendu humanisme sous la forme où nous le pratiquons depuis plusieurs siècles, mais, dirais-je, presque dans son prolongement naturel⁷³⁸.

⁷³⁵ *Ibidem*.

⁷³⁶ *Ivi*, p. 101.

⁷³⁷ *Ibidem*.

⁷³⁸ Claude Lévi-Strauss, « Entretien », *Le Monde*, 21 janvier 1979, cité dans Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p. 103.

Cette analyse se développe davantage au moment même où l'on essaye de partager l'espèce humaine en catégories supérieures et inférieures et, par conséquent, « admettre que la catégorie inférieure puisse être sacrifiée au bénéfice des supérieures »⁷³⁹ ; de cette prise de conscience il en découle une association directe – une filiation – du colonialisme, du fascisme et du totalitarisme communiste à l'humanisme dont nous avons parlé⁷⁴⁰.

Si nous parlons de supériorité – culturelle, linguistique – en contexte coloniale il est fort compliqué de ne pas évoquer celle qui a façonné l'histoire des vieilles colonies françaises : la supériorité blanche. Coquery-Vidrovitch présente avec précision l'histoire de ce 'postulat', ayant une longue histoire dans le monde occidental⁷⁴¹.

Cette réflexion peut tout à fait être appliquée dans le contexte colonial antillais, chronologiquement éloigné des événements coloniaux ayant marqué le XIX^e siècle. En effet, le développement des colonies françaises d'Amérique s'est produit dans cette distinction entre une catégorie supérieure, les blancs, et une catégorie inférieure, les noirs. Le sacrifice évoqué par Todorov s'est en effet produit : la catégorie inférieure a été sacrifiée pour le développement économique des îles et, de manière générale, de l'Empire.

Si, dans l'antiquité, la différenciation ne se produisait point par rapport à la couleur – auprès des Grecs, par exemple, d'autres Grecs étaient esclaves⁷⁴² – l'invention d'une nouvelle forme esclavagiste, inspirée du modèle des Romains⁷⁴³ et basée sur la couleur, revient aux Occidentaux avec la mise en place de la traite des Noirs, qui sera justifiée, comme nous l'avons déjà observé, par une lecture

⁷³⁹ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p. 104.

⁷⁴⁰ *Ibidem*.

⁷⁴¹ Catherine Coquery-Vidrovitch, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », in Marc Ferro (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, op. cit., p. 863.

⁷⁴² Ivi, p. 864.

⁷⁴³ L'auteure souligne qu'à l'époque de la dynastie des Flaviens des formes de discrimination se produisaient : Tacite, par exemple, vantait « la pureté de la race des Germains » (ivi, p. 867).

biblique détournée⁷⁴⁴. Le siècle des Lumières représente, dans ce contexte, le moment où la supériorité blanche est fortement marquée par rapport à l'infériorité noire, ayant engendrée une montée du racisme⁷⁴⁵ et du racialisme, terme réservé aux doctrines⁷⁴⁶.

La distinction entre racisme et racialisme nous semble pertinente pour expliquer la hiérarchisation des races :

Le racialiste ne se contente pas d'affirmer que les races sont différentes ; il les croit aussi supérieures ou inférieures les unes aux autres, ce qui implique qu'il dispose d'une hiérarchie unique des valeurs, d'un cadre évaluatif par rapport auquel il peut porter des jugements universels. [...] Cette échelle de valeurs est, dans la plupart des cas, d'origine ethnocentrique : il est très rare que l'ethnie à laquelle appartient l'auteur racialiste ne se trouve pas au sommet de sa hiérarchie.⁷⁴⁷

Un apport significatif des théories racialistes que nous retenons ici – ce n'est point pour négliger les autres contributions mais pour une nécessité de synthèse – est celle du comte de Gobineau, largement traité dans la réflexion de Todorov, mais également dans celle d'Aimé Césaire. Dans son *Essais sur l'inégalité des races humaines*, Gobineau vise l'établissement d'une hiérarchisation des races humaines, tout en prônant une méthode scientifique.

⁷⁴⁴ En effet, comme le précise l'auteure, « la Bible n'est pas en elle-même porteuse de racisme anti-noir, au contraire. La question est abordée à deux ou trois reprises – et il ne s'agit pas de la malédiction de Cham [celle qui justifierait l'esclavage], puisque la référence au peuple noir y est une invention apocryphe ultérieure » (ivi, p. 865).

⁷⁴⁵ Ivi, p. 873.

⁷⁴⁶ Tzvetan Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, op. cit., p. 134.

⁷⁴⁷ Ivi, p. 137. En dehors de la « Hiérarchie unique des valeurs », dont nous avons cité quelques mots, Todorov présente d'autres propositions susceptibles d'alimenter la doctrine racialiste. D'abord, il faut admettre « L'existence des races » et « La continuité entre physique et morale », qui affirme également l'implication d'une division du monde par cultures. Il faudra ensuite reconnaître « L'action du groupe sur l'individu et, finalement, après la hiérarchisation évoquée, passer d'un jugement moral à un idéal politique, « Politique fondée sur le savoir », où le racisme et le racialisme se rejoignent (ivi, p. 134-138).

L'ouvrage de Gobineau, par son importance dans le développement d'une pensée ethnocentrique, trouve une place dans la production de Raphaël Confiand, où une « classification quasi biologique » est explicitée :

Il se souvint de cet ouvrage odieux que leur avait vivement recommandé le colonial qui s'était entretenu avec les instituteurs nommés aux Antilles, à la fin de leur stage à l'école normale d'Orléans : *Essai sur l'inégalité des races humaines*, d'un certain comte de Gobineau. Tout est là-dedans ! leur avait-il affirmé. Pour comprendre les Nègres et les autres races de couleur qui vivent dans ces pays, il n'y avait pas, à l'entendre, de meilleur guide. Théophile était sorti horrifié de cette lecture. La classification, quasi zoologique, qu'y faisait l'auteur des différentes races humaines, ses prétendues mesures craniométriques et la hiérarchie qu'il établissait entre la race aryenne soi-disant supérieure et toutes les autres — les Nègres se trouvant au plus bas de l'échelle — étaient en contradiction complète avec ses convictions égalitaristes⁷⁴⁸.

D'ailleurs, dans sa réflexion autour de la pensée de Roger Caillois, Aimé Césaire rapporte les mots du comte : « Gobineau disait : "Il n'est d'histoire que blanche" »⁷⁴⁹. La hiérarchisation de Gobineau paraît donc nette, en constatant qu'en dehors des blancs – les Occidentaux – personne d'autre ne serait capable de contribuer au processus historique.

Plus tard, avec le développement des études ethnographiques, un autre constat est fait : « Il n'est d'ethnographie que blanche », affirme Roger Caillois⁷⁵⁰. Caillois établit en effet, d'après Césaire, « une saine et précieuse hiérarchie »⁷⁵¹. Il existe donc un véritable *continuum* impliquant une hiérarchisation des peuples qui place en son sommet la population blanche.

⁷⁴⁸ Raphaël Confiand, *La Panse du chacal*, Paris, Gallimard, 2003, p. 306.

⁷⁴⁹ Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 1955, p. 35.

⁷⁵⁰ *Ibidem*.

⁷⁵¹ *Ibidem*.

Si avec l'aide de la pensée de Todorov, Lévi-Strauss et Durkheim nous avons pu observer quels étaient les obstacles dans l'affirmation d'une égalité culturelle, avec Gobineau et Caillois nous avons pu reparcourir, en quelques lignes seulement, deux expressions de cet ethnocentrisme qui s'est développé au cours des siècles et qui, encore, a trouvé une manifestation directe au cours du siècle dernier.

Ce bref excursus nous permet ainsi d'introduire l'analyse suivante concernant deux formes différentes de refus concernant des cultures autres. Dans un premier temps nous essayerons de montrer comment des réserves se produisent même au sein des communautés migrantes, quoique modérées, alors qu'une forme de solidarité mutuelle serait envisageable. Dans un second temps, nous montrerons comment, au sein des vieilles colonies françaises, l'attitude ethnocentrique de la population blanche s'exprime vis-à-vis des autres peuplants des Antilles, à travers des procédés de dépossession et d'aliénation envers d'abord la population noire et, ensuite, la population indienne et, en partie, chinoise et syro-libanaise.

3.1.2. LA CULTURE DE L'AUTRE : OBJETS MÉPRISÉS

Au sein de la deuxième partie il a été possible d'évoquer, à l'aide de quelques passages littéraires, des premières formes de mépris vis-à-vis de la culture de l'autre. Souvent, ce mépris, est engendré aux égards des pratiques culturelles des autres populations, auxquelles l'on associe des adjectifs peu rassurants, tels que 'barbare', 'païen' ou 'démoniaque'.

Le tout premier exemple qui nous permet d'ouvrir ce volet est tiré de *La Panse du chacal* au moment où l'on constate qu'au sein des cases des Africains aucun élément religieux n'existe : « Nos mères nous le répétaient sans cesse afin

de nous mettre en garde contre eux »⁷⁵². Cette absence dénoterait, aux yeux de la population indienne, un manque de confiance à l'égard de la population noire. Cette mise en garde viendrait, d'ailleurs, de l'opposition quantitative entre les deux dimensions religieuses : si, d'un côté, la population africaine ne dispose point d'objets cultuels, la population indienne, de l'autre, peut compter sur la présence d'un vaste catalogue comprenant, notamment, des statues.

Un autre exemple est présent dans *Case à Chine* lorsque le lecteur apprend que « L'aïeule de Farel », Man Fidéline, « s'en gaussait encore »⁷⁵³ : la moquerie n'est donc pas dissimulée. Cette réaction viendrait probablement de l'aspect de la statue que Cheng-Sang avait installée sur l'autel : « une espèce de gros garçon joufflu et pansu vêtu de jaune »⁷⁵⁴ que la femme désigne comme « bouffi »⁷⁵⁵. De plus, dans la description, cette statue perd toute sa valeur religieuse et profondément sacrée puisqu'il trône « sur un pot de chambre »⁷⁵⁶, alors que, dans l'imaginaire collectif, le Bouddha est souvent représenté les jambes croisées, ce qui évoque l'exercice spirituel de la méditation, ou assis sur « un trône doré »⁷⁵⁷.

De la même manière, comme nous avons pu observer, le Chinois paraît plutôt agacé en observant un culte indien. En effet, la présence de plusieurs couleurs, fleurs, offrandes et huiles odorantes lui donnait « une impression de barbarie »⁷⁵⁸. En revanche, le culte consacré à Bouddha était marqué par une grande simplicité : « Fang-Li y avait installé un modeste autel sur lequel trônait un Bouddha doré, des feuilles séchées ainsi que des coupelles que son épouse, Mâ, remplissait régulièrement de riz cuit et d'eau fraîche »⁷⁵⁹. Ces deux

⁷⁵² Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, Paris, Gallimard, 2003, p. 133.

⁷⁵³ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 354.

⁷⁵⁴ *Ibidem*.

⁷⁵⁵ *Ibidem*.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

⁷⁵⁷ Ivi, p. 327.

⁷⁵⁸ Ivi, p. 215.

⁷⁵⁹ Ivi, p. 296.

témoignages nous permettent donc de constater qu'au sein des deux pratiques culturelles des différences substantielles existent.

Dans le texte, une autre forme de mépris se dégage vis-à-vis de la population chinoise : la remarque, cette fois-ci, concerne le port de la natte. Le narrateur, dans *Case à Chine*, met en évidence le dédain de la part d'un homme noir à Rivière-Salée :

Le Chinois regarda le nègre le frictionner à l'aide d'un gant en crin, terrorisé, alors même que ce dernier ne lui accordait pas une once d'attention. Simplement se contenta-t-il de lancer à Chen-Sang une phrase, en créole, dont il ne comprendrait le sens que bien des mois plus tard :
« Coupe ta foutue natte qui te fait ressembler à un ma-commère, Chinetoque, sinon t'auras des emmerdations avec le béké, oui ! »⁷⁶⁰

Si, dans le passage, l'exclamation semblerait évoquer des problèmes avec le béké, elle ne dissimule pas toute l'arrogance et le dégoût envers Cheng-Sang. Ce passage nous permet également d'anticiper un élément qui, plus tard, sera analysé : le nom.

Quelques pages après, ce sera le tour de Gueule-Requin, « nègre-major sur les quartiers de Sainte-Thérèse, d'Eaux-Découpées et de Renéville »⁷⁶¹, de s'exprimer à propos de cette natte, jugée ridicule : « Gueule-Requin, lui, l'empereur du quartier, en prit ombrage. Ce Chinois-là, avec sa natte ridicule qui lui battait les épaules au moindre mouvement, le gênait »⁷⁶². Dans ce cas, la natte engendre même un sentiment de gêne.

La présence de cette natte accompagne d'ailleurs l'expérience des Chinois à la Martinique : « Désormais, nul ne voulait plus embaucher ces créatures au teint jaunâtre qui arboraient une longue natte ridicule jusqu'à la raie des fesses et qui

⁷⁶⁰ Ivi, p. 50.

⁷⁶¹ Ivi, p. 84.

⁷⁶² Ivi, p. 86.

refusaient pour la plupart de se vêtir de toile en kaki, véritable uniforme de la plantation »⁷⁶³. L'emploi des termes « créatures » et « jaunâtre », par rapport au teint de la population chinoise, participent également à marquer la dépréciation, désormais évidente.

Ce même mépris est également manifesté envers la population noire, lorsque l'on décrit leurs cheveux : « Nous étions persuadés qu'ils étaient des démons avec leurs étranges cheveux en grains de poivre et leur nez évasé »⁷⁶⁴. Ces réflexions ne sont pas isolées puisque, plus tard dans la narration, le lecteur en identifie de similaires : « Leurs muscles saillants nous intimidaient et nous ne cessions d'observer à la dérobée leur drôle de chevelure semblable à de la laine de mouton »⁷⁶⁵.

Dans *Rue des Syriens* il est possible d'identifier d'autres passages permettant d'alimenter davantage ce discours. La première considération que nous retenons porte sur les caractéristiques physiques des différents peuplants des Antilles. Wadi, en effet, s'aperçoit que la clientèle qui fréquente le *Bonheur de l'Orient* était différente de celle des autres magasins :

Wadi avait fini par remarquer que de subtiles différences d'épiderme opposaient les Martiniquais et surtout qu'au *Bonheur de l'Orient* la clientèle était principalement noire ou indienne. Ceux qui portaient le titre de mulâtre et ressemblaient passablement aux Arabes préféraient les magasins huppés des rues Schoelcher ou Victor-Hugo. Pour sa part, en dépit de sa noirceur de jais, insolite à ses yeux, il avait fini par s'habituer à son amante⁷⁶⁶.

⁷⁶³ Ivi, p. 184.

⁷⁶⁴ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 133.

⁷⁶⁵ Ivi, p. 152.

⁷⁶⁶ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, Paris, Gallimard, 2012, p. 118.

Ce constat permet de montrer comment, au début, Wadi avait l'air tout à fait hébété, pour, enfin, « s'habituer ». Fanotte, contrairement, avait eu plus de mal à s'adapter à cette présence dont les différences, à ses yeux, fusent :

C'était plutôt elle, à bien regarder, qui se défiait de son apparence puisqu'elle l'avait d'abord obligé à se raser la barbe et la moustache avant d'exiger qu'il épile sa poitrine quasiment chaque semaine. Quand il s'oubliait, elle profitait des siestes du dimanche après-midi pour se livrer à cette opération elle-même à l'aide d'un rasoir, se fichant de ses protestations⁷⁶⁷.

Pour Fanotte, la présence des poils paraît insupportable : « — Le Bon Dieu vous a donné trop de poils, vous les Syriens..., commentait-elle. Enfin quand je dis le Bon Dieu, je veux dire le vôtre. Comment s'appelle-t-il déjà ?... Allah ? Drôle de nom, oui ! »⁷⁶⁸. Ce passage non seulement met en évidence la difficile acceptation de la part de Fanotte des caractéristiques physiques du Syrien mais aussi son mépris vis-à-vis de sa religion : en effet, elle considère que le nom du prophète est « drôle », ce qui implique une forme de moquerie évidente.

Le même procédé s'opère également en présence de Man Cia, à la vue d'un Coran :

Le Syrien chercha un moyen de se débarrasser de l'encombrante voisine lorsque celle-ci remarqua le saint Coran posé sur une natte à côté de lui.

— C'est quoi ? Une Bible ?

Et de repousser vivement sa chaise pour s'accroupir à hauteur de Wadi avant de s'emparer du livre sacré qu'elle feuilleta avec précaution, s'exclamant devant ce qui lui tombait sous les yeux.

— Mais, c'est des gribouillis... C'est pas de l'écriture ! C'est quoi tous ces signes qui s'entremêlent ? Ne me dis pas que tu es capable de déchiffrer ça ?⁷⁶⁹

⁷⁶⁷ *Ibidem*.

⁷⁶⁸ *Ibidem*.

⁷⁶⁹ *Ivi*, p. 125.

Aux yeux de Man Cia l'alphabet arabe n'est pas seulement indéchiffrable mais il est aussi écrit comme une véritable séquence de « gribouillis », des signes confus et informes.

Un autre élément de distanciation culturelle est mis en évidence au sein du foyer de Fanotte et de Wadi :

Un beau jour, lassé de faire l'article à l'entrée du *Bonheur de l'Orient* et des manières autoritaires de Fanotte, Wadi s'éclipsa au devant-jour. Celle qui était, par la force des choses, devenue sa compagne dormait comme une souche, épuisée par la nuit qu'elle avait passée dans l'un des casinos de l'En-Ville où elle aimait tant danser et bambocher. Dès le départ, elle avait averti le Levantin :

— C'est de la musique de nègres qu'on y joue, de la musique gaie, pas votre machin triste d'Orientaux. Donc c'est pas fait pour toi ! Tu restes ici et tu surveilles mon château pour moi, t'as compris ?⁷⁷⁰

Dans ce passage, la distanciation culturelle se produit sur le plan musical, lorsque Fanotte compare la musique africaine à la musique orientale. L'emploi du terme « machin » permettrait de mieux nuancer le désintérêt et le mépris de Fanotte vis-à-vis d'une musique considérée triste.

Des reproches similaires sont avancés dans le domaine culinaire ; ils mettent en évidence toute la distanciation et l'exclusion du groupe social. Le passage que nous avons retenu intéresse l'expérience de Firmin Abdel, l'enfant de Fanotte et Wadi : « il était un être timide, peu loquace, qui hésitait à aller jouer avec la marmaille du voisinage au motif qu'elle le chahutait non seulement à cause de la clairté de son teint, mais parce que, selon eux, les Syriens mangeaient de l'herbe »⁷⁷¹. L'enfant se sent ainsi manifestement exclu du groupe, constitué

⁷⁷⁰ Ivi, p. 116.

⁷⁷¹ Ivi, p. 333.

d'autres jeunes enfants à cause, d'abord, de la couleur de sa peau, qui paraissaient beaucoup plus claire, mais aussi par rapport à ses habitudes alimentaires.

Nous comprenons cette discrimination dans les lignes qui suivent : « en effet, les servantes des commerçants de la rue François-Arago rapportaient que la cuisine levantine était composée d'une quantité innumérable de légumes crus et que l'huile dont on les arrosait avait mauvais goût »⁷⁷². L'association du syrien à un 'mangeur d'herbe' serait donc issue de leur manière de consommer les légumes qui, la plupart du temps, sont crus. Ici, donc, la discrimination se déploie à travers un véritable refus des habitudes alimentaires. Ce mépris est répandu au sein de toute la communauté parce que ce sont les servantes de la rue François-Arago qui font le bouche-à-oreille. Un autre élément culinaire qui est condamnée est l'huile en provenance du Levant – ce passage nous suggère donc qu'un autre produit alimentaire levantin a probablement migré vers les Antilles – qui a du « mauvais goût ».

Ces formes de discrimination avaient été auparavant annoncées par Man Cia, « vieille quimboiseuse »⁷⁷³ :

Man Cia, dont l'âge ne semblait point affecter la naturelle cruauté, en rajoutait :

– Voisine, je t'avais prévenue ! Ton fils, les petits nègres ne le considèrent pas comme un des leurs et du côté syrien je suis sûre et certaine qu'il est aussi rejeté. Ha-ha-ha !

– Retourne à tes diableries, vieille commère, et baille-moi ma paix !⁷⁷⁴

Il est donc clair que toute possibilité d'insertion dans la société pour le jeune Firmin Abdel serait fort compliquée. L'affirmation « les petits nègres ne le

⁷⁷² *Ibidem*.

⁷⁷³ Ivi, p. 119.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 333.

considèrent pas comme un des leurs » est significative de toute volonté d'exclusion du groupe.

L'exemple de Firmin Abdel est pour nous évocateur d'une tentative d'altérisation qui déshumanise et infériorise l'individu et qui, finalement, l'exclut, en identifiant d'abord ses caractéristiques et, notamment, son origine.

Toutefois, même Wadi, à son arrivée à la Martinique, a dû se confronter avec des pratiques qui lui étaient étrangères et qui sont manifestées dans le roman :

Elle [Man Cia] profitait des bordées dans les dancings que s'octroyait Fanotte, le vendredi ou le samedi soir, pour entreprendre son nouveau voisin. Le prétexte invoqué était toujours l'emprunt de quelque ustensile de cuisine ou alors d'une pincée de sel, voire d'un piment-bonda-man-jak. Ce dernier, d'un rouge éclatant, avait ravi le palais de Wadi qui peinait à s'adapter à la cuisine créole qu'il trouvait trop encombrée de sauces, lesquelles vous laissaient un goût amer et vous embrouillaient l'estomac des heures durant⁷⁷⁵.

Le piment-bonda-man-jak est l'occasion pour le narrateur d'évoquer ces difficultés à s'adapter à la cuisine créole : les sauces, notamment, encombrant les plats et laissant un goût amer.

L'étrange, dans le domaine culinaire, est également mis en évidence dans *Texaco*. En effet, Ninon observait, au moment de l'abolition de l'esclavage, les nouveaux esclaves qui arrivaient d'Asie et d'Afrique et ne pouvait pas retenir quelques considérations ; concernant les Indiens elle déclare : « Drapés de haut en bas, ils vivaient regroupés comme des touffes de pigeons et mangeaient de l'étrange »⁷⁷⁶. Cette expérience nous renvoie directement aux considérations concernant l'ethnocentrisme, où l'idée d'étrangeté et de barbarie participe à sa définition.

⁷⁷⁵ Ivi, p. 117.

⁷⁷⁶ Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Paris, Gallimard, p. 117.

Un exemple tout à fait similaire peut être identifié lorsque Devi essaye de s'approvisionner en farine de riz à la Martinique :

Ma mère avait inutilement attendu que la boutique de l'Habitation reçoive de la farine de riz, produit totalement inconnu à la Martinique. Man Ninise s'était d'ailleurs esclaffée lorsque j'étais venu lui en faire la demande :

« De la farine de riz ? C'est quoi ça encore ? Y a que les Coulies pour avoir des idées pareilles. Tu diras à ta mère qu'ici on n'a que deux sortes de farine, la farine-France et la farine-manioc. Rien d'autre ! Non mais, faut tout leur apprendre à ceux-là ! »⁷⁷⁷

La farine de riz paraît aux yeux de Man Ninise, la boutiquière, comme une véritable bizarrerie, indigne d'être vendue au sein de sa boutique : seulement la farine-France, c'est-à-dire la farine de blé, et la farine-manioc étaient présentes.

L'expérience indienne, en particulier, paraît, dans ce contexte de discrimination et d'aliénation, très violente. Dans *La Panse du chacal*, nous constatons la présence d'un passage qui met en relief une forme de distanciation de la part de la population noire, ce qui nous paraît paradoxale puisqu'une forme de solidarité devrait se manifester :

Parlant à peine le créole, ils n'arrivaient pas à se faire entendre et étaient devenus les souffre-douleur des négryllons qui s'esclaffaient en les voyant tituber dans les rues et s'amusaient à les lapider avec tout ce qui leur tombait sous la main en brailant :

« Coulis, vous sentez le pissat ! Coulis mendiants ! Coulis mangeurs de chien ! »⁷⁷⁸

C'est donc sur le plan alimentaire, entre autres, que l'on exerce une forme discriminatoire vis-à-vis de la population indienne. En effet, la figure de l'Indien

⁷⁷⁷ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 196-197.

⁷⁷⁸ Ivi, p. 264.

est stigmatisée, ce qui implique un rejet et une véritable mise à l'écart de cette partie de la population. Cette affirmation paraît encore plus douloureuse à leurs yeux puisque, dans la tradition indienne, l'expression « mangeurs de chien » est attribuée aux intouchables : « Parmi nous, lie de la terre, les intouchables, dits "chandala", mangeurs de chien, si impurs qu'il est interdit aux autres castes de les toucher »⁷⁷⁹.

Toujours dans le domaine culinaire, un exemple pertinent qui met en évidence comment la présence d'autres cultures est vécue comme une véritable contamination capable de modifier toutes les habitudes alimentaires est tiré de la production de Chamoiseau :

Il ne connut pas les cérémonies d'allumage du charbon ou d'entretien d'une braise éternelle. Il ne connut pas les canaris à soupe inépuisable, complétée au bon gré des hauteurs d'une monnaie, d'un os de bœuf, d'une moelle, d'un paquet de légumes. Ces soupes avec le temps se muaient en une mangrove de saveurs, capable d'alimenter les énergies de tout le monde (monde avec dents ou monde sans dents)⁷⁸⁰.

Ce passage nous permet de mettre en évidence un avant et un après de la tradition culinaire des îles. Si, avant la naissance du « négrillon », les soupes étaient composées d'ingrédients simples, elles deviennent, au fil du temps – et, probablement, au fil des migrations – de véritables compositions de saveurs divers. L'association de cette nouvelle expérience culinaire à une mangrove ne devrait point surprendre le lecteur : la mangrove est, dans la littérature antillaise, l'un des symboles d'une identité créole ouverte à l'altérité⁷⁸¹ et suggère, ainsi, un

⁷⁷⁹ Ivi, p. 36.

⁷⁸⁰ Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I*, Paris, Gallimard, 51.

⁷⁸¹ Christina Kullberg, « L'écriture arborescente de la Caraïbe : esquisse d'une écopoétique en situation », *Revue critique de fixxion française contemporaine* [en ligne], n° 11, 2015, § 14. URL : <https://journals.openedition.org/fixxion/8440>

mélange d'ingrédients (de racines) qui empêche la présence d'une supériorité culturelle et qui prône l'absence d'une hiérarchie culturelle.

Toutefois, cette présence d'ingrédients divers suscite également des sentiments contraires et, en particulier, le trouble : « Il imagine la vapeur épicée troublant ces pièces où les manmans mettaient dehors leurs talents culinaires »⁷⁸². Or, cette contamination se révèle nécessaire, puisqu'elle est capable « d'alimenter les énergies de tout le monde », par sa synergie d'ingrédients divers, issus du monde entier.

Cette peur est confirmée quelques lignes plus tard : « Dans l'utilisation des cuisines extérieures, les risques étaient nombreux, révèle la haute confidente. On y perdait ses piments »⁷⁸³. Nous constatons qu'il était ainsi risqué d'utiliser, en cuisine, des ingrédients extérieurs : cette contamination impliquait une perte des piments, des saveurs.

Ces quelques exemples nous ont permis de constater comment, parmi les diverses populations, les différences culturelles sont souvent source de moquerie et, quelquefois, de véritable mépris et de rejet. Ces considérations nous paraissent paradoxales au moment où des sociétés discriminées devraient faire preuve d'empathie et d'acceptation mutuelle.

Encore plus marquant est l'exemple du rapport de domination de la population blanche face aux autres migrants : ce rapport paraît beaucoup plus violent.

⁷⁸² Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I*, op. cit., p. 51.

⁷⁸³ Ivi, p. 52.

3.1.3. TENTATIVES D'UNE DÉPOSSESSION IDENTITAIRE : OBJETS RÉPRIMÉS

Dans cette perspective, nous ne pouvons pas négliger l'expérience africaine aux Antilles qui représente, mieux que les autres, l'impossibilité d'une véritable intégration.

En effet, les Africains déportés, ont connu, de la manière la plus violente par rapport aux autres, cette expérience de la dépossession et de l'aliénation, ayant d'ailleurs expérimenté, par le processus de chosification, leur véritable déshumanisation. À propos de cette dépossession, notamment, s'était largement exprimé Glissant et dont la réflexion, concernant les migrants nus, a déjà été exploitée.

Nous voudrions maintenant explorer la condition des migrants issus des flux migratoires qui ont suivi l'abolition de l'esclavage. En effet, l'expérience des nouvelles populations migrantes a également connu la violence de la part des colons blancs, dans le but de faire valoir une seule et unique forme d'expression culturelle, à la fois européenne et chrétienne.

Cette violence s'exprime, dans les textes littéraires, à travers des formes différentes. Si les blancs partagent l'emploi d'appellation tout à fait malveillantes et injurieuses, ils procèdent également à une substitution directe des prénoms des nouveaux migrants avec des formes francisées ou typiquement chrétienne. Un premier exemple peut être identifié dans *Aurore* : « Sur chaque habitation, après son immatriculation sur un registre spécial, l'engagé reçut son carnet de travail où l'on avait écrit en français des renseignements qu'il ne pouvait lire, tels son nom francisé, son numéro, son maître, son métier »⁷⁸⁴.

La modification ou la substitution du prénom n'est point du tout anodine puisqu'elle permet d'exprimer une volonté de la part des colons d'altérer

⁷⁸⁴ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, Paris, L'Harmattan, 1995, p. 112.

l'identité de l'individu concerné ; toute l'importance du prénom est explicitée par Zonabend : « S'il est impuissant à nous différencier, le prénom apparaît néanmoins, nous l'avons dit, comme une composante essentielle de la personne et donc de son identité. Jadis et maintenant, le prénom fait l'objet de croyances qui révèlent cette union étroite du nom et de son titulaire »⁷⁸⁵. En particulier, par rapport à la population d'origine indienne, les patronymes sont porteurs de plusieurs significations : ils permettent en effet d'identifier la religion (hindoue ou musulmane par exemple), l'appartenance à une caste et le lieu de vie ou de naissance⁷⁸⁶.

L'importance de cet aspect est bien témoignée par Confiant. Au sein de la narration s'insère en effet un volet portant sur le choix du nom de la petite sœur de Vinesh et l'expérience de Devi au bureau de l'état civil :

La responsable de l'état civil ce jour-là ne leva même pas les yeux sur elle ni ne daigna jeter le moindre coup d'oeil à Arulmani que ma mère avait enveloppée dans un madras du plus bel orange. « Son nom c'est quoi ? fit-elle.

— À... Arulmani...

— Ki sa ? Aroul ki sa ? Kouman ou pa sav nou pa ka asepte prénon kouli isiya ! » (Quoi ? Aroul quoi ? Vous ne savez pas que nous n'acceptons pas les prénoms de Coulis ?)

Ma mère perdit la parole. Elle serra son bébé contre sa poitrine et poussa au-devant d'elle Ganadin, sous le regard moqueur des autres employés de la mairie⁷⁸⁷.

Nous observons donc un véritable sentiment de moquerie vis-à-vis du choix de Devi, de la part de l'administration coloniale. Le mépris se produit, d'abord, par

⁷⁸⁵ Françoise Zonabend, « Prénom, temps, identité », *Spirale*, vol. 3, n° 19, 2001, p. 46.

⁷⁸⁶ Jack Caïlachon, « De l'affiliation à la filiation ? Patronymes des Indiens ayant immigré en Guadeloupe de 1854 à 1889 : Les noms des 52 immigrants indiens décédés au Moule en 1859 », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* [en ligne], n° 177, 2017, p. 58. URL : <https://www.erudit.org/en/journals/bshg/2017-n177-bshg03342/1042767ar/>

⁷⁸⁷ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 24.

la déformation, en créole, du prénom de la petite fille. Ainsi, suit l'imposition d'un prénom chrétien : « L'état civil français n'était pas un parc à cochons ! Seuls les prénoms chrétiens y avaient droit de cité. Et la femme de proposer, puis d'imposer à Arulmani celui, Ô combien ridicule, de Paulette »⁷⁸⁸ ; un prénom « insensé » pour Devi⁷⁸⁹. Dans le texte, un sort similaire avait touché l'Ancêtre : « Fils du premier convoi, celui de l'*Aurélie* — ou alors du second, cela dépendait des conteurs —, l'Ancêtre, qui n'en était pas encore un et n'avait pas encore été affublé du ridicule prénom de Victor (il s'appelait en fait Mourougayan) »⁷⁹⁰.

Les autres migrants sont également concernés par ce changement, notamment les Chinois : « Après mûre analyse, après avoir pesé et soupesé les qualités et les défauts de pratiquement tous les jeunes Chinois de Fort-de-France en âge de se marier, la boutiquière jeta son dévolu sur Fang-Li, connu à l'état civil sous le prénom d'Hector »⁷⁹¹. Toutefois, il est possible de comprendre que le nouveau nom, européen, n'est point utilisé par Fang-Li dans son quotidien mais il est seulement inscrit à l'état civil et utilisé par l'administration : nous constatons donc une volonté de garder intacte sa propre identité. Le même procédé est appliqué par Devi qui ne se résigne point à délaissier le prénom de son enfant : « Ma mère fut bien forcée d'accepter et pendant tout le chemin du retour, me raconta Ganadin, elle ne cessa de marmonner : "Jamais nous ne t'appellerons comme ça ! Arulmani tu es, Arulmani tu seras et pour toujours " »⁷⁹².

Si, d'un côté, la modification du prénom devient un véritable moyen de soustraction identitaire, de l'autre, il est à la fois une manière d'alimenter certains stéréotypes liés à l'origine.

⁷⁸⁸ *Ibidem*.

⁷⁸⁹ *Ibidem*.

⁷⁹⁰ *Ivi*, p. 79.

⁷⁹¹ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, *op. cit.*, p. 80.

⁷⁹² Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, *op. cit.*, p. 25.

En effet, dans les textes que nous avons étudiés, il n'est pas rare d'observer comment le pays d'origine est employé comme appellation, lorsque l'on s'adresse à un migrant. C'est bien le cas, dans *Case à Chine*, de Fang-Li, nom fort peu chrétien pour être employé : « Musieu Chine, tu es là ? »⁷⁹³, ou encore « La Chine, tu te fous pas mal de moi ou bien quoi ? »⁷⁹⁴. Des fois, des expressions péjoratives, vois racistes sont employées, afin de montrer la supériorité et l'écart vis-à-vis des nouveaux peuplants : « Coupe ta foutue natte qui te fait ressembler à un macomère, Chinetoque, sinon t'auras des emmerdations avec le béké, oui ! »⁷⁹⁵ et « Tu en sais des choses, toi, Chinetoque ! Il est savant, mon homme aux yeux fendus, pas vrai ? »⁷⁹⁶. Ce dernier exemple nous permet de constater que même le faciès devient une véritable forme de discrimination. Effectivement, dans le texte, on fait souvent référence à la population chinoise à travers l'expression « Yeux-Fendus », dont elle était consciente : « ainsi que de nous autres, les Yeux-Fendus, qui nous tenons à l'écart de toute chimère »⁷⁹⁷.

Ce procédé intéresse également les autres populations des Antilles. C'est le cas, entre autres⁷⁹⁸, de Wadi dans *Rue des Syriens* : « La Syrie, tu vas fondre sur toi-même, oui ! Ha-ha-ha ! »⁷⁹⁹, ou bien encore « Allez, courage, monsieur la Syrie ! Ton calvaire est presque fini. Ha-ha-ha ! »⁸⁰⁰.

Celui du prénom est un premier exemple qui nous permet de constater comment, par l'imposition, la population blanche essayait d'établir sa supériorité ethnique par rapport aux autres.

⁷⁹³ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 20.

⁷⁹⁴ Ivi, p. 22.

⁷⁹⁵ Ivi, p. 50.

⁷⁹⁶ Ivi, p. 441.

⁷⁹⁷ Ivi, p. 14.

⁷⁹⁸ Les exemples sont nombreux mais nous nous limiterons à en citer quelques-uns seulement, l'emploi du prénom n'étant pas le sujet principal de cette analyse.

⁷⁹⁹ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 14.

⁸⁰⁰ Ivi, p. 19.

Cette expérience violente se produit également à travers la présence des objets que nous avons déjà identifiés au cours de la précédente partie. Quoique toutes les populations paraissent affectées par cette action, c'est la population indienne qui est principalement touchée par toute la brutalité coloniale.

Une cause serait identifiable dans le tempérament des autres immigrants par rapports aux Indiens. Un exemple évocateur est celui des Chinois :

Au contraire des Indiens et des Congolais, qui s'étaient vite résignés à leur sort alors qu'ils étaient considérablement plus nombreux que les Yeux-Fendus, ces derniers avaient contesté la grandipotence des commandeurs, géreurs et autres économes qui régnaient en seigneurs et maîtres sur les plantations. Bagarres avec les travailleurs créoles, vols, incendies et parfois meurtres, tout leur était bon à ces irascibles personnages qui refusaient de couper la longue natte qui leur pendait jusqu'à la raie des fesses⁸⁰¹.

Ce passage met en évidence la résistance des Chinois vis-à-vis des impositions coloniales ; ils n'étaient donc pas seulement soumis à un changement de prénom mais également à la coupure de leur natte que, comme nous l'avons vu, était souvent considérée comme ridicule.

Si dans le sous-chapitre précédent, concernant le mépris parmi les différentes populations, les Indiens semblent être les plus touchés par ces formes discriminatoires, il en est de même si nous considérons le rapport entre les nouveaux migrants et les colons. De cette expérience témoignent parfaitement Ernest Moutoussamy et Raphaël Confiant, auteurs qui peignent une toile de violence aux teintes rouges du madras.

Si nous évoquons ici cette expérience c'est parce que, de toute évidence, elle se produit à travers la présence des objets culturels que nous avons précédemment cités. C'est en effet par la présence de ces objets que toute la

⁸⁰¹ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 339.

violence des colons s'exerce vis-à-vis de la population indienne. Les objets culturels présentés sont susceptibles de modifier les relations interpersonnelles.

En effet, dès leur départ des côtes, les Indiens font l'expérience de la dépossession de leurs biens et, bien sûr, de leur identité : nous avons pu observer comment certains de ces objets participent à la construction de l'identité à la fois collective et individuelle. Dans *Aurore*, la première forme de dépossession que nous rencontrons est liée au domaine vestimentaire :

Dans l'immense réservoir, les lots d'individus sous l'œil vigilant des gardes, avec leur fortune de pacotille, apprenaient à vivre ensemble. Plus question de castes, d'affinités particulières ! Le brassage du mortier commença par le remplacement des saris et des chomans par des robes et des pantalons identiques pour tous.⁸⁰²

La première action menée à l'encontre des Indiens consistait donc à les obliger à ne plus porter leurs vêtements traditionnels – les saris et les chomans – pour leur donner un uniforme kaki, qui sera celui de la plantation. Nous assistons donc à une volonté, de la part des colons, d'effacer toutes traces identitaires de la population en provenance de l'Inde.

Pour s'assurer qu'aucun de ces objets n'atteignent les côtes de la Martinique, certains employés étaient chargés de les brûler :

Des employés de l'Agence, chargés de faire disparaître toutes les hardes de l'Inde, les entassèrent sur un chariot pour les brûler ensuite. Si les jeunes acceptèrent sans trop de difficultés les nouvelles tenues européennes, les anciens eux s'accrochèrent à leurs haillons, et s'efforcèrent par tous les moyens de cacher et de conserver leur misérable fortune⁸⁰³.

⁸⁰² Ernest Moutoussamy, *Aurore*, *op. cit.*, p. 68.

⁸⁰³ *Ibidem*.

Ce passage, toutefois, nous montre également que certains de ces passagers, et en particulier les plus âgés parmi eux, mettaient en place des stratégies afin de conserver une partie de leur trésor. C'est le cas, par exemple, de Sarah, jeune fille impressionnée par cette intervention, quasi chirurgicale, comme à enlever un mal (les mœurs d'autrui) qui nous ronge, de la part des Européens :

Ce premier coup de bistouri dans les mœurs, porté sans ménagement, impressionna Sarah. Dans le lot où elle se trouvait alors que certaines jeunes filles encore étranges dans leur vêtement neuf et rigide déployaient de multiples gestes pour se vêtir, pour se sentir à l'aise, elle enfila l'une des deux robes qu'on lui avait remise sur son sari et réussit à garder ce dernier.

Sarah réussit, par cette action, à conserver son sari, ce qui expliquerait ainsi la présence de ces vêtements sur le territoire antillais.

À travers la présence de ses objets et leur soustraction toute la brutalité de la population européenne se déploie :

Le changement ne se fit pas à demi. Les agents chargés de récupérer les vieux habits, avec une brutalité bestiale, assaillaient chaque émigrant et lui arrachaient le bout de tissu qui parfois lui collait à la peau. Faisant irruption dans les baraquements tels des bandits, ils emportaient un peu tout ce qui leur tombait sous la main⁸⁰⁴.

Certains de ces objets avaient une valeur intime très puissante, ce qui engendrait la colère de certains migrants :

- Non ! hurla une femme, ce mouchoir est le seul souvenir que je garde de ma grand-mère. Vous n'allez pas me l'enlever !
- Elle se précipita vers l'homme et lui retira rageusement le madras.
- Tue-moi si tu veux, mais tu n'auras pas mon mouchoir !

⁸⁰⁴ *Ibidem*.

L'employé au service des maîtres céda pour ne pas susciter la colère des autres, d'autant qu'il n'avait pas l'ordre de prendre les mouchoirs.

Dans ce cas, la femme s'oppose à la soustraction du madras qui représente pour elle le seul souvenir de sa grand-mère. Ces lignes mettent également en évidence la volonté de domination des Européens par la force : en effet, même si l'employé n'avait pas l'ordre de retirer ces pièces de madras aux migrants il agit dans cette direction afin de montrer à la femme à quel point le pouvoir lui appartient.

Cette violence se reproduit ensuite à l'arrivée aux Antilles. En effet, il sera difficile pour les nouveaux migrants d'abandonner leurs traditions et leurs cultes et ils mettront en place, encore une fois, des astuces de survie. À ce propos, nous reprenons un exemple déjà cité afin de mieux développer ce discours ; il s'agit de la reproduction du panthéon hindou à travers la réalisation des *kolams*, de la part de Devi. Une alerte est donnée par sa voisine, Kumari : « Devi, fais attention à toi, ma chérie, M. l'abbé est en train d'arriver ! »⁸⁰⁵. Cette présence, celle du père Xavier, contrarié par certaines pratiques étrangères, est une véritable crainte qui se concrétise peu après :

Elle n'eut pas le temps d'achever. L'ombre blanche du père Xavier, qui était arrivé derrière nous à pas furtifs, couvrit la fresque. L'homme était robuste, presque un géant, et sa voix nous terrorisait lorsqu'en chaire, le dimanche, à la messe de neuf heures, il dénonçait les turpitudes des Nègres et la sorcellerie des Indiens⁸⁰⁶.

En effet, l'abbé est fort peu tolérant vis-à-vis de ces nouvelles pratiques qui s'étaient désormais implantées à la Martinique :

⁸⁰⁵ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 197.

⁸⁰⁶ *Ibidem*.

À l'entendre, les premiers n'étaient qu'une bande de fornicateurs-menteurs-tricheurs-fainéants-hâbleurs qu'il fallait sans cesse ramener sur le droit chemin, celui de "Notre-Seigneur Jésus-Christ". Quant aux seconds, c'est-à-dire nous autres, les fils de l'Inde, il nous reprochait de nous accrocher à ce qu'il qualifiait de "ramassis de pratiques païennes" et s'employait à nous en détourner par la force⁸⁰⁷.

À la vue des *kolams*, le père Xavier n'a pas pu retenir ces mots : « Vous êtes en train de faire quoi là ? aboya l'abbé Xavier en désignant le kolam de son menton carré qui lui baillait plus l'air d'un militaire que d'un ecclésiastique »⁸⁰⁸. Suit un échange entre Devi et l'abbé, dans lequel une justification de la part de la jeune femme est avancée :

— Je dess... je dessine les Apôtres, mon père. fit ma mère.

— Les Apôtres ? Ha-ha-ha ! Vous me prenez pour un imbécile peut-être ? Ça, c'est leur visage sans doute... et là leur toge, hon ! C'est curieux, mais je n'en reconnais aucun.⁸⁰⁹

C'est ainsi que, « d'un œil perplexe »⁸¹⁰, à cause de cette situation fort douteuse, l'abbé Xavier commence à examiner les figures que Devi a dessinées sur le sol, à côté de Ganadin et de Vinesh, « tremblants »⁸¹¹. C'est à ce moment que l'ecclésiastique se met à compter les dessins avec, toutefois, des réserves :

Un, deux, trois... six, sept... huit...

[...]

Neuf... dix... onze... douze ! Pas croyable ! Il y a bien douze dessins, Devi. Vous m'en voyez ravi, chère paroissienne. Ra-vi ! Mais un conseil, évitez à l'avenir ces tracés géométriques, ces courbes, ces couleurs criardes, tout ça fait un peu païen, presque vaudou. Les Apôtres étaient des hommes comme nous, simplement ils avaient mille fois plus d'affection pour Jésus que leurs

⁸⁰⁷ *Ibidem*.

⁸⁰⁸ *Ivi*, p. 198.

⁸⁰⁹ *Ivi*, p. 199.

⁸¹⁰ *Ibidem*.

⁸¹¹ *Ibidem*.

semblables. Donc, je sais que ça peut vous être difficile, moi-même je ne suis guère dessinateur non plus, mais essayez au moins de leur donner une apparence humaine, la prochaine fois⁸¹².

Le père Xavier, en effet, s'il reconnaît douze figures parmi ces dessins, il éprouve un sentiment d'étrangeté par rapport aux tracés et aux couleurs utilisées par Devi et il associe cette composition à une pratique païenne, ce qui marque une distanciation entre la pratique hindoue et celle chrétienne.

Cet éloignement est d'autant plus marqué par l'emploi du pronom personnel « nous » qui impliquerait la présence d'un deuxième élément, « vous » ou « les autres », pour reprendre la formulation de Todorov. Si, donc, le culte hindou – l'abbé ignore à ce moment que Devi est en train de dessiner des *kolam* – est associé au paganisme, le « nous » lui serait opposé ; à ce « nous » est associée une apparence humaine qui, à l'occurrence, ferait défaut par rapport aux « autres ». Encore plus violente était l'association de ces pratiques religieuses à des cultes sataniques, comme bien le rappelle Philippe Deslile :

Il convient de souligner que la volonté de convertir les immigrants s'accompagne d'un jugement très négatif sur leurs croyances. Les ecclésiastiques ne cherchent absolument pas à établir de passerelles entre les religions. Ils évacuent tout débat en réduisant les cultes des Indiens à des pratiques sataniques⁸¹³.

Toutefois, dans ces échanges, l'attitude de Devi serait comparable à celle de Sarah dans *Aurore* : le dessin de la jeune indienne était celui de masquer, aux yeux de l'abbé, une pratique hindouiste. L'association, trompeuse, aux apôtres lui a donc permis d'éviter de sévères reproches et de continuer à réaliser son dessin.

⁸¹² Ivi, p. 199-200.

⁸¹³ Philippe Deslile, « Un échec relatif : La mission des engagés indiens aux Antilles et à la Réunion (seconde moitié du XIXe siècle) », *Outre-mer*, vol. 88, n° 330-331, 2001, p. 192.

Une fois l'abbé parti, Devi a finalement pu compléter son dessin qui, révèle, en réalité, vingt-sept figures différentes : « Durant tout le reste de la matinée, ma mère continua à tracer son kolam à la devanture de notre case et, dans mon for intérieur, je me mis à compter chacun des nouveaux dessins jusqu'à atteindre le chiffre... vingt-sept »⁸¹⁴.

Il est ainsi évident que la volonté de Devi n'était point celle de reproduire les douze apôtres mais le panthéon hindouiste, dans le but de préserver son culte et de le transmettre – comme nous l'avons précédemment observé – à ses deux enfants. Or, l'hostilité des blancs et, notamment, des clercs, décidés à éradiquer toute pratique païenne, l'a obligée à camoufler la représentation de ces divinités, afin qu'elles puissent survivre loin du pays natal.

En effet, d'une lecture attentive du texte, nous comprenons que l'attitude de Devi est dictée par la peur, voire la terreur, à cause de certains épisodes de violence qui avaient touché la population indienne à la Martinique. En effet, lorsque le père Xavier apparaît, Devi ne peut que se souvenir d'une précédente incursion de l'abbé :

Nul n'avait oublié le raid qu'il avait organisé avec des rédemptoristes belges trois ans plus tôt, raid au cours duquel nombre de nos livres sacrés et de nos statues avaient été détruits. Depuis ce jour affreux, la plupart des Indiens de Hauteurs Courbaril s'étaient résignés à prendre le chemin de l'Église catholique, tout en continuant à invoquer leurs propres dieux en secret⁸¹⁵.

Cet épisode a été, pour la population indienne de la Martinique, d'une violence extrême ; la volonté, de la part des blancs, était donc celle d'anéantir, par les flammes, toute référence culturelle hindouiste qui aurait compromis l'effort « civilisateur » par la foi chrétienne.

⁸¹⁴ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 200.

⁸¹⁵ Ivi, p. 198.

Dans la deuxième partie de cette étude, il a été possible de constater que la population indienne quittait la terre natale avec des objets de culte et, notamment, des statuettes. La population indienne, de plus, avait érigé des temples, à la Martinique et à la Guadeloupe, afin de continuer à pratiquer leur religion⁸¹⁶. Cette présence devient une véritable menace aux yeux de la population cléricale :

Mes frères, s'exclamait le père Xavier devant ses ouailles fanatisées. Aujourd'hui est un grand jour. Nous allons rétablir le règne de Notre-Seigneur sur cette terre de Macouba grâce à l'aide de nos frères en Jésus, les rédemptoristes belges, chasser les démons, ces statues à quatre bras, grimaçantes, hideuses, en l'honneur desquels ces païens font des sacrifices d'animaux. Une nouvelle ère d'évangélisation commence dont vous êtes les premiers et plus valeureux croisés !⁸¹⁷

C'est ainsi que commence l'action destructive de la population blanche, vis-à-vis des Indiens de la Martinique, pour rétablir la foi en Jésus :

Le père Xavier et les rédemptoristes furent les premiers à pénétrer dans leurs cases d'où on les vit ressortir avec des lampes à huile, des portraits de divinités aux couleurs criardes, des livres et même des statuettes. Les Nègres se précipitèrent à leur suite et bientôt la cour en terre battue du hameau se transforma en un amoncellement de fétiches indiens⁸¹⁸.

Nous constatons ainsi que la violence de l'ecclésiastique est inouïe, à travers la soustraction d'objets culturels au sein des cases habitées par des Indiens et leur

⁸¹⁶ Nora Chévry, « Survivances d'une culture indienne ? », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n. 138-139, 2004, p. 102.

⁸¹⁷ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, *op. cit.*, p. 53-54.

⁸¹⁸ *Ibidem*.

véritable destruction, par le feu : « Un feu de joie, qui dura l'entière de la nuit, brûla ces cochonneries »⁸¹⁹.

L'association du culte indien à une diablerie revient constamment, afin de marquer la suprématie de la religion chrétienne par rapport aux autres, alors que la croix s'érige en seul symbole sacré :

Le curé de Macouba fit planter une croix en bambou de trois bons mètres de haut au mitan de la cour et sermonna les Indiens qui étaient en proie à la tremblade :

« Vous êtes ici dans un pays chrétien ! Nous ne vénérons ni idoles ni démons mais la Sainte-Trinité. Dieu a envoyé son fils sur terre pour nous sauver de nos péchés et Notre-Seigneur en est mort. Par bonté envers nous ! Parce que son amour est immense ! Vous allez tous réciter après moi le Notre Père. »⁸²⁰

Ces opérations se reproduisent à plusieurs reprises, de manière quasi militaire, par une grande partie des ecclésiastiques présents à la Martinique et les témoignages ne manquent pas dans le texte :

Ils parcouraient les campagnes, renforcés par une congrégation de fanatiques, les rédemptoristes belges, afin de dispenser ce qu'ils nommaient la Bonne Parole, traquant les moindres signes de présence hindouiste. Dès qu'ils repéraient un mât sur lequel flottaient des petits drapeaux triangulaires en l'honneur de Nagourmira, ils convainquaient les Békés de les faire raser sur l'heure. Le moindre autel, la plus misérable cahute servant de temple étaient impitoyablement livrés au feu. Et les enfants indiens étaient conduits presque *manu militari* au presbytère, chaque jeudi après-midi, afin d'y suivre le catéchisme.⁸²¹

⁸¹⁹ *Ibidem.*

⁸²⁰ *Ibidem.*

⁸²¹ Ivi, p. 321.

Cette imposition du culte chrétien auprès de la population indienne est également témoignée dans *Case à Chine*, en présence de l'abbé Germain, ce qui rend cette pratique destructive – à travers le feu – presque solennelle :

S'agissant des Indiens, l'abbé menaçait régulièrement de faire détruire leurs images et leurs statuettes païennes s'ils persistaient à pratiquer ce qu'il qualifiait de sorcellerie. Les zéloteurs de Mariemen et de Maldevilen adoptaient alors un air faussement humble, faisaient « oui, mon père ! oui, mon père ! »⁸²²

Toutefois, cette acceptation de la religion chrétienne s'avère, encore une fois, passive :

[M]ais tout un chacun savait que tout cela n'était que pure sournoiserie. Dès que l'ecclésiastique aurait regagné ses pénates, ces Tamouls recommenceraient à vénérer leurs divinités grimaçantes, chose qui ne semblait guère déranger les planteurs blancs, lesquels se montraient fort satisfaits de ceux qu'ils ne désignaient jamais que comme « leurs » Indiens. Indiens qui avaient aussi l'avantage de ne s'associer à aucune des grèves, ni celles du début, ni celles du mitan, ni celles de la fin de la récolte.⁸²³

Ce passage nous montre également qu'une partie de la population coloniale, en réalité, n'était point du tout dérangée par la présence des cultes hindouistes. En effet, certains planteurs, laissaient les travailleurs indiens pratiquer leur religion, en douce, sans les dénoncer à l'administration, puisqu'ils représentaient pour eux une importante main d'œuvre. C'est pour cette raison que, souvent, les temples hindouistes étaient construits aux marges des habitations et donc à l'abri des violences des ecclésiastiques.

⁸²² Raphaël Confiant, *Case à Chine*, *op. cit.*, p. 172.

⁸²³ *Ivi*, p. 173.

Il est nécessaire de préciser que ces actions destructives n'étaient point limitées à la Martinique mais elles se produisaient également du côté de l'île sœur, comme témoigné par Moutoussamy. Dans *Aurore*, en effet, l'image du feu revient : « Par rafles successives, ses hommes dépouillaient les cases de tout ce qui pouvait réserver une certaine place à l'hindouisme et balançaient dans le feu statuettes et autres objets »⁸²⁴.

La population blanche semble donc s'acharner, avec cette violence, sur la composante indienne de la société créole. Il serait possible d'identifier une raison dans le comportement des Indiens qui paraissent fort condescendants. En revanche, les Chinois s'imposent dès leur arrivée avec un tempérament tout à fait différent qui leur vaut l'appellation de bagarreurs⁸²⁵. Il était ainsi plus compliqué, pour les blancs, de s'affirmer et dominer cette partie de la population.

* * *

Il a été possible de constater que la présence de ces objets culturels et cultuels n'est pas seulement limitée à une volonté de conférer davantage de réalisme aux récits, en les encrant dans une réalité culturelle bien définie, mais ils participent également, de manière active, à la définition des rapports interculturels.

Les objets, en effet, ne s'érigent pas seulement avec leur simple valeur d'usage mais ils agissent au sein de cette société créole composite. Le passage d'objets *dans* la migration à objets *de* la migration permet d'observer une véritable transformation progressive de l'objet étudié ; en particulier, « l'objet change de

⁸²⁴ Ernest Moutoussamy, *Aurore, op. cit.*, p. 119.

⁸²⁵ Dubost, Isabelle, « Au-delà de l'ethnicité : les "Chinois" à la Martinique », *Terres d'Amérique*, 2007, p. 241.

catégorie d'expérience »⁸²⁶. D'abord, il a été question de montrer l'expérience du sujet migrant ou exilé et, ensuite, celle de l'autre, dans toutes ses facettes.

Cette analyse nous ouvre le chemin à une dernière considération, celle qui probablement nous intéresse davantage : l'expérience de la créolisation. En effet, si nous avons pu constater la présence des difficultés d'intégration des nouveaux objets – issues de la difficile intégration des nouveaux sujets – les Antilles nous montrent un exemple particulier de cohabitation, où plusieurs identités et cultures vivent les unes à côtés des autres.

Il semblerait ainsi approprié d'observer ce phénomène par rapport à l'expérience matérielle de la culture : une créolisation serait-elle à l'œuvre ?

⁸²⁶ Alexandra Galitzine-Loumpet, « *De/dans et del/hors : objets et sujets dans la migration et l'exil* » *op. cit.*, p. 41.

3.2. DU REJET À LA CRÉOLISATION

« [...] parce qu'il nous faut nous habituer à l'idée — c'est difficile, nous en avons peur, et nous ne voulons pas, et nous reculons — que je peux changer en échangeant avec l'autre sans me perdre moi-même. De changer en échangeant avec l'autre, on en a tout de suite peur, on se dit « Mais qu'est-ce que je vais devenir ? Qu'est-ce qui m'arrivera ? Je vais me perdre, je ne serai plus 'je', je ne serai plus moi. »⁸²⁷

Cette recherche nous a jusqu'ici permis de montrer la diversité culturelle qui demeure aux Antilles. Cette diversité se manifeste également à travers la présence d'objets divers et variés issus des régions du monde le plus éloignées de la mer des Caraïbes. Les différences culturelles qui existent impliquent des relations souvent tumultueuses, voire violentes, parmi les différents peuplants des îles caribéennes.

Les objets que nous avons catalogués mettent en effet en évidence comment des relations de cohabitation paraissent difficiles à se tisser. Les tensions parmi les différents peuples et, donc, parmi les différentes cultures, se déploient à travers une culture matérielle qui favorise, aux yeux des lecteurs, un ancrage culturel ponctuel.

Toutefois, si nous observons l'espace antillais d'aujourd'hui nous constatons que ces tensions identitaires ont été dépassées et qu'une forme de cohabitation s'est imposée. Cette cohabitation prendrait le nom, aux Antilles, de Créolité.

⁸²⁷ Édouard Glissant, « Métissage et créolisation », in Sylvie Kandé (dir). *Discours sur le métissage, identités métisses*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 52.

3.2.1. TERRES DE RENCONTRES : LE MÉTISSAGE CULTUREL

Dans la rédaction de cette étude, nous avons à plusieurs reprises affirmé de l'importance des îles de la Caraïbe comme terres de rencontres et de contacts multiculturels. Ces relations ont donné naissance à des sociétés nouvelles, à travers des processus – souvent confondus entre eux – tels que le métissage, le *melting pot* ou, encore, l'hybridation culturelle.

Comme le rappelle Édouard Glissant dans sa *Poétique de la Relation*, les contacts entretenus parmi les différentes cultures ne s'imposent point comme une nouveauté : ces rapports existent depuis toujours mais c'est surtout à l'époque moderne qu'ils se sont renforcés⁸²⁸ ; l'époque moderne, justement, qui nous accompagne depuis les premières lignes de cette étude, à travers les découvreurs. Pour l'ethnographie occidentale s'ouvre alors un tout nouveau champ d'intérêt :

Le sentiment diffus de l'accomplissement du monde, au sens géographique, a enlevé à la découverte de l'autre ce qu'elle avait eu d'aventureux et peut-être de mystique. Le rétrécissement des zones inexplorées sur la carte du monde a, dès le début de ce siècle, rendu l'esprit moins entiché de l'aventure ou moins sensible à sa beauté, pour l'incliner au souci de la vérité des êtres. Comprendre des cultures fut alors plus gratifiant que découvrir des terres nouvelles.⁸²⁹

Cet intérêt se déclenche par le contact entre les cultures, « une des données de la modernité »⁸³⁰ d'après Glissant, envers lequel nous devenons désormais sensibles :

⁸²⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, 1990, p. 38.

⁸²⁹ *Ibidem*.

⁸³⁰ *Ivi*, p. 39.

Ce qui se passe ailleurs retentit immédiatement ici. Naguère les influences culturelles étaient d'abord générales, affectant les communautés de manière progressive ; aujourd'hui l'individu, sans avoir à se déplacer, peut être directement atteint par l'ailleurs, parfois même avant que sa communauté, famille ou groupe social ou nation, se soit enrichie de la même atteinte.⁸³¹

L'étude de ces contacts et ces croisements auprès des anthropologues remonterait à la naissance de cette même discipline⁸³². Ces notions ont été ensuite introduites au sein de d'autres champs d'étude, tels que la sociologie, et en littérature⁸³³ et puis transformées ; nous parlons ainsi d'hybridations, métissages et créolisations, entre autres.

Ces mélanges, à la fois linguistiques, culturels ou artistiques, trouvent leur véritable essor au moment de la mondialisation, qui prône l'hétérogénéité culturelle : « la libre circulation transnationale des personnes et des produits contribue à multiplier les contacts, les échanges, et les mélanges, et, du même coup, à atténuer les luttes de classes, les nationalismes et les tensions culturelles et religieuses »⁸³⁴. C'est justement à l'ère de la mondialisation que cet intérêt pour la diversité culturelle s'accroît et le dialogue parmi les différentes cultures devient une urgence⁸³⁵.

Or, si d'un côté ce métissage se fait porteur de valeurs positives, il est, de l'autre côté, à la fois perçu comme « une perte d'authenticité, un amoindrissement de l'identité, une contamination (pathologique) des valeurs culturelles, voire un effacement du sujet »⁸³⁶. Le mélange fascine, mais il effraye également.

⁸³¹ *Ibidem*.

⁸³² Laurier Turgeon, « Les mots pour dire les métissages : jeux et enjeux d'un lexique », *Revue germanique internationale*, n. 21, 2004, p. 54 (53-69).

⁸³³ *Ibidem*.

⁸³⁴ *Ivi*, p. 59.

⁸³⁵ Xavier North, « Le dialogue des cultures : du vis-à-vis à la métamorphose », in Chérif Khaznadar (dir.), *Internationale de l'imaginaire n° 28. À la rencontre des cultures du monde*, Arles, Babel Actes Sud, 2013, p. 84 (83-94).

⁸³⁶ *Ibidem*.

Dans ces études, la Caraïbe paraît être une terre dont l'exploration serait à notre sens fructueuse et elle aurait, en quelque sorte, anticipé la destinée du monde. Nous citons alors les mots de Glissant qui expriment, pour le mieux, ces relations :

En ce qui me concerne, je cite la Caraïbe comme un des lieux du monde où la relation le plus visiblement se donne, une des zones d'éclat où elle paraît se renforcer. [...] Cette région a toujours été un endroit de rencontre, de connivence, en même temps que de passage vers le continent américain.⁸³⁷

Le constat, en effet, a déjà été avancé à plusieurs reprises ; la Caraïbe est une terre de rencontres de cultures, langues, mœurs et religions différentes. Il serait inimaginable qu'aucun contact parmi ces cultures n'ait eu lieu, malgré une forte volonté de les réprimer.

Avant de procéder à une analyse des objets à travers ces rencontres, il est pour nous essentiel de préciser comment la notion de métissage s'est articulée à l'enceinte de la mer des Caraïbes.

En effet, la Créolité que nous avons déjà évoquée et qui bien se manifeste au sein des œuvres littéraires – notamment dans la production de Raphaël Confiant – est de toute évidence le produit de ces mélanges. Dans les études antillaises, le parcours philosophique et esthétique d'Édouard Glissant nous éclaire sur ce point.

Le terme qui, sans aucun doute, revient le plus souvent dans ce discours est celui de *métissage*. Ce terme, comme le rappelle Annamaria Contini, est fortement ancré dans l'histoire des Amériques et désigne, dès ses origines, l'aspect biologique des nouveau-nés issus d'une relation entre un colon espagnol et d'une Indienne d'Amérique, ou vice-versa : d'autres termes lui viennent en aide afin

⁸³⁷ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 46.

d'exprimer les processus culturels, comme celui d'*hybridation* ou de *mélange*⁸³⁸. En effet, c'est dans le contexte de la colonisation que ce terme apparaît pour la première fois : du latin *mixtus*, c'est-à-dire « mélangé »⁸³⁹. C'est seulement vers la fin du XX^e que la notion de *métissage* s'étend aux transformations culturelles⁸⁴⁰.

Avec la publication de l'ouvrage *Le Métissage*, paru en 1997, François Laplantine et Alexis Nouss établissent un véritable paradigme du métissage, terme ayant désormais acquis une vocation pluridisciplinaire⁸⁴¹ : « La première question posée par le métissage est celle du déplacement et de l'extension de cette notion même à l'extérieure de la discipline (la biologie) au sein de laquelle elle s'est constituée »⁸⁴², affirment-ils. La définition qu'ils proposent du terme métissage est très claire ; le métissage serait la « troisième voie entre la fusion totalisante de l'homogène et la fragmentation différentialiste de l'hétérogène », « une composition dont les composantes gardent leur intégrité »⁸⁴³. À l'opposé du métissage, il existerait une banalisation de l'existence humaine :

Ce qu'il y a de plus opposé au métissage, ce n'est pas seulement le simple (en fait la simplification), le séparé (en fait la séparation), le clair et le distinct (la clarification et la distinction), la pureté (la purification) de la langue, du terroir, de la mémoire, c'est aussi la totalité ou plus précisément la totalisation qui introduit du compact, de l'essence et de l'essentiel dans la pensée. Ce qui est en question ici, c'est une certaine conception de l'universalisme fait de standardisation, de nivellement et d'uniformité conduisant à une banalisation de l'existence.⁸⁴⁴

⁸³⁸ Annamaria Contini, « Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane », *Ricerche di pedagogia e didattica*, vol. 4, n° 2, 2009, p. 2 (1-37).

⁸³⁹ François Laplantine, Alexis Nouss, *Le Métissage*, Paris, Téraèdre, 2011, p. 7.

⁸⁴⁰ Annamaria Contini, « Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane », art. cit., p. 2.

⁸⁴¹ Ivi, p. 10.

⁸⁴² François Laplantine, Alexis Nouss, *Le Métissage*, op. cit., p. 7.

⁸⁴³ Ivi, p. 8.

⁸⁴⁴ Ivi, p. 9.

Les deux auteurs nous mettent également en garde par rapport aux processus syncrétiques, qui semblent se produire – comme nous le verrons plus tard – aux Antilles :

Quand le syncrétisme procède à l'abolition des différences par addition, adjonction et greffe, et non pas par soustraction et ablation comme le purisme, c'est la même violence de la réduction à l'unité qui est à l'œuvre, le même processus d'intégration dans un tout homogène et indifférencié. Le multiple se trouve vaincu, car absorbé dans l'un.⁸⁴⁵

Le syncrétisme donnerait naissance à une autre unité, ayant aboli toute différence. Le syncrétisme décrit, en effet, la fusion de pratiques et croyances religieuses diverses.

Ce très bref parcours concernant la notion de métissage nous paraît utile afin de mieux explorer un terme, aux allures synonymiques, qui a trouvé sa manifestation dans les îles de la Caraïbe : la *créolisation*.

Au moment où Édouard Glissant dévoile les bases de la théorie de la créolisation, la notion de métissage est encore largement ancrée dans sa définition biologique, les diverses applications dans d'autres disciplines n'ayant pas encore été explorées⁸⁴⁶. En effet, ses écrits sont antérieurs à la pensée de Laplantine et Nous : *Poétique de la Relation* paraît en 1990 et *Introduction à un poétique du divers* en 1996.

Dans le développement de sa pensée et de son esthétique, Glissant refuse l'application de la notion de métissage dans le contexte antillais. Le point de départ de la pensée glissantienne serait la notion de racine : « De l'exil à l'errance, la mesure commune est la racine, qui en l'occurrence fait défaut. C'est par là qu'il

⁸⁴⁵ *Ibidem*.

⁸⁴⁶ Annamaria Contini, « Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane », art. cit., p. 4.

faut commencer »⁸⁴⁷, c'est ainsi que s'ouvre sa *Poétique de la Relation*. Son parcours, comme le philosophe lui-même l'avoue, serait en effet influencé par la pensée de Gilles Deleuze et Félix Guattari⁸⁴⁸ et, en particulier, de leur réflexion autour de la racine et du rhizome déployée dans *Mille plateaux*⁸⁴⁹ :

Gilles Deleuze et Félix Guattari ont critiqué les notions de racine et peut-être d'enracinement. La racine est unique, c'est une souche qui prend tout sur elle et tue alentour ; ils lui opposent le rhizome qui est une racine démultipliée, étendue en réseaux dans la terre ou dans l'air, sans qu'aucune souche y intervienne en prédateur irrémédiable. La notion de rhizome maintiendrait donc le fait de l'enracinement, mais récuse l'idée d'une racine totalitaire. La pensée du rhizome serait au principe de ce que j'appelle une poétique de la Relation, selon laquelle toute identité s'étend dans un rapport à l'Autre.⁸⁵⁰

Ce qui est en question, chez Glissant, c'est justement le rapport à l'altérité. La racine unique, totalisante, vise l'universel par la force d'un « prédateur irrémédiable » ou d'un envahisseur. Quelques lignes après, l'auteur explore cette démarche, s'étant étendue au moment de la Conquête :

[...] l'identité, du moins en ce qui concerne ces voyageurs occidentaux qui ont fourni la masse des découvreurs et des conquérants se renforce d'abord sur un mode implicite (« ma racine est la plus forte »), puis s'exporte explicitement comme valeur (« l'être vaut par sa racine »), obligeant les peuples visités ou conquis à la longue et douloureuse quête d'une identité qui devra d'abord s'opposer aux dénaturations provoquées par le conquérant.⁸⁵¹

⁸⁴⁷ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁴⁸ Annamaria Contini, « Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane », art. cit., p. 4.

⁸⁴⁹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Milles plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1980, p. 9-37.

⁸⁵⁰ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 23.

⁸⁵¹ Ivi, p. 29.

Glissant insiste, ensuite, sur le rapport de force entre les Occidentaux et les peuples conquis : « pendant une période historique de plus de deux siècles, l'identité affirmée des peuples devra se gagner contre le processus d'identification ou de néantisation déclenché par ces envahisseurs »⁸⁵².

Il est donc clair, dès les premières pages de *Poétique de la Relation*, que l'action de cette racine unique est violente et dévastatrice vis-à-vis des cultures définies – à l'époque – comme inférieures.

Dans la définition de sa pensée, il existe une notion qui revient fort souvent, celle de Relation (le titre de son essai lui confère toute son importance), terme qui renvoie à la liaison et au contact. Quoiqu'il soit complexe de donner une définition de Relation, il est possible de dégager son ampleur par la lecture de ses ouvrages : la Relation est un concept pivot.

Une des premières récurrences de la Relation est liée à la langue. Si « l'être vaut par sa racine », et donc par sa langue, comme bien le précise l'auteur lui-même, le lieu de la Relation se définit par le multilinguisme et s'oppose, ainsi, aux métropoles européennes⁸⁵³. Ce multilinguisme implique une présence multiculturelle et, donc, diversifiée. Patrick Chamoiseau nous donne une vision claire de la Relation : « Glissant, lui, dira que la Relation c'est *la trajectoire de l'Un à l'univers* qui (loin de l'universel) est une acclamation du tout possible et du Divers »⁸⁵⁴.

La Néo-Amérique, qui comprend la Caraïbe, comme nous l'avons précisé plutôt par les mots de Glissant, est le lieu par excellence où cette Relation se met en place, à travers toutes les relations : la Néo-Amérique devient le lieu privilégié de la Créolisation :

⁸⁵² *Ibidem*.

⁸⁵³ Ivi, p. 31.

⁸⁵⁴ Patrick Chamoiseau, *Césaire, Perse, Glissant. Les Liaisons magnétiques, op. cit.*, p. 28.

Ce qui se passe dans la Caraïbe pendant trois siècles, c'est littéralement ceci : une rencontre d'éléments culturels venus d'horizons absolument divers et qui réellement se créolisent, qui réellement s'imbriquent et se confondent l'un dans l'autre pour donner quelque chose d'absolument imprévisible, d'absolument nouveau et qui est la réalité créole.⁸⁵⁵

Le concept de créolisation s'insère parfaitement dans l'opposition entre la racine et le rhizome : la créolisation serait l'expression de cette imagine rhizomique puisqu'elle « suppose que les éléments culturels mis en présence doivent obligatoirement être "équivalents en valeur" pour que cette créolisation s'effectue réellement »⁸⁵⁶. C'est le lien, d'ailleurs, qu'avance Glissant lui-même : l'identité rhizome est associée aux cultures composites, « dans lesquelles se pratique une créolisation »⁸⁵⁷. Ainsi, la créolisation refuse la suprématie de certaines cultures par rapport à d'autres : « si dans des éléments culturels mis en relation certains sont infériorisés par rapport à d'autres, la créolisation ne se fait pas vraiment »⁸⁵⁸.

Toutefois, il pourrait y avoir contradiction. La Caraïbe est l'un des lieux où la population noire, fondatrice de cette culture créole, a été, pendant plusieurs siècles, infériorisée. Or, la créolisation s'est produite à la suite d'une revalorisation de tout l'héritage africain à travers la pensée de la trace, ayant permis de reconstituer les éléments culturels africains et noirs⁸⁵⁹ : c'est le cas du tambour, par exemple, parmi d'autres constituants de cet héritage.

Dans le phénomène de créolisation, la population noire joue en effet un rôle central. Comme Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant le rappelle dans *Lettres créoles*, les deux premières populations qui constituent cette nouvelle société, c'est-à-dire les colons et les esclaves, « vivront sans le percevoir *leur processus*

⁸⁵⁵ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 15.

⁸⁵⁶ Ivi, p. 17.

⁸⁵⁷ Ivi, p. 60.

⁸⁵⁸ Ivi, p. 17.

⁸⁵⁹ Ivi, p. 18.

commun de créolisation »⁸⁶⁰. À l'origine de cette créolisation les auteurs identifient dans la plantation le lieu où cet inattendu se développe :

Cet outil de conquête et de défrichement, cette machine à exploiter et à enrichir [...] avait développé un élément qu'aucun de ses protagonistes n'avait pressenti ni n'avait désiré : *une culture*, c'est-à-dire une réponse globale à la situation, des visions du monde, des philosophies de l'existence, des us et des coutumes, et tout cela avec une langue commune à tous : la langue créole.⁸⁶¹

La même thèse est plus tard défendue par Glissant lorsqu'il précise que « la Plantation est un des lieux focaux où se sont élaborés quelques-uns des modes actuels de la Relation » et il ajoute ensuite que, justement, « dans ce lieu désuet, en marge de toute dynamique, les tendances de notre modernité s'esquissent »⁸⁶².

Pour Glissant, somme toute, la créolisation devient la solution, une bonne chose pour le monde. Dans un entretien qui a eu lieu à Londres en 2007, l'écrivain est interrogé sur la notion de multiculturalisme. La créolisation est un processus qui implique le multiculturalisme mais, d'après Glissant, la créolisation s'y oppose ; c'est au moment d'un échange avec le public présent en salle que l'opposition se construit, à partir de son expérience personnelle aux États-Unis :

On a Little Italy, on a Chinatown, et il y a une rue qui les sépare. La rue est là. J'y suis déjà allé. Et vous avez les Italiens ici, et les Chinois là. Et personne n'a traversé cette rue en trois cents ans. Il y a du multiculturalisme, mais je n'ai pas besoin de ce multiculturalisme. [...] Il y a du multiculturalisme, mais est-ce que le multiculturalisme comme ça est une bonne chose ? Je ne le pense pas. Alors oui, il y a du multiculturalisme aux États-Unis. Mais le jour où il

⁸⁶⁰ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999, p. 49.

⁸⁶¹ *Ibidem*.

⁸⁶² Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 79.

y aura créolisation, ce qui implique que quelqu'un traverse cette rue entre Little Italy et Chinatown, ce sera un grand jour pour les États-Unis.⁸⁶³

Alors, la créolisation se manifeste uniquement lorsque les différentes composantes d'une société multiculturelle entrent en contact. Si elles demeurent étanches, les unes aux autres, la créolisation ne pourrait point engendrer un élément nouveau.

Pour revenir au début de ce discours, impliquant la notion de métissage, Glissant pose une question : « Et pourquoi la créolisation et pas le métissage ? »⁸⁶⁴. L'auteur, à plusieurs reprises, évoque la différence entre ces notions, pourtant, à première vue, si similaires entre elles.

Avant Glissant, la notion de métissage avait été écartée dans *Éloge de la créolité* – dont nous ne traiterons pas davantage dans cette partie – lors de la définition de la notion de créolité⁸⁶⁵ : « la Créolité est une spécificité ouverte. Elle échappe ainsi aux perceptions qui ne seraient pas elles-mêmes ouvertes. L'exprimer c'est exprimer non une synthèse, pas simplement un métissage, ou n'importe quelle autre unicité »⁸⁶⁶.

En réalité, Glissant ne récuse pas systématiquement la notion de métissage (ou de synthèse), il y reviendra par ailleurs en 1999⁸⁶⁷ : il la juge, tout simplement, insuffisante. Dans *Poétique de la Relation* Glissant étaye cette opposition :

⁸⁶³ Hans Ulrich Obrist, *Édouard Glissant. Dans un monde imprévisible, l'utopie est nécessaire*, Paris-Arles, Seuil-LUMA, 2024, p. 198-199.

⁸⁶⁴ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 18.

⁸⁶⁵ Euridice Figueiredo, « Créolisation, métissage, hybridisme, transculturation », in Zilá Bernd, Bernard Andrès, Vinesh Y. Hookoomsing (dir.), *D'Haïti aux trois Amériques. Hommage à Maximilien Laroche*, Québec, GRELCA, « Essais », 2021, p. 236 (229-242).

⁸⁶⁶ Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Éloge de la créolité*, Paris, Gallimard, 1989, p. 27-28.

⁸⁶⁷ Dans un article paru en 1999, Glissant revient sur les notions de *métis* et *métissage* : « Dans la littérature traditionnelle, vous le savez, le métis est un personnage bâtard. Il ne sait pas où il se trouve, il est renié des deux bords de sa naissance ; il est en général assez fourbe et cauteleux, et de toute manière, il constitue une classe, une caste à part », « Dans ce contexte, le métissage n'apparaît plus comme une donnée maudite de l'être, mais de plus en plus comme une source

Si nous posons le métissage comme en général une rencontre et une synthèse entre deux différents, la créolisation nous apparaît comme le métissage sans limites, dont les éléments sont démultipliés, les résultantes imprévisibles. La créolisation diffracte, quand certains modes du métissage peuvent concentrer une fois encore.⁸⁶⁸

La notion de métissage est donc présente mais Glissant y ajoute une composante ultérieure, intrinsèque au phénomène de créolisation : l'imprévisible.

Dans *Introduction à une poétique du Divers*, Glissant expose ultérieurement cette définition, en répondant à la question qu'il avait posée :

Parce que la créolisation est imprévisible alors que l'on pourrait calculer les effets d'un métissage. On peut calculer les effets d'un métissage de plantes par boutures ou d'animaux par croisements, on peut calculer que des pois rouges et des pois blancs mélangés par greffe vous donneront à telle génération ceci, à telle génération cela. Mais la créolisation, c'est le métissage avec une valeur ajoutée qui est l'imprévisible.⁸⁶⁹

Le concept de Créolisation traverse la pensée de Glissant à l'instar de la Relation, de laquelle la Créolisation est indissociable. Dans le *Traité du Tout-Monde* l'auteur revient encore une fois sur ces deux notions, en montrant comment la présence de l'une implique la présence de l'autre : « Processus inarrêtable [la créolisation], qui mêle la matière du monde, qui conjoint et change les cultures des humanités d'aujourd'hui. Ce que la Relation nous donne à imaginer, la créolisation nous l'a donné à vivre »⁸⁷⁰. L'essai, en outre, non

possible de richesses et de disponibilités. Mais je crois qu'à mesure que le métissage se généralise, c'est la catégorie du métis qui, elle, tombe » (Édouard Glissant, « Métissage et créolisation », art. cit., p. 47 et 49). Dans l'article, Glissant réhabilite la notion de métissage et nous comprenons alors ses précédentes réserves, en rapport à l'étymologie du mot.

⁸⁶⁸ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, op. cit., p. 46.

⁸⁶⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du Divers*, op. cit., p. 18-19.

⁸⁷⁰ Édouard Glissant, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, 1997, p. 25.

seulement permet à Glissant d'introduire un tout nouveau concept, celui de *Tout-Monde*, c'est-à-dire la réalisation de la Relation dans la mondialité, « notre univers tel qu'il change et perdure en échangeant »⁸⁷¹, mais il déploie davantage le concept clé de créolisation, dans un élan à la fois philosophique et esthétique :

La créolisation ne conclut pas à la perte d'identité, à la dilution de l'étant. Elle n'infère pas le renoncement à soi. Elle suggère la distance (l'en aller) d'avec les figements bouleversants de l'Être. La créolisation n'est pas ce qui perturbe de l'intérieur une culture donnée, même si nous savons que nombre de cultures furent et seront dominées, assimilées, portées aux bords de l'effacement. Son fait, par-delà ces conditions le plus souvent désastreuses, est d'entretenir relation entre deux ou plusieurs « zones » culturelles, convoquées en un lieu de rencontre, tout comme une langue créole joue à partir de « zones » linguistiques différenciées, pour en tirer sa matière inédite.⁸⁷²

La créolisation s'avère donc comme positive : elle permet de créer de l'inédit par le choc des cultures différentes, en un lieu du monde. Ces inédits seraient, finalement, des créolités. Sur cet aspect s'était exprimé Patrick Chamoiseau, dans un débat autour de la créolité et de la créolisation. Nous transcrivons l'entretien avec Delphine Perret, dans lequel les deux interlocuteurs reviennent sur le dépassement de la notion de créolité avec celle de créolisation, mis en place par Édouard Glissant :

D. P. – Glissant parle de « Créolisation » et il rejette le mot « Créolité » qu'il trouve trop limité historiquement. Qu'est-ce que vous en pensez de cela ?

P. C. – Non, c'est une coquetterie de Glissant, qui fait semblant de penser que nous voulons définir une essence identitaire figée, un peu comme une essence nègre avait été définie par la Négritude.

D. P. – Vous croyez qu'il sait que ce n'est pas vrai ?

⁸⁷¹ Ivi, p. 176.

⁸⁷² Ivi, p. 25.

P. C. – Oui, bien sûr, mais bien sûr. C'est écrit en toutes lettres dans l'*Éloge*. C'est marqué que c'est une dynamique ouverte, ça a été marqué dès le départ. Mais ça l'arrange en fait de laisser penser cela. Mais ceci étant, ça permet quand même de voir les différents niveaux. Il y a une Créolisation, un phénomène de Créolisation qui s'est effectué, qui a différentes modalités. Mais on connaît ses principes généraux : la mise en contact précipitée sur un temps donné, très court, d'une infinité de possibilités anthropologiques et culturelles. Et cette mise en convergence a des résultantes, qui sont des Créolités.⁸⁷³

En effet, Glissant avait affirmé, dans son essai publié en 1999, la contradiction qui résidait dans l'emploi du terme créolité : « les créolisations introduisent à la Relation, mais ce n'est pas pour universaliser ; la "créolité", dans son principe, régresserait vers des négritudes, des francités, des latinités, toutes généralisantes – plus ou moins innocemment »⁸⁷⁴. Nous comprenons alors, par les mots de Chamoiseau, que les notions de créolité et de créolisation ne s'opposent pas, l'une ne substitue pas l'autre, mais elles sont intrinsèquement liées. La créolisation ne serait que le processus, imprévisible, qui donnerait naissance à des réalités spécifiques⁸⁷⁵ – les résultantes anthropologiques de ce processus – qui seraient des créolités.

* * *

La démarche que nous avons adoptée est celle de reparcourir l'origine d'une notion clé au sein de cette étude, la créolisation, alors que le sentiment du

⁸⁷³ Delphine Perret, *La Créolité, espace de création*, Matoury (Guyane), IBIS Rouge Éditions, 2001, p. 50-51.

⁸⁷⁴ Édouard Glissant, *Poétique de la Relation*, *op. cit.*, p. 103.

⁸⁷⁵ C'est ainsi que Chamoiseau les définit (*ivi*, p. 51)

lecteur pourrait être celui d'une reprise, confuse, d'un cheminement à la fois philosophique et esthétique.

En réalité, la définition de ce concept à travers toutes ses caractéristiques n'est pas anodine mais elle intervient dans notre ultime dessein : est-ce que la créolisation se produit également dans l'interaction, la relation, des objets ?

Si la rencontre des sujets sur l'archipel est imprévisible, il en va de même pour les objets qui ont été regroupés, de manière involontaire – puisqu'involontaire était la rencontre de tous ces peuples – au sein de l'archipel. L'analyse précédente nous permet déjà d'évoquer que la réflexion de Glissant est à l'œuvre d'un point de vue matériel. D'abord, c'est l'opposition entre la notion de racine et celle de rhizome qui s'implante : les Occidentaux, porteurs d'une culture atavique, implantent leurs racines (leur racine) universalistes dans le Nouveau Monde. Ils imposent, sans hésitation, certains éléments de leur culture, notamment la religion, et ils procèdent ensuite à un anéantissement des éléments culturels des autres populations : c'est ainsi que la racine unique tue tout ce qui se trouve autour.

Nous pouvons toutefois observer que certaines mécaniques, au cours des siècles, se mettent en place et impliquent la présence des objets dans le phénomène de créolisation qui se manifeste aux Antilles. L'on passerait donc d'une adoption, au début compliquée, à une forme d'adaptation, grâce, également, aux tentatives de résistance des populations soumises au pouvoir de l'homme blanc.

3.2.2. OBJETS ADOPTÉS ET OBJETS ADAPTÉS : OBJETS CRÉOLISÉS

Dans le volet précédent nous avons pu retracer le parcours théorique d'un concept clé de l'histoire des Caraïbes, celui de créolisation, en référence aux

réalités spécifiques de ces territoires, c'est-à-dire les créolités. Dans ce dernier sous-chapitre nous essayerons de creuser davantage les spécificités des objets et en général des éléments culturels que nous avons pu identifier au sein de la deuxième partie.

Si dans les *Lettres créoles*, Chamoiseau et Confiant introduisent au processus de créolisation par le biais de l'interaction entre les colons et les populations noires, ils précisent également que ce phénomène ne s'arrête pas là :

Mais la créolisation n'avait pas achevé sa spirale. L'histoire consumma l'aventure jusqu'à l'extrême. Aux Caraïbes, aux Européens, aux Africains, elle ajouta au fil du temps, et dans la matrice des mêmes habitations, presque le reste du monde... *Fils de la déesse Mariémen, fils de l'Empire du Milieu et Fils du Levant*.⁸⁷⁶

En effet, toutes les populations désormais réunies en un seul lieu – les différentes îles de la Caraïbe – participe à ce processus imprévisible, inédit et inévitable qui est la créolisation. Le résultat sera la créolité, martiniquaise, guadeloupéenne, ou autre, constituée de ces six pièces.

Cette fois-ci, nous nous donnons donc la tâche de les considérer dans la totalité du système culturel créole et donc pas dans leur étanchéité. Nous connaissons en effet leur présence, leur valeur culturelle ou intime et, également, leur agentivité. Il est désormais essentiel de comprendre si ces éléments agissent mutuellement, à travers le prisme de la créolisation. Cette voie a déjà connu des tentatives, de la part des chercheurs, de montrer comment les objets sont impliqués dans des processus d'hybridation, comme témoigne l'étude de Laurella Rincon⁸⁷⁷.

⁸⁷⁶ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁷⁷ Laurella Rincon, « Curating Creolization », *Journal of Museum Ethnography*, n° 32, 2019, p. 150-168.

Précédemment, il a été possible d'explorer les difficultés d'intégration de ces éléments : leur adoption faisait peur. De ce point de vue, nous avons exploré le domaine culinaire, dans lequel l'intégration d'autres ingrédients étaient synonyme de perte de pureté.

Dans d'autres cas, le contact entre ces différentes cultures a donné naissance à des formes d'adaptation surprenantes : nous faisons références à certains syncrétismes que nous avons il y a peu évoqués.

Un premier exemple de métissage – nous employons ici ce terme puisque le processus paraît différencié par rapport à la créolisation – peut être identifié dans le domaine religieux. En effet, dans *L'Hôtel du bon plaisir*, une divinité surprenante fait son apparition : « qu'il y avait des images colorées de divinités accrochées un peu partout ainsi que deux statuetstes dont l'une, représentant un homme à cheval fonçant sabre au clair, peinte en jaune criard »⁸⁷⁸. Cet exemple nous l'avons déjà exploité mais il est désormais plus clair que des processus renvoyant au métissage culturel sont à l'œuvre. Charbit nous éclaire en effet sur la possibilité qu'une forme de syncrétisme serait ici en action.

Il est également possible d'identifier des formes de créolisation même au sein du domaine religieux. Encore une fois, pour expliquer ce point, nous convoquons l'expérience de Devi dans *La Panse du chacal*. Dans la représentation des divinités hindoues Devi fait recours à des éléments culturels différents. À l'origine de cette action il y a, de toute évidence, la tradition indienne, qu'elle a su garder une fois arrivée à la Martinique.

Toutefois, les éléments qui interagissent sont de nature différente et, surtout, ils appartiennent à deux traditions distinctes. D'un côté, nous l'avons vu, elle utilise de la poudre de safran, épice originaire de l'Inde, qu'elle mélange avec de la farine. C'est à ce moment précis qu'un problème pour Devi se pose : la farine

⁸⁷⁸ Raphaël Confiant, *L'Hôtel du Bon Plaisir*, Paris, Gallimard, p. 161.

de riz, qu'elle utilise habituellement, et qui s'insère donc dans la tradition indienne, est absente des étagères des boutiques des îles. Ainsi, elle doit faire recours à de la farine de manioc qui est, en revanche, originaire de l'Amérique du Sud.

Devi accepte donc d'intégrer au sein d'une pratique originaire de son pays natal un élément nouveau qui montre bien comment un processus de créolisation est à l'œuvre. Devi, en effet, au cours de la narration, fait preuve d'une véritable force d'adaptation dans le nouveau pays qui est la Martinique. Cette expérience participe à la formation d'une nouvelle femme, créolisée, à l'instar de sa maîtrise du créole.

Devi, au sein de notre corpus, est un exemple évident de comment la population indienne a su s'adapter à un tout nouveau contexte géographique et social. En particulier, l'expérience indienne, par rapport à celle chinoise ou syro-libanaise, paraît témoigner de la capacité du processus de créolisation de se produire même dans des contextes peu favorables, où le conflit et la domination s'imposent⁸⁷⁹. Cet aspect avait été évoqué par Édouard Glissant dans son *Introduction à une poétique du divers* : « les Hindous, engagés à partir de 1830 comme travailleurs volontaires. Ils ont culturellement résisté, mais se sont aussi adaptés à leur pays nouveau. Créoles et Hindous »⁸⁸⁰.

En outre, dans ce passage, Devi fait preuve d'une véritable intégration dans le monde créole, par sa réaction : cette figure paraît désormais contaminée, bientôt créolisée : « Ma mère se redressa et se mit à rire avant de lâcher ce claquement de langue si caractéristique des Nègresses créoles, ce " Tip !" (Tsst !) qui dénotait tout à la fois agacement, dérision et je-m'en-fous-ben »⁸⁸¹.

⁸⁷⁹ Laurella Rincon, « Curating Creolization », art. cit., p. 160.

⁸⁸⁰ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, op. cit., p. 61.

⁸⁸¹ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 200.

Un exemple similaire peut être identifié dans le roman d'Ernest Moutoussamy, au sein d'un temple dédié à la déesse Mariémen :

Victorieuse des océans d'injures et des siècles de mépris, elle tenait debout ses protégés sur le chemin de croix et les aidait à fermer toutes leurs blessures. Souvent par les soirs sans lune, ils montaient vers elle. En guise d'encens, ils allumaient des tiges de tibeauume pour purifier le temple puis s'enfonçaient dans une extase profonde face à la déesse.⁸⁸²

Dans ce passage, nous supposons que les nouveaux engagés soient en train de s'adresser à une statue de la déesse et, par manque d'encens – c'est ce que l'expression « en guise de » nous suggère – ils ont allumé une branche de *tibeauume*. Il s'agirait pour nous d'un autre exemple d'adoption, et donc d'adaptation, d'un élément qui n'appartient point à la culture indienne. En effet le *tibeauume*, ou bois Ti-Baume, plante originaire des Antilles, est ici exploité par ses propriétés odorantes et il remplace l'encens, dont les engagés seraient probablement dépourvus.

Toujours dans *La Panse du chacal*, un autre personnage s'engage – de manière irréfléchie – dans cette transformation : il s'agit de Vinesh, l'enfant de Devi. Si nous citons ce passage c'est parce qu'il est étroitement lié à la religion et en particulier au culte de Mariémen. « Allons, Vinesh ! Remue ton corps, mon bougre ! Si tu ne dances pas pour Mariémen, comment tu veux qu'elle te protège ? »⁸⁸³ et c'est ainsi qu'ensuite, par ordre de l'Ancêtre, Vinesh commence à danser :

C'est à tout cela que je songeais lorsque, après que j'eus extrait de la boîte les vêtements du *nadron*, l'Ancêtre, entré en agonie, m'intima l'ordre de danser pour la Déesse. Avec une maladresse consommée, j'enfilai une tunique en

⁸⁸² Ernest Moutoussamy, *Aurore*, op. cit., p. 127.

⁸⁸³ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 370.

soie aux parements dorés et me posai un masque sur le visage. Je m'affublai des seins postiches et m'attachai des clochettes aux chevilles. Enfin, je me fardai de rouge le pourtour des lèvres. Danse pour la Déesse, Vinesh ! Danse !⁸⁸⁴

Ce que met ici en pratique Vinesh c'est la cérémonie du *nadron* (ou *nadrom*), un drame tamoul chanté et dansé⁸⁸⁵, à l'aide de vêtements et masques traditionnels. Toutefois, ce qui se réalise vraiment est de l'ordre de l'imprévisible – avec une touche d'incrédulité aux yeux de Vinesh – puisqu'il est en train de produire, d'engendrer, un élément nouveau. Alors qu'il croyait « imiter les gestes des mains hiératiques et les brusques roulements d'yeux des danseurs émérites du *nadrom* [...] en pivotant tantôt à gauche tantôt à droite »⁸⁸⁶, l'Ancêtre avança une remarque : « C'est pas notre danse à nous, ça ! Vinesh, tu fais du damier, là ! Tes pas sont des pas de Nègre, oui... »⁸⁸⁷.

C'est à ce moment précis que Vinesh s'aperçoit d'avoir intégré, de manière involontaire, l'héritage africain au sein d'une pratique culturelle hindoue :

Il avait raison. L'agonie ne lui avait pas encore tout à fait ôté sa lucidité. J'étais ridicule ! Ces mouvements que j'esquissais avec, m'imaginai-je, tant d'application n'étaient autres que ceux du combat dansé, hérité de l'Afrique, que j'avais appris à l'insu de mes parents, le samedi soir, après la paye, quand coupeurs de canne, muletiers et arrimeurs se réunissaient derrière la boutique de Man Ninise, à la lueur des flambeaux, pour se livrer à des joutes parfois sanglantes.⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Ivi, p. 374.

⁸⁸⁵ Apassamy Murugaiyam, « Chants tamouls aux Antilles : un patrimoine entre écrit et oral », *Archipélies* [en ligne], art. cit., § 15. URL : <https://journals.openedition.org/archipelies/1651?lang=en>.

⁸⁸⁶ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 374.

⁸⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸⁸ *Ibidem*.

C'est ainsi que Vinesh se rend compte du déploiement d'une énergie nouvelle, une énergie créole : « Sous mon beau déguisement indien, une énergie créole s'exprimait, s'exaltait même, qui me stupéfiait »⁸⁸⁹. Vinesh a donc accompli ce processus de créolisation, à l'instar de sa mère, Devi.

Si nous évoquons cet héritage africain que Vinesh a pu intégrer c'est parce qu'il représente, comme il a été déjà observé à travers les mots de Glissant, une étape primordiale dans l'avènement de ce processus de créolisation. Si nous considérons notre corpus et le catalogue que nous avons présenté, un objet culturel qui s'insère de manière pertinente dans cette analyse est celui, justement, du tambour, instrument qui accompagne la danse. Toutefois, nous n'avons pas la prétention d'explorer davantage ce domaine puisque de nombreuses études ont déjà bien étayé le sujet ; nous donnerons toutefois quelques repères afin de montrer comment cet héritage, au début dissimulé dans la mémoire, a largement contribué à la définition de la culture créole antillaise. De cet héritage témoigne également Patrick Chamoiseau, en évoquant des Traces-mémoires :

Les présences africaines ont ainsi éclaboussé le pays tout entier. Pour Glissant, l'ensemble de notre pays est une de leurs Traces-mémoires. J'appris donc à lire les mornes, les quartiers, les arbres, les cases, les hauts-et-bas : ils me révélaient ces trajectoires nègres dans la construction souterraine du pays. Leurs Traces-mémoires sont aussi les chants, les danses, les tambours, la cuisine, les cases, les légendes de la terre, de l'air et des eaux.⁸⁹⁰

Dans une étude portant sur la créolisation dans le champ musical, Monique Desroches nous a permis de mieux saisir les enjeux autour des dynamiques musicales aux Antilles : la pratique musicale créole serait en effet issue d'un

⁸⁸⁹ Ivi, p. 375.

⁸⁹⁰ Patrick Chamoiseau, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997, p. 139.

processus d'adaptation à la fois africaine et européenne⁸⁹¹. Catherine Khordoc s'était plus précisément penchée sur l'analyse du roman d'Ernest Pépin, *Tambour-Babel*, et sur l'évocation, de la part de Napoléon, des musiques du monde :

Cette musique relève d'un processus de « babélisation », ou de créolisation, où plusieurs traditions musicales et culturelles ont été fusionnées. Sans entrer dans trop de détails historiques, nous pouvons dire que la musique antillaise a été créée par la créolisation de musiques européennes, africaines, hindoues, américaines et autochtones.⁸⁹²

Un autre exemple qui intègre la culture indienne et l'héritage africain peut être observé dans *Aurore*. Dans le texte, l'auteur met en évidence la résilience et la résistance des Indiens de la Guadeloupe vis-à-vis de la domination blanche, après un parcours difficile :

Chez les jeunes, la petite plante appelée Inde se réveilla doucement, chassa les brumes et revivifia les cendres des volontés consumées. Au milieu des cannaies, ils jetèrent par-ci, par-là, les graines de la résistance. Alors sortirent des plis du linceul colonial les rayons d'une existence dissidente et clandestine, jalousement protégée dans les cases en torchis qui devinrent des temples de réflexion et de connaissance.⁸⁹³

Nous comprenons donc que l'héritage indien n'avait pas complètement disparu, mais il est resté caché, afin d'être mieux préservé.

En particulier, dans le roman, c'est le domaine culinaire qui est mis en avant. Les mets d'origine indienne sont ainsi consommés à côté de ceux appartenant à la tradition créole :

⁸⁹¹ Monique Desroches, « Créolisation et trajectoires musicales en Martinique », *Archipélies* [en ligne], n° 3-4, 2012, § 3. URL : <https://journals.openedition.org/archipelies/1614>

⁸⁹² Catherine Khordoc, « Babel : figure de créolisation dans *Tambour-Babel* d'Ernest Pépin », in Lise Gauvin (dir.), *Les Langues du roman. Du plurilinguisme comme stratégie textuelle*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1999, p. 136 (129-145).

⁸⁹³ Ernest Moutoussamy, *Aurore*, *op. cit.*, p. 138.

Les goûts culinaires d'autrefois réapparurent. Le paroka, le pikenga, le poudelanga, l'averaka, tous légumes du pays natal poussèrent à nouveau dans les endroits cachés à l'abri de la furie des colons et furent désormais consommés avec le colombo, le milagou-tanni, le rotti, l'adai et le panialon à côté des mets créoles.⁸⁹⁴

Toutefois, l'utilisation de ces ingrédients ne demeure pas seulement une tradition des Indiens à la Guadeloupe, mais elle se répand au reste de la société, dont les membres ont désormais pris conscience de sa caractéristique principale : le multiculturalisme. Ce multiculturalisme est peint par l'écrivain, avec sensibilité :

Il savait que, des Guyanes à Cuba, des dizaines de milliers d'hommes, de femmes et d'enfants, arrachés des entrailles de l'Inde, mêlaient leurs souffles et leurs racines à la naissance d'un chapelet de nations filles d'Europe, d'Afrique et d'Asie. Le plus bel arc-en-ciel de fraternité, aux confins des Amériques, dans un bouquet de races, de langues, de coutumes, de traditions, épousait l'horizon bleu des Antilles balayé par l'alizé chargé de pollen et d'amour. Des mains noires et blanches tremblantes et hésitantes se serraient dans les champs, dans les mines et dans les sentiers pour ouvrir l'ère de concorde, de confiance et de paix.⁸⁹⁵

Si nous citons maintenant le multiculturalisme ce n'est pas un hasard, cette notion nous permet en effet de rejoindre la réflexion de Glissant – Little Italy et Chinatown, pour rappel – en lien avec la production littéraire : « Cependant, la flore comestible indienne qui foisonnait dans la végétation tropicale de Guyot avait franchi les limites du village »⁸⁹⁶. Nous assistons donc à un dépassement des frontières – probablement de l'ordre de l'imaginaire – entre la culture indienne

⁸⁹⁴ *Ibidem*.

⁸⁹⁵ Ivi, p. 151.

⁸⁹⁶ *Ibidem*.

et les autres, en particulier africaine. Ce dépassement nous permet d'admettre l'existence de ce multiculturalisme : mais – comme dirait probablement Glissant – dans ce cas il est positif puisque l'abolition de ces limites permet au processus de créolisation de se mettre à l'œuvre.

Ce passage d'un village à l'autre permet donc l'adoption d'ingrédients et pratiques culinaires que les cultures respectives ignoraient :

Le pikenga, l'avéraka et le paroka, cultivés et consommés par les nègres, avaient conquis leur goût, de même que le colombo. Une roche à massalè avait même gagné sa place à la Baie-Olive. Les Indiens eux adoptèrent la soupe d'igname, le matété à crabes, la cassave de manioc, tandis que la langue créole s'enrichissait de termes tamouls au fur et à mesure que s'intensifiait le dialogue entre les deux ethnies.

Un échange mutuel s'effectue ainsi entre les deux populations. Nul doute donc, la créolisation se produit.

Le domaine culinaire paraît en effet très productif du point de vue que nous analysons. D'autres exemples dans les textes de notre corpus permettent en effet d'alimenter notre discours. Cette fois-ci nous nous intéressons, en revanche, à l'expérience chinoise. Deux personnages, en particulier, permettent de mieux étayer cette analyse. C'est bien le cas, par exemple, de Madame Chine.

De la lecture du roman, nous savons que la boutique de Madame Chine, située à Sainte-Thérèse, possédait trois étages : l'une réservée à la viande salée ou à la morue, l'autre au riz et la dernière à la laitue et aux tomates ; enfin, rien « qui pût exciter le palais d'un nègre que cinq heures d'intense labeur affameraient »⁸⁹⁷. Madame Chine a toutefois un secret, qu'elle gardait jalousement : « Il ne tenait pas seulement à sa sauce au curry que les immigrants

⁸⁹⁷ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 82.

asiatiques avaient appris aux nègres à apprécier, mais au subtil mélange de gingembre gragé et de poivre de Cayenne qu'elle y ajoutait »⁸⁹⁸.

De cet exemple, nous pouvons tirer deux données essentielles. La première, consiste dans l'introduction dans le régime alimentaire de la population africaine d'un ingrédient originaire d'Asie, le curry, dont le narrateur nous rappelle l'arrivée. Il s'agit d'un exemple évident d'une intégration réussie. La deuxième donnée consiste dans la combinaison remarquable d'ingrédients en provenance de territoires différents : le curry et le gingembre viennent d'Asie, le premier, en particulier, de l'Inde, alors que le gingembre est également originaire de Chine, et le poivre provient de Cayenne, commune de Guyane.

Ainsi, trois territoires se relient dans la constitution d'un plat qui fait le bonheur de la population noire à la Martinique. Madame Chine, avec ses compétences de cuisinière, permet de mettre en marche, encore une fois, cette dynamique créolissante.

Chez Patrick Chamoiseau il est possible d'identifier un passage capable de bien exprimer l'importance du domaine culinaire dans le processus de créolisation lorsque le narrateur évoque l'apport et l'influence des immigrants chinois à la Martinique et, en particulier, à Fort-de-France. L'épicerie créole semble donc être un aimant capable d'attirer des produits venant du monde entier :

Véritable monde que l'épicerie créole. Un capharnaüm influencé sans doute par la pratique des immigrants chinois. Sitôt que ces derniers eurent fini le travail de la canne dans les champs de békés, ils ouvrirent des boutiques un peu partout dans le pays, vendant de tout n'importe comment, à n'importe quel poids et dans n'importe quelle taille [...] Les petites épiceries de rue à Fort-de-France suivirent le même principe.⁸⁹⁹

⁸⁹⁸ *Ibidem*.

⁸⁹⁹ Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I. Antan d'enfance, op. cit.*, p. 149.

Il est donc évident qu'avec l'arrivée d'autres peuples la cuisine des îles intègre des produits venant de l'extérieur : c'est ainsi que le domaine culinaire manifeste toute sa créolité.

Dans le texte, un autre membre de la communauté chinoise se différencie par son adaptation au nouveau milieu culturel : le docteur Yung-Ming, surnommé Docteur-Chine. Dans la pratique de son art médical, Docteur-Chine non seulement employait des remèdes originaires de l'Empire-du-Milieu, mais également des médicaments européens et, de temps en temps, il conseillait à ses patients de recourir à la pharmacopée créole :

Sa science médicale, qui combinait médecine chinoise, médecine européenne et pharmacopée créole, lui avait permis de constituer une clientèle que lui enviaient ses confrères, clientèle parmi laquelle les blancs créoles et les riches mulâtres finirent par constituer la part la plus importante, sans que pour autant il rechignât à soigner les petites gens.⁹⁰⁰

Nous comprenons que le rôle du Docteur Yung-Ming est essentiel au sein de cette communauté créole martiniquaise. Le Docteur, en effet, avait su obtenir le respect de toute la population noire et franchir les frontières de la bourgeoisie mulâtre :

[...] qu'un Yeux-Fendus avait réussi à enjamber les murs supposés infranchissables qui entouraient la bourgeoisie mulâtre. Du coup le regard porté sur les fils de l'Asie lointaine commença à changer du tout au tout. Dans le parler ordinaire, le mot « Chine » disparut de l'expression « Docteur Chine ». On ne dit plus désormais que « M. le docteur Yung-Ming » d'une voix chargée de respect.⁹⁰¹

⁹⁰⁰ Raphaël Confiant, *Case à Chine, op. cit.*, p. 470.

⁹⁰¹ Ivi, p. 402.

Cette figure, au sein du récit, marque également un tournant dans l'expérience chinoise à la Martinique :

Sa générosité avait largement contribué à apaiser l'ire des nègres contre les Chinois puisqu'on n'entendait guère plus l'expression « Yeux-Fendus » et que les premiers ne cherchaient plus systématiquement noise aux seconds chaque fois que leurs chemins se croisaient. À tel point que les mélanges se multipliaient, menaçant de diluer l'élément asiatique dans la masse créole, n'eût été la vigilance, épisodique, d'un père ou d'une mère qui, au grand dam de leur rejeton, lui importait un mari depuis le pays des ancêtres.⁹⁰²

Le Docteur, donc, n'est pas seulement une figure qui exprimerait ce processus de créolisation, à travers le recours à plusieurs arts médicaux, mais qui permettrait à toute la communauté chinoise de mieux s'intégrer dans la société créole, à travers des « mélanges ».

De la même manière, l'un des protagonistes de ce récit, Cheng-Sang, connaît un changement de son identité. Dans le texte, cette créolisation est bien mise en évidence :

Après un si long séjour en terre créole, ses joues s'étaient creusées et ses cheveux clairsemés sur le devant du crâne. Il n'y avait qu'à l'extérieur de lui-même qu'il demeurait le Chen-Sang, natif du village de Luo-Bang, dans la province du Yunnan, en Chine du Sud. Au-dedans, une personnalité nouvelle s'était peu à peu forgée, ce qu'il découvrait peu à peu, non sans stupeur, tandis qu'il accomplissait son improbable périple. Mais qui était-il désormais ? Il ne le savait pas encore avec certitude.⁹⁰³

Seulement son faciès, désormais, permet d'associer Cheng-Sang à un membre de la culture chinoise, puisque sa personnalité était en train de changer. Dans ce passage, l'auteur met également l'accent sur le fait que ce processus échappe à ses

⁹⁰² Ivi, p. 470.

⁹⁰³ Ivi, p. 210.

yeux : il se produit, mais personne ne le remarque. Cheng-Sang demeure en effet dans l'incertitude. Quelques lignes après, ce changement devient de plus en plus évident :

Pis : il découvrait à présent qu'il réfléchissait et agissait de plus en plus comme un natif-natal, comme un créole pour tout dire, ce qui signifie sans la moindre notion de sagesse ni de tendresse envers autrui et envers la nature. L'espèce de brutalité inhérente à l'univers martiniquais l'avait peu à peu gagné.⁹⁰⁴

Cette créolisation s'accomplit lorsqu'il fait l'expérience d'entrer en contact avec la culture hindoue, au sein d'un temple : « Et voici que, maintenant, il s'apprêtait à confier son destin à une déesse hindoue dont la statue, dans la pénombre du minuscule temple qu'avait construit Soupanaye aux marges de la plantation, l'avait laissé tout ébaubi »⁹⁰⁵. C'est ici que tout l'univers indien, fait d'odeurs et de couleurs, se déploie sous son regard. Comme nous avons déjà pu observer, il associe ce culte à la barbarie, contrairement aux pratiques bouddhistes, marquées par la simplicité.

Toutefois, malgré ce contraste avec son culte, Chen-Sang décide de se tourner vers la déesse hindoue, Mariémen, à l'enceinte d'un temple à Basse-Pointe, afin de lui demander de l'aide :

Une voix intérieure lui suggérait qu'il était devenu fils de ce pays et que le restant de sa vie se jouerait dorénavant à l'intérieur de ses frontières, si étroites fussent-elles. Aussi se laissa-t-il envelopper par les incantations tamoules de Soupanaye et ses gestes mystérieux, la fumée de l'encens qui obscurcissait l'en-dedans du temple et créait une atmosphère quasi irréelle. Il se prosterna donc devant la Mère protectrice des Hindous et crut lire sur

⁹⁰⁴ Ivi, p. 214.

⁹⁰⁵ Ivi, p. 215.

la face jaune de celle-ci, l'espace d'un cillement, une immense bienveillance à son égard. Tout en lui s'apaisa d'un seul coup.⁹⁰⁶

Dans le cas de Chen-Sang et de Soupanaye, l'intégration de certaines pratiques se produit dans les deux sens : l'Inde, d'un point de vue culturelle, rejoint la Chine, comme, auparavant, La Chine avait rejoint l'Inde. Nous rappelons en effet que les deux protagonistes de ce passage se connaissent depuis la traversée des océans : Chen-Sang avait appris à son camarade à jouer au mah-jong.

Ce changement de la communauté chinoise des Antilles – cette créolisation – est marquée par l'arrivée d'un temps neuf, durant lequel les Chinois commencent à ne plus vraiment respecter les traditions de leur pays d'origine. Confiant nous offre à lire un exemple portant sur le mariage de Poupée Porcelaine :

Sa mère lui fit ensuite comprendre qu'elle devrait se concentrer sur deux objectifs : reprendre petit à petit la gestion du magasin familial et donc ne plus se contenter de la partie « commandes » ; se trouver un mari convenable. Il n'était plus désormais question de lui en chercher un comme cela se faisait traditionnellement chez les Chinois. Les temps avaient changé. Inexorablement changé. Maintenant, l'amour, ou ce qui en tenait lieu, primait.⁹⁰⁷

Or, comme le précisent Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant, l'expérience chinoise, à l'instar de celle syro-libanaise, diffère des autres puisque cette communauté ne s'est jamais tout à fait mélangée avec les autres membres de la société, même si le processus de créolisation a pu se produire : « Malgré leur nombre restreint, les Chinois antillais [...] ne se sont pas totalement fondus dans

⁹⁰⁶ *Ibidem.*

⁹⁰⁷ Ivi, p. 414.

la population (la créolisation ne synthétise pas). Ils ont élargi de leurs facettes la mosaïque déjà en place »⁹⁰⁸. Les auteurs soulignent également des renforcements sporadiques de cette communauté, qui sont décrits dans le roman de *Confiant* au même titre que leur « dilution » au sein de la société créole martiniquaise :

À tel point que les mélanges se multipliaient, menaçant de diluer l'élément asiatique dans la masse créole, n'eût été la vigilance, épisodique, d'un père ou d'une mère qui, au grand dam de leur rejeton, lui importait un mari depuis le pays des ancêtres. Alors que les immigrants indiens et congolais ne purent, ou ne voulurent pas, maintenir les liens avec le leur, jamais l'immigration chinoise ne tarit, bien qu'elle se poursuivît au compte-gouttes. Tous les trois ou quatre ans, du « sang neuf », comme disait ma mère, Mâ, venait « nous sauver du désastre », faisant perdurer ainsi pommettes saillantes et cheveux-soie.⁹⁰⁹

Concernant la créolisation de la population syro-libanaise, l'expérience emblématique paraît être celle de Wadi. Son arrivée à la Martinique, par ailleurs, est marquée par la découverte de cet univers créole, un mélange de couleurs et d'odeurs.

Au lieu de rester se reposer où Fanotte l'avait conduit, la rue François-Arago, que nous connaissons également sous le nom de rue des Syriens, pour ensuite aller travailler, Wadi préfère explorer les alentours :

Et de prendre la discampette vers la caserne Gallieni, laissant Wadi planté là comme un pantin de carnaval. Ce dernier ne ressentit aucune envie de retourner au travail. Au contraire, une force inconnue, irrésistible, le poussa à s'aventurer au hasard des rues, comme pour s'imprégner de chaque odeur, de chaque couleur.⁹¹⁰

⁹⁰⁸ Patrick Chamoiseau, Raphaël Confiant, *Lettres créoles*, op. cit., p. 61.

⁹⁰⁹ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, op. cit., p. 470-471.

⁹¹⁰ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 50.

Dès les premières pages du texte le lecteur apprend donc que l'esprit de Wadi s'avère être tout à fait ouvert. Il refuse de demeurer au sein de la rue François-Arago, où résident les autres membres de sa communauté. Nul doute donc de sa volonté de s'intégrer au sein de la société créole martiniquaise.

De la même manière, quelques pages après dans la narration, Wadi déambule au sein du quartier indien, où il fait la rencontre directe de la culture asiatique, alors que Bachar, lui, il fait l'expérience d'une partie aux dominos :

Or, un après-midi au cours duquel Bachar s'était accordé un moment de détente — en fait, il allait jouer aux dominos avec un boutiquier chinois de la rue Brithmer —, il se surprit à flâner aux abords du quartier indien où une mélodie étrange le cloua sur place.⁹¹¹

C'est durant cette promenade que Wadi pénètre dans une case où il fait la rencontre d'une jeune indienne :

[...] une créature féminine aux longs cheveux de soie, figée sur une caisse, au mitan d'une courette ombragée par un quénettier, psalmodiait dans une langue qu'il n'avait jamais entendue et qui n'était en tout cas ni le français ni le créole [...] Il remarqua qu'elle arborait un point rouge au mitan du front. ⁹¹²

En effet, l'évocation d'odeurs et de couleurs différentes – et son esprit curieux – n'est point du tout anodine parce qu'elle permet d'ouvrir la voie au phénomène de créolisation. Nous avons en effet pu observer à quel point leur présence est indéniable ; comme nous avons pu observer les couleurs, en particulier, sont l'apport principal de la communauté indienne, par l'importation de leurs vêtements et leurs éléments culturels, alors que les odeurs suggéraient la présence d'ingrédients et épices venus du monde entier. Ce deuxième point est

⁹¹¹ Ivi, p. 56-57.

⁹¹² Ivi, p. 57.

d'ailleurs renforcé dans le texte par le renvoi, régulier, à l'odeur du rhum et à celui du café. Cela pourrait être une volonté de l'auteur de rendre beaucoup plus visibles les liens qui pourraient se tisser entre l'Amérique, par la présence du rhum, qui était produit aux Antilles, et celle du café, que nous savons être originaire d'Orient par la lecture d'un autre roman de Confiant, *Grand Café Martinique*.

Cette immersion dans l'univers créole par le biais des odeurs et des couleurs n'est qu'un point de départ du véritable processus de créolisation de Wadi et, de manière plus générale, de toute la société syro-libanaise :

La plus grande surprise de Wadi fut de découvrir que la communauté syrienne versait aussi une espèce de dîme au syndicat d'Antonin. Ce dernier, en début de mois, faisait ce qu'il nommait sa tournée, accueilli avec bienveillance par la plupart d'entre eux.

— Lorsque tu posséderas ton magasin à toi, Wadi, lui fit le père Ben Amar, tu comprendras. Il n'exige rien du tout. Il n'exerce ni pression ni menace sur nous. Il sollicite notre bon cœur, voilà tout !... Au fond, c'est un peu comme la *zakat*⁹¹³ chez nous.

À la vérité, certains Levantins rechignaient à verser leur quote-part, soit que leurs affaires marchassent plutôt mal soit qu'ils se fussent tellement créolisés qu'ils avaient fini par adopter les préjugés des nantis à l'endroit du petit peuple. Ou soit qu'ils fussent tout simplement racistes.⁹¹⁴

Le peuple levantin, au moins une partie de ses membres, intègre ainsi une attitude appartenant aux natifs des îles, c'est-à-dire les préjugés.

Les préjugés reviennent plus tard dans la narration, lorsque l'on révèle à Wadi qu'Aïcha avait menti sur sa virginité :

⁹¹³ La *zakat* est une obligation divine, troisième pilier de l'Islam, consistant dans le versement d'un pourcentage de la richesse. L'argent versé par la communauté est ensuite redistribué aux plus démunis, afin de réduire les inégalités sociales et mieux répartir les richesses. Elle est considérée comme un acte d'adoration envers Allah.

⁹¹⁴ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, op. cit., p. 161.

C'est lui qui révéla la vérité à Wadi :

— Sois pas idiot ! Ta belle-mère a versé du mercurochrome sur votre drap, c'est tout.

Wadi eut l'impression de recevoir un coup de marteau sur la tête. Aïcha, son Aïcha, n'était donc point vierge comme se l'était imaginé son père. Le *sbah* (sang de la défloration) que sa mère avait triomphalement exhibé au lendemain de leur nuit de noces était faux !⁹¹⁵

Toutefois, contrairement à ce que l'on pourrait s'attendre, Wadi ne réagit point d'une manière offensée, ce qui, en revanche, aurait pu mettre en colère d'autres membres de sa communauté en Syrie :

Paradoxalement, loin de ressentir une quelconque colère, il se mit à considérer sa femme d'un œil encore plus affectueux. Elle n'avait menti à personne, après tout ! Et lui, Wadi, n'avait pas exigé qu'elle fût pure et intouchée. Il n'y avait tout simplement pas pensé. À force de vivre dans un pays où l'obsession de la virginité eût été considérée comme une incongruité, de cohabiter avec Fanotte qui pestait comme une crécelle du vendredi saint contre ses anciens amants, aucunement gênée d'avouer qu'elle en avait eu beaucoup avant de « harponner » Wadi, le jeune homme avait omis de poser les questions les plus élémentaires au père Ben Amar. Celles qui, en Syrie, relevaient de l'obligation absolue.⁹¹⁶

De ce passage nous comprenons que les points de vue de Wadi ont été métamorphosés par sa présence à la Martinique, à côté des créoles et en particulier de Fanotte. Il semble en effet que Wadi ait adopté les mêmes mœurs. Ce constat est accentué par une ultérieure prise de conscience, qui met au centre la créolisation du Syrien : « La révélation de ce banal artifice — le mercurochrome en guise de sang — et l'absence de toute réaction de sa part firent brutalement

⁹¹⁵ Ivi, p. 232.

⁹¹⁶ *Ibidem*.

réaliser à Wadi qu'il était en passe, à son corps défendant, de devenir un Créole... »⁹¹⁷.

Le processus de créolisation qui intervient dans la vie de Wadi se fait petit à petit et la moindre expérience joue un rôle central :

Ces échanges, somme toute banals, firent une drôle d'impression à Wadi. Il se sentit pour la première fois planté dans le pays. Comme qui dirait une graine venue d'ailleurs qui y aurait poussé, malgré la différence de climat, et qui, inexplicablement, y aurait prospéré.⁹¹⁸

Dans ce processus, l'obtention de son nouveau passeport sera le sommet de cette créolisation advenue, au moins dans la narration, puisque dans la réalité elle est inarrêtable :

— Si j'obtiens la naturalisation, finit-il par lâcher, je ferai un tour en Syrie. Je veux revoir le village d'où je viens.

— Comprends pas le rapport !

— Mon nouveau passeport m'obligera à revenir ici, Antonin. Voilà tout !

Comme soulagé d'un poids que lui-même venait sur le moment même d'identifier, Wadi donna une accolade à son ami toujours dubitatif.

— Après tout, c'est chez moi ici aussi. La Martinique est ma terre à moi désormais, oui...⁹¹⁹

Désormais, Wadi est un citoyen de cette terre d'Amérique qui est la Martinique. Sa première immersion parmi les odeurs et les couleurs créoles représentait une véritable anticipation de sa créolité.

Concernant les couleurs, un autre objet qui bien manifeste une essence créole, après un processus d'adaptation et, donc, de créolisation, appartient au

⁹¹⁷ Ivi, p. 233.

⁹¹⁸ Ivi, p. 272.

⁹¹⁹ Ivi, p. 275.

domaine vestimentaire : il s'agit du madras. En effet, le madras, est représentatif de ce qui se produit dans le phénomène de créolisation.

Dans les exemples cités au cours de la deuxième partie de cette étude, nous avons pu mettre en évidence l'origine de ce tissu, l'Inde, qui, toutefois, n'a pas demeuré dans son ancrage culturel. Le madras, par son histoire, a pu atteindre l'Amérique bien avant les autres éléments culturels et son adaptation s'est produite sur une plus longue étendue temporelle.

Le madras, d'abord importé par les Européens et, ensuite, par les Indiens engagés, devient un élément exprimant une forte identité créole par son adoption de la population noire des Antilles : nous rappelons la présence de « négresses à mouchoir »⁹²⁰, dans *Pluie et vent sur Télumée Miracle*. Non seulement le madras devient un élément d'identification au sein de la société créole, comme nous avons pu observer à travers l'utilisation d'un nombre différent de nœuds, pour s'exprimer d'un point de vue amoureux ou romantique⁹²¹, mais également un tissu largement exploité dans la confection des vêtements traditionnels.

Comme le précise Hélène Zamor dans sa contribution, le madras accomplit son processus de créolisation dans la naissance de la douillette⁹²². La douillette dans la tradition créole est une robe aux couleurs vives, à fleurs ou à rayures, complétée par un madras en guise de coiffe. De l'Inde, avait été importée même la technique du « calendage », qui consiste dans la peinture du tissu de madras à travers un long processus de trempage, dans de la gomme arabique et du jaune de chrome, et ensuite de séchage⁹²³. Cette pratique se développe davantage

⁹²⁰ Simone Schwarz-Bart, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Points, 1971, p. 48.

⁹²¹ Jean Benoist, Monique Desroches Gerry L'Étang, Gilbert-Francis Ponaman, *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations*, Matoury, IBIS Rouge Éditions, p. 60. URL : https://classiques.uqam.ca/contemporains/benoist_jean/inde_dans_les_arts/inde_dans_les_arts.pdf.

⁹²² Hélène Zamor, « Indian Heritage in the French Creole-Speaking Caribbean: A Reference to the Madras Material », art. cit., p. 156.

⁹²³ Ivi, p. 158.

puisque le jaune, devenu la couleur privilégiée, n'était pas toujours disponible et il était donc nécessaire de recouvrir « les couleurs non désirées d'un mélange de jaune de chrome et de gomme arabique dit "Jaune calandé" »⁹²⁴. Aux Antilles, il existe justement un terme désignant les femmes qui s'occupent du calendage du madras, les « calendeuses »⁹²⁵.

Ces significations diffèrent – c'est ici qu'il y a adaptation – par rapport aux symboles dont le madras se fait porteur pour les Indiens : il exprime à la fois le lien avec la terre natale, en particulier la Présidence de Madras, territoire d'origine de la plupart des engagés, et la sacralité en contexte religieux⁹²⁶.

Même si aujourd'hui le tissu n'est plus très utilisé⁹²⁷, le caractère typiquement traditionnel de la douillette et du madras s'exprime, en particulier, dans leur usage lors des cérémonies, notamment le carnaval, les bals de Quadrille et les soirées de Bèlè. Ce sont justement ces cérémonies qui pourraient exprimer, mieux que tout autre chose, l'essence créole des Antilles. Les soirées de Bèlè – le renvoi au tambour est précisé dans le nom – mélangent tous les héritages présents aux Antilles et, en particulier, ceux de la Martinique. Sa valeur emblématique est ainsi conservée :

Tissu identitaire de référence dans nombre d'îles de la Caraïbe, il habille et coiffe les reines de beauté, les danseuses du folklore, les hôtes du réseau touristique, les poupées vendues aux touristes, et il décore les tables des restaurants créoles. Le symbole n'est pas prêt à disparaître : renouvelant l'ancien choix de la coiffe en madras qui illustrait les anciens billets de banque des Antilles, La Poste a édité en février 2004, dans un bloc intitulé

⁹²⁴ Jean Benoit, Monique Desroches Gerry L'Étang, Gilbert-Francis Ponaman, *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations*, op. cit., p. 60.

⁹²⁵ Hélène Zamor, « Indian Heritage in the French Creole-Speaking Caribbean: A Reference to the Madras Material », art. cit., p. 158.

⁹²⁶ Jean Benoit, Monique Desroches Gerry L'Étang, Gilbert-Francis Ponaman, *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations*, op. cit., p. 61.

⁹²⁷ Ivi, p. 62.

« Portraits de Régions » (de France), un timbre figurant une coiffe madras, portrait des Antilles.⁹²⁸

* * *

Le phénomène de la créolisation nous a permis d'analyser la présence des objets dans la totalité du système. Nous avons pu puiser des éléments d'analyse dans l'ensemble d'éléments culturels présentés dans la deuxième partie. À travers ces objets, il a été possible d'observer qu'une créolisation est également à l'œuvre dans la dimension matérielle de la culture.

Cette composante matérielle participe en effet dans la définition de la créolité de la population antillaise. À l'aide de quelques exemples, nous avons pu mettre en évidence comment l'interaction des habitants des Antilles, dont l'origine est différente, avec des objets culturels n'appartenant pas à leur tradition, participe à leur créolisation.

Si le processus paraît inévitable, par la présence de l'individu au sein d'un contexte multiculturel, comme l'expérience de Wadi dans *Rue des Syriens* peut bien le montrer, la présence d'éléments culturels si diversifiés ne peut qu'accélérer ce processus. L'entrée en contact avec des objets appartenant à des cultures différentes se fait à la fois par curiosité et par nécessité, puisque, dans la plupart des cas, l'objet dont nous avons besoin est absent. C'est ainsi qu'un nouvel élément culturel est adopté.

Or, cette adoption implique des changements. En effet, puisque « la créolisation adapte toujours ce qu'elle adopte »⁹²⁹, les nouveaux objets qui sont intégrés connaissent une modification dans leur usage. Dans ce sens, de

⁹²⁸ Ivi, p. 61.

⁹²⁹ Jean Benoist, Monique Desroches Gerry L'Étang, Gilbert-Francis Ponaman, *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations, op. cit.*, p. 60.

nombreux exemples ont été exploités, comme la farine de manioc, le bois Ti-Baume ou le madras, parmi d'autres.

Dans ce sens, la production de Raphaël Confiant, par sa volonté de rendre évidentes toutes les facettes de la réalité créole antillaise – martiniquaise, en particulier – a proposé des exemples très pertinents de créolisation. Son ancrage à la réalité antillaise, à la société et à la culture, a permis de déployer un grand nombre d'éléments utiles à notre analyse. Sa production, en particulier, offre un aperçu ponctuel et une focalisation sur chaque migration : indienne, chinoise, et syro-libanaise.

Tous ces héritages semblent donc se mélanger au sein de ces territoires pour donner naissance, à travers le processus de créolisation, à des créolités. Dans les textes de notre corpus, il semblerait que toute la population insulaire, à exception de quelques réticences par peur de contamination, soit intéressée par ce phénomène. Toutefois, il y a bien des figures qui, mieux que d'autres, expriment par leur expérience l'essence de cette créolisation. Ces figures ont en effet intégré dans leurs quotidiens des objets nouveaux, ayant permis d'accélérer et accomplir ce processus imprévisible.

CONCLUSION

Au terme de cette analyse prenant en considération des textes littéraires appartenant à la production littéraire guadeloupéenne, martiniquaise et haïtienne, quoique de manière plus restreinte, il est désormais essentiel de répondre à la question qui est à l'origine de cette étude et qui a parcouru toute la rédaction de la thèse : est-ce que la présence d'objets culturels participe à la définition de la société créole telle que nous la connaissons aujourd'hui et de quelle manière ? Avant de donner une réponse – nous essayerons d'accomplir cette tâche – nous souhaitons reparcourir les moments-clés de notre étude, de la deuxième et troisième partie en particulier, ce qui s'avère important dans la confection d'une réponse plus claire et adéquate.

D'abord, la rédaction de la deuxième partie de cette thèse nous a permis de montrer la richesse des apports extérieurs aux Antilles. En dehors des pratiques des Caraïbes, qu'elles soient vestimentaires ou alimentaires, nous nous sommes intéressés davantage à toutes les autres composantes de la société antillaise qui ont migré des autres coins du monde. Premièrement, nous avons connu l'apport des populations européennes, qui se sont surtout imposées à travers l'insertion, dans le contexte caribéen, d'objets culturels.

La religion chrétienne, en effet, probablement par sa longue histoire, représente l'apport majeur. Cette contribution peut être vérifiée à travers la lecture de notre corpus qui permet d'identifier, dans la plupart des œuvres, la présence d'éléments religieux en provenance de l'Europe. En reparcourant le catalogue présent dans cette deuxième partie nous pourrions affirmer que deux objets se distinguent, par leur contribution quantitative, parmi tous les autres : la Bible et la croix. Ces deux éléments représentent aussi le pouvoir de la population blanche : les békés sont souvent représentés se déplaçant ornés d'une croix au cou et le texte sacré dans les mains.

La présence d'objets en provenance d'Europe marque un grand contraste avec les éléments culturels africains, dont l'apport matériel est restreint, voire presque absent. Cette absence s'explique, encore une fois, par des raisons historiques : les Africains sont les migrants nus, d'après les mots de Glissant, qui ont transbordé sans aucun objet personnel. Leur rôle a toutefois été majeur dans la constitution de la culture créole. En effet, à travers une reconstruction mémorielle, ils ont pu retrouver les traces de leurs éléments culturels et les rendre visibles. C'est bien le cas, par exemple, des tambours. La mémoire a permis aux esclaves africains de reconstituer cet élément culturel qui a donné naissance à des instruments différents dans les territoires. Le tambour, d'ailleurs, participe également à la naissance des musiques antillaises.

Le caractère hypertrophique de la Bible au sein de notre corpus s'expliquerait justement par l'histoire de ces territoires : l'évangélisation s'est immédiatement imposée et une lecture détournée de la Bible s'est transformée en une légitimation du racisme.

En particulier, concernant la population africaine, ayant connu mieux que les autres la violence de la domination européenne, la Bible assume une valeur particulière. D'abord, la Bible est le premier – et, pendant longtemps, le seul – livre que la population africaine ait connu : c'est à travers la Bible, notamment, que les esclaves, devenus libres, sont instruits. Avec le temps, la Bible se transforme en véritable livre de chevet, utile dans toutes les pratiques du quotidien. De cette expérience témoigne Gisèle Pineau dans *La grande drive des esprits* : les Évangiles se transforment en « feuilleton captivant »⁹³⁰ dont on relit constamment les pages.

La croix est le deuxième élément qui marque la domination européenne aux Antilles. La croix est en effet une présence constante, à l'instar de la Bible, dans

⁹³⁰ Gisèle Pineau, *La grande drive des esprits*, Monaco, Éditions du Rocher, 2010, p. 58.

la vie des populations africaines et des nouveaux migrants. Même l'expérience chinoise est en effet marquée par la présence de la croix à bord des navires, ce qui engendre un sentiment d'humiliation par la gèneuflexion, qu'on demande même au non-catholiques. La croix s'impose également en tant qu'ornement, autour du cou, comme témoigne Raphaël Confiand dans *La Panse du chacal* à travers les mots de Nalima : « ce Blanc, je ne l'aime pas, je ne l'ai jamais aimé. Leur religion je la déteste, même si je porte une croix autour du cou. Tout cela est du faire semblant »⁹³¹.

Les migrations successives se sont également distinguées par un large apport d'éléments religieux : la présence de statuettes prime. Nous avons pu cataloguer des statuettes représentant le panthéon hindou mais également représentant Bouddha. Du côté syro-libanais, les représentations manquent à cause des interdits de la religion musulmane mais, en revanche, nous identifions la présence de textes sacrés, comme le Coran.

Cet interdit pourrait également expliquer l'absence d'une représentation de Nagourmira, figure de l'islam sud-indien que les Tamouls de la Caraïbe ont incorporée dans leur culte hindouiste⁹³². En effet, cette divinité obtient une importance majeure auprès des Indiens migrés aux Antilles par sa force de les protéger du naufrage. Toutefois, quoiqu'elle soit évoquée, elle n'est jamais représentée, alors que les représentations des divinités à plusieurs bras fusent.

Le deuxième domaine exploité est également représentatif de la diversité culturelle des territoires antillais. En période coloniale, le vêtement se fait également porteur de symboles et, en particulier, de l'hégémonie blanche sur les

⁹³¹ Raphaël Confiand, *La Panse du chacal*, Paris, Gallimard, 2004, p. 339.

⁹³² Nous renvoyons à la lecture de l'article de Gerry L'Étang, « Nagour Mira : une figure islamique dans l'hindouisme de la Caraïbe », dans Jean-Luc Bonniol (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, 1998, p. 127-132.

esclaves noirs africains : c'est ce que Robert DuPlessis explicite d'une lecture attentive des rapports de Jean-Baptiste Du Tertre⁹³³.

Nous observons que, de manière générale, le domaine vestimentaire devient, d'un point de vue du développement économique l'apanage de la population syro-libanaise. C'est aspect est très visible dans la production de *Confiant*, lorsque l'auteur insiste sur les dynamiques commerciales qui se déploient au sein de la rue François-Arago, devenue la rue des Syriens. Les Syro-libanais s'imposent en effet en tant que commerçants d'étoffes et de souliers, dès leur arrivée sur les îles de la Caraïbe.

En outre, notre corpus nous permet de saisir tous les enjeux symboliques liés au domaine vestimentaire. Le vêtement permet en effet de marquer l'appartenance à une communauté migrante – les néo-arrivés sont identifiés par leur tenue – ou l'appartenance sociale. Dans ce second cas, la manière de s'habiller se confirme comme un symbole de distinction : l'opposition est marquante entre la simplicité de Cheng-Sang, habillé en moine, et un haut fonctionnaire chinois, un mandarin, dont la tenue et le maintien lui permettent de se distinguer des autres.

L'apport vestimentaire de la population indienne est également conséquent et il permet de mettre en évidence une continuité entre la tradition de la terre natale et le pays d'accueil à travers la migration de certains symboles. Un objet culturel très présent dans le corpus est sans doute le sari, dont la présence se déploie en une vaste palette de couleurs. Chaque couleur, comme la tradition le veut, renvoie à une pratique bien différente : c'est bien le cas du jaune par exemple, couleur liée à la fertilité, ou du blanc, couleur utilisée lors des cérémonies religieuses par sa pureté. Un autre élément appartenant à la tradition

⁹³³ Voir Robert DuPlessis, « What did Slaves Wear? Textile Regimes in the French Caribbean », *Monde(s)*, n° 1, 2012, p. 181-182.

indienne, mais qui est arrivé aux Antilles bien avant l'abolition de l'esclavage, est le madras : ce tissu, dans toute sa simplicité, marquera davantage l'expérience indienne et se fait porteur, comme nous avons pu l'observer dans la troisième partie, des valeurs identitaires de la société créole.

Concernant le troisième domaine, celui de l'alimentation et des pratiques alimentaires, les différentes populations qui constituent la société créole sont représentées dans leur totalité. Dans ce chapitre nous avons réunis à la fois des aliments, des ingrédients et des épices et, également, des outils.

Certains auteurs, comme Raphaël Confiant et Ernest Moutoussamy, témoignent d'une réelle migration de ces objets, à l'instar des éléments culturels et des vêtements. Parmi les premiers éléments qui migrent nous identifions des ingrédients en provenance du continent asiatique : c'est bien le cas d'ingrédients et d'épices bien connues, comme le curry ou le curcuma, ou d'autres qui le sont moins, notamment le *paroka*, ce qui fait preuve d'une plus large diversité.

Au bord des navires, figure également l'*amni-kalou*, un mortier taillé dans la pierre, dont la valeur symbolique est attestée, au de-là de sa valeur d'usage. En effet, ce mortier recèle une valeur intime et d'attachement – il représente les saveurs et les parfums de l'Inde – qui expliquerait sa présence à bord : cet objet permettrait à la population indienne de garder un lien avec la terre natale.

Ce volet nous a permis de mettre en évidence un autre élément d'analyse : l'absence d'un ingrédient ou d'un ustensile dans le pays d'accueil. L'expérience chinoise est dans ce sens évocatrice. Effectivement, l'absence de baguettes, dont l'emploi est privilégié par les fils de l'Empire-du-Milieu, impose aux migrants chinois de s'adapter, dès le départ, à l'utilisation de la fourchette, « étrange ustensile »⁹³⁴. Cet exemple met en évidence une forme d'adaptation à une pratique culturelle différente. De la même manière, les migrants doivent faire

⁹³⁴ Raphaël Confiant, *Case à Chine*, Paris, Gallimard, 2007, p. 129.

face à l'absence de certains ingrédients traditionnels : c'est le cas du riz. En effet, Cheng-Sang se rend compte que le riz acheté à la Martinique diffère de celui qu'il consommait à Luo-Bang, son village d'origine : les nouveaux arrivés ne retrouvent pas forcément les mêmes parfums et les mêmes saveurs du pays d'origine, ce qui pourrait ralentir leur processus d'adaptation.

L'absence d'un objet – un ingrédient dans ce cas précis – marque, de manière générale, l'expérience de tous les nouveaux peuplants. Wadi, protagoniste de l'épopée syro-libanaise chez Confiant, expérimente l'absence du boulghour. Cet ingrédient lui permettrait de réaliser un met traditionnel, le kebbé. L'absence de certains ingrédients pourrait en effet limiter la préservation du patrimoine alimentaire : la présence d'Oum Fairouz est évocatrice. Née en Amérique, la jeune syrienne préparait mieux les plats créoles que les plats de la tradition levantine et l'absence d'ingrédients se présente comme une véritable justification. Toutefois, même les Syro-libanais ont pu conserver certaines traditions : lors de la célébration d'un futur mariage arrangé, les invités consomment des mezzés, accompagnés de thé au miel.

Par la rédaction de cette deuxième partie de notre étude, s'appuyant sur la présence des objets au sein de notre corpus littéraire, nous avons pu mettre en évidence comment un patrimoine culturel extérieur s'insère dans le contexte créole, tout en l'alimentant.

De la lecture des textes littéraires nous avons pu constater que d'importantes différences, au niveau quantitatif, parmi les différents peuplants existent. En effet, si la population indienne paraît bien représentée, à l'instar de la population européenne, les autres contribuent, avec leur apport de manière moins significative.

Il serait possible d'expliquer cette différence par des raisons historiques. D'abord, la population européenne est la seule qui a pu se déplacer de l'Europe

vers les Antilles sans contraintes, qui ont été en revanche imposées aux autres populations. De la même manière la population indienne, quoique l'arrivée soit beaucoup plus tardive, a largement contribué à alimenter le patrimoine culturel créole.

En effet, la population indienne a connu plusieurs vagues migratoires et donc l'arrivée de migrants indiens était beaucoup plus importante par rapport aux autres. Cela expliquerait une plus grande présence d'éléments culturels et culturels indiens sur les îles.

Cette présence a d'ailleurs marqué l'esprit des écrivains et des écrivaines, souvent d'origine indienne, qui ont produit des textes portant exclusivement sur l'expérience indienne à la Caraïbe. Ernest Moutoussamy est exemplaire de la production guadeloupéenne portant sur l'indianité alors que Laure Moutoussamy témoigne de cet apport à la Martinique. Confiant a en revanche retracé l'expérience indienne à la Martinique par sa volonté d'exprimer la créolité de l'île, dans le dessein de produire une véritable comédie humaine créole. Leurs textes nous ont donc permis d'étudier davantage l'apport culturel indien, en s'appuyant sur une production littéraire ancrée dans l'histoire de la Caraïbe.

L'expérience la plus marquante, dans le sens inverse, est sans doute celle africaine – nous rappelons l'expression employée par Glissant, migrants nus – puisque les esclaves, au moment de la traite, ont dû quitter les côtes de l'Afrique sans aucun objet personnel. Dans ce sens, le recours à certains textes haïtiens s'est avéré pour nous essentiel dans la compréhension des dynamiques à l'œuvre dans la reconstitution mémorielle des éléments culturels, qui sont à la base – nous l'avons montré par les mots de Chamoiseau et Confiant – du processus de créolisation. Ainsi, nous avons fait recours à ces traces pour constituer un catalogue des éléments culturels africains aux Antilles. Les migrations africaines

successives, à partir de l'abolition de l'esclavage, ne se sont pas non plus avérées significatives dans le cadre de cette étude : il s'agit pour nous d'un écueil évident.

Certains éléments n'ont pas pu être insérés dans notre analyse, d'ailleurs, par manque de certitude. Un exemple qui nous a paru fort intéressant a été identifié dans *Adèle et la pacotilleuse* :

Je ne voulus pas décourager cet homme, qui respirait la naïveté, mais je savais qu'il allait au-devant de graves déconvenues car, pour fréquenter Port-au-Prince, où je m'approvisionnais en statuettes en bois précieux et en potions aux mille vertus, je doutais fort du succès de son entreprise.⁹³⁵

Dans cet extrait, nous comprenons que la pacotilleuse, qui entretient des échanges intra-caribéens, revient de Port-au-Prince, en Haïti, avec des objets divers et, notamment, des statuettes en bois précieux. Nous pourrions considérer que cette statuette provient effectivement de ce processus de reconstitution mémorielle et donc renvoyer à la tradition africaine. Ces statuettes, aux formes souvent anthropomorphes renverrait à la sphère religieuse, comme l'a mis en évidence Erwan Dianteill dans une étude consacrée à la culture matérielle en Afrique et en Haïti⁹³⁶.

En revanche, l'expérience chinoise se placerait à mi-chemin. Effectivement, le texte de Confiant, *Case à Chine*, par sa densité, nous a permis d'effectuer un repérage significatif de l'apport des migrants chinois. Toutefois, celui de Confiant est le seul texte portant exclusivement sur la migration des fils de l'Empire, c'est pour cette raison que la lecture d'autres romans nous a permis d'alimenter davantage notre catalogue. Encore une fois, l'absence d'un plus large intérêt vis-à-vis de la culture chinoise serait justifiée par des raisons historiques. L'arrivée

⁹³⁵ Raphaël Confiant, *Adèle et la pacotilleuse*, Paris, Gallimard, 2005, p. 324.

⁹³⁶ Erwan Dianteill, « Le Pouvoir des objets. Culture matérielle et religion en Afrique et en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 110, 2000, p. 29-40.

des migrants chinois est pratiquement contemporaine à celles des Indiens mais elle ne persiste pas dans le temps avec la même vigueur.

Nous avons mis en évidence cet aspect dans la première partie de la thèse, lorsque nous évoquions le caractère très peu affable de la population chinoise qui, en outre, refusait de travailler dans les champs, contrairement aux Indiens. Le nombre de contingents en provenance de Chine s'estompe donc peu à peu et les seuls apports successifs proviennent des migrations volontaires.

L'apport syro-libanais est également réduit. La raison serait identifiable dans un désintérêt de l'apport levantin aux Caraïbes : nous avons également relevé que même d'un point de vue historique des références manquent. Toutefois, dans notre corpus, la présence des Levantins est bien témoignée. Leur apport le plus significatif est sans doute lié au domaine vestimentaire. Les migrants syro-libanais s'intègrent dans la société créole en tant que marchands de souliers, vêtements et étoffes, ce qui alimente la circulation des objets sur le territoire. En particulier, les écrivains, Chamoiseau et Confiant notamment, mettent en évidence l'importance de la rue François-Arago, à Fort-de-France, devenue la rue des Syriens, où la vente de leurs produits manufacturiers s'impose.

L'apport des Levantins, évidemment, ne se limite pas au domaine vestimentaire. De la lecture du corpus nous avons pu considérer, même si d'une manière moins évidente, leur contribution dans le domaine de l'art sacré et de l'alimentation.

Finalement, ce catalogue nous a permis de montrer comment toutes les composantes de la société caribéenne ont contribué, par leur apport matériel, à la manifestation de la créolité.

En conclusion de cette deuxième partie nous avons souhaité rendre hommage à une figure emblématique de la société antillaise : la pacotilleuse.

Dans une étude consacrée aux objets et à leur circulation, celui de la pacotilleuse s'avère être un personnage pivot. La pacotilleuse non seulement assure la vente ou l'échange d'objets dans les communes mais également entre les différentes îles de la Caraïbe : nous avons en effet pu observer comment la pacotilleuse fait parvenir des objets d'Haïti vers la Martinique, ce qui permet d'alimenter davantage le patrimoine culturel matériel.

L'optique adoptée dans la rédaction de ce catalogue est exclusivement descriptive : notre dessein était celui de rendre complètement visible la présence des apports culturels matériels à la Caraïbe. Cette optique descriptive est donc celle qui implique le point de vue du migrant dont l'objet se fait porteur de valeurs identitaires et culturelles. Nous avons d'abord essayé de rendre visibles les objets dont les écrivains et les écrivaines ont témoigné une migration effective : ce sont donc les objets qu'Alexandra Galitzine Loumpet définit *dans* la migration. Le catalogue a été ensuite complété à travers la description des objets présents sur le territoire antillais et dont nous avons supposé une migration.

* * *

Ensuite, à partir de ce catalogue, il a été possible d'étudier les objets dans une optique actantielle : c'est leur agentivité au sein des textes littéraires qui a été enquêtée. Dans ce cas, nous avons essayé de mettre en évidence le rapport des objets avec les autres et, en particulier, les liens interculturels qui sont à l'œuvre par la présence de ces objets. Le recours à la réflexion autour de l'altérité nous a permis de mieux déployer nos considérations.

La lecture du corpus a fait surgir un premier constat : souvent, même les relations parmi les différents nouveaux migrants s'avèrent compliquées. Cet aspect se dégage par la relation que chaque individu entretient avec un élément

qui n'appartient pas à son système culturel. Ces rapports ne sont point marqués par la violence mais par une forme de mépris et de refus d'acceptation de la culture de l'autre, qui est rarement dissimulée : ces rapports s'entretiennent parmi les populations migrantes, souvent opprimées, et excluent la population dominante, les Européens. L'action de cette dernière se présente en effet comme beaucoup plus violente et nous y reviendrons dans un deuxième temps. Ce mépris vise l'ensemble des trois domaines culturels et n'épargne aucune population des îles.

Les premiers éléments culturels visés appartiennent à la sphère religieuse : la présence, ou l'absence, d'éléments culturels est souvent désignée du doigt afin d'en relever les incohérences ou l'absurdité, par la manifestation d'une attitude de moquerie.

Cette analyse nous permet de souligner davantage les différences culturelles qui demeurent aux Antilles. Le premier exemple que nous avons étudié est lié à la représentation de l'art sacré auprès de la population africaine et indienne. Les Africains, par l'absence d'éléments religieux au sein de leurs cases, sont considérées par les hindous comme peu fiables : une véritable mise en garde est avancée. En effet, la population indienne peut compter sur la présence de plusieurs objets culturels et, notamment, des statuettes. L'opposition quantitative est ainsi perçue de manière tout à fait négative.

De la même manière sont visées les représentations religieuses appartenant à la communauté chinoise et indienne. Si la statue de Bouddha est source de moquerie par sa corpulence et sa posture, il en va de même pour les statuettes indiennes, dont les bras et les couleurs criardes suggèrent, aux yeux des autres, une forme de barbarie. Les réflexions des deux populations mettent aussi en évidence la différence de ces deux cultes : l'un, le culte bouddhiste, est marqué

par la simplicité, alors que le culte hindouiste fait preuve d'un manque de délicatesse.

Si nous n'avons pas pu mettre en évidence de réelles différences dans le domaine vestimentaire en dehors, peut-être, du port de la natte concernant la population chinoise, l'analyse du domaine culinaire s'est avérée plutôt productive. Ce sont surtout les habitudes alimentaires des différentes populations qui sont mises en cause. Sur ce plan, les Syro-libanais semblent discriminés par leur consommation exagérée de légumes – on les définit des « mangeurs d'herbe »⁹³⁷ – : la discrimination paraît encore plus violente concernant les Indiens, c'est-à-dire les « mangeurs de chien »⁹³⁸.

De manière plus ponctuelle, ce sont des ingrédients qui sont visés de près. Du côté du Levant c'est l'emploi de l'huile qui est refusé, à cause de son mauvais goût, et, d'une manière similaire, la population syro-libanaise accepte avec difficulté de s'adapter aux sauces et aux épices de la cuisine créole.

Patrick Chamoiseau évoque en particulier les aspects liés à la contamination culturelle. L'arrivée de nouveaux ingrédients du monde entier suscite, en effet, le trouble au sein des cases. Le narrateur évoque des peurs différentes, notamment celle de « perdre ses piments »⁹³⁹, ce qui fait preuve d'une crainte de dilution dans la culture de l'autre. Or, cette contamination s'avère, somme toute, fructueuse : cette mangrove de saveurs permet « d'alimenter les énergies de tout le monde »⁹⁴⁰.

En revanche, les rapports entretenus avec la population européenne sont marqués par la violence. Cette force s'exprime par-dessus-tout dans le domaine religieux. De manière générale la population blanche s'impose avec la volonté

⁹³⁷ Raphaël Confiant, *Rue des Syriens*, Paris, Gallimard, 2012 p. 333.

⁹³⁸ Raphaël Confiant, *La Panse du chacal*, op. cit., p. 264.

⁹³⁹ Patrick Chamoiseau, *Une enfance créole I*, Paris, Gallimard, 1996, p. 52.

⁹⁴⁰ Ivi, p. 51.

d'anéantir toute trace identitaire. Certaines populations semblent s'y opposer, c'est le cas par exemple des Chinois, soumis à la coupure de la natte, alors que d'autres, notamment les Africains et les Indiens, subissent cette manifestation de supériorité.

Dans ce rapport de force entre les colons et les migrants, la population indienne expérimente la violence dès son départ du pays natal. Ce départ est en effet marqué par la dépossession de tous les objets culturels que les migrants ont décidé de garder avec eux. D'abord, cette action se manifeste par la soustraction des vêtements, notamment les saris, et leur substitution avec des tenues identiques pour toutes et tous : c'est ainsi que les vêtements traditionnels de l'Inde sont effacés. Finalement, la manifestation majeure de cette violence se fait par l'action de brûler ces vêtements, ce qui implique leur disparition totale. Toutefois, certains migrants mettent en place des stratégies pour pouvoir garder ces objets qui leur sont intimes : c'est à travers cette action que l'on a pu faire survivre la tradition aux îles.

De manière générale, l'expérience indienne est marquée par la terreur. En effet, les abbés organisent souvent des incursions au sein des habitations afin de procéder à une véritable néantisation de tout le patrimoine culturel hindou et à l'imposition de la foi chrétienne. En particulier, à la fois à la Guadeloupe et à la Martinique, la présence des statuets en provenance de l'Inde est perçue comme une véritable menace au processus de christianisation. Encore une fois, l'image violente qui revient au sein de la production de Confiant et de Moutoussamy est celle du feu. Ces opérations destructives sont mises en place à plusieurs reprises et de manière presque militaire.

Le résultat de ces manifestations de violence est l'acceptation passive, de la part de la population indienne, du culte chrétien. En effet, cachés des yeux des abbés, les hindous continuent à vénérer leurs divinités.

Ainsi, nous constatons que, finalement, les objets ne sont pas seulement présents avec leur valeur d'usage mais aussi en tant qu'actants. Les objets permettent en effet d'altérer les rapports parmi les différentes populations. Malgré l'oppression, ces objets ont pu résister par la résilience des populations dominées. Cette résistance ouvre la possibilité à un nouveau degré d'analyse, celui de la cohabitation.

La lecture des textes littéraires nous a en effet montré que ces objets, à l'instar des individus, coexistent à la fois dans un espace géographique et culturel mais aussi littéraire. Le dernier niveau d'analyse que nous avons adopté est celui de la totalité du système, c'est-à-dire l'action des objets dans l'ensemble culturel. L'expérience de la créolisation est ainsi visée, afin de montrer comment tous ces éléments culturels participent, mutuellement, à la constitution de la société créole.

Ce dernier volet implique une réflexion concernant le métissage culturel. Aux Antilles, espace multiethnique et multiculturel, les différentes populations entretiennent des contacts qui ont donné naissance à des formes de métissage et d'hybridation. La réflexion de Glissant nous semble la mieux adaptée pour entamer cette analyse.

Les exemples tirés des textes littéraires ont montré comment la créolisation, de manière effective, procède à une adaptation des éléments – dans ce cas les objets – adoptés. Dans ce cas, les objets contribuent à la mise en œuvre du processus de créolisation de la population antillaise. Ainsi, par l'action des individus, les différents objets culturels sont mis en relation dans le processus de créolisation.

Certains exemples ont été écartés de cette analyse puisque la frontière parmi les différents processus étant souple, nous n'avons pas su nous départager. D'autres exemples, pourraient manifester une forme de créolisation qui ne se

concrétisent toutefois pas dans la réalité. À ce propos, nous convoquons l'exemple de la réalisation de la crèche dans *Une enfance créole I*. Nous observons en effet comment l'enfant réinterprète, dans son esprit, les figures qui apparaissent dans le décor. Dans ce procédé, l'enfant transpose tout son imaginaire, qui est créole, dans les santons, en les modifiant. Pour lui, donc, ces figures ne représentent point des éléments liés à la nativité chrétienne mais à l'espace qu'il habite, marqué par d'autres figures emblématiques, telles que des dorlis et des diablasses.

Or, nous ne pouvons pas, dans ce cas, affirmer qu'il s'agit d'une véritable créolisation puisque cette réinterprétation ne se produit pas dans la réalité du quotidien, elle est tout simplement liée à l'imaginaire de l'enfant. Mais nous faisons tout de même face à un principe de créolisation puisque ce processus est à l'œuvre dans la vivacité de la pensée d'un enfant.

Un premier exemple qui exprime ce processus est lié à l'expérience indienne, dans *La Panse du chacal*. En absence de farine de riz, employée en Inde, la jeune indienne recourt à l'adoption de la farine de manioc, produit typiquement antillais, dans la réalisation des *kolam*, quand elle décide de représenter le panthéon hindou. Si Devi maintient à la Martinique une tradition indienne, elle est toutefois contrainte d'adopter un élément nouveau, la farine de manioc, dont elle adapte l'usage : cette farine est ainsi mélangée avec des couleurs, notamment de la poudre de safran – l'Inde et les Antilles se rejoignent –, pour rendre hommage et continuer à vénérer ses divinités. Cette intégration permet d'accélérer le processus de créolisation de la jeune femme, qui fait preuve d'une véritable force d'adaptation.

Son fils, Vinesh, participe également à cette expérience. Lors d'une cérémonie, celle du *nadron*, rendant hommage à Mariémen, il intègre, sans s'en apercevoir, l'héritage africain. En effet, bien qu'il soit habillé avec une tenue

traditionnelle indienne il reproduit les pas d'une danse africaine. C'est ainsi que lors de cette cérémonie Vinesh manifeste une nouvelle énergie, qui est créole.

Le processus de créolisation n'intéresse pas seulement la population indienne mais il affecte aussi l'expérience chinoise, à l'instar de celle syro-libanaise, comme nous avons pu le montrer. En particulier, le Docteur Yung-Ming, au fil du temps, intègre dans son art médical des pratiques différentes : des médicaments européens, des remèdes provenant de l'Empire et la pharmacopée créole sont employés afin de soigner ses patients. Cheng-Sang, en revanche, adapte son culte. En se tournant vers la déesse Mariémen pour lui demander son aide, en compagnie de Soupanaye, il intègre les pratiques hindoues.

De cette analyse, nous avons pu retenir un objet qui, mieux que les autres, représente le résultat de ce processus de créolisation : le madras. Une fois adopté aux Antilles, le madras modifie ses significations. Si, pour les Indiens, ce tissu symbolise l'attachement à la terre natale, l'Inde, et la sacralité, pour les Antillais cet objet culturel se transforme. Une fois adopté, le madras est complètement adapté : ses symboles originaires, en contexte créole, périssent pour laisser la place à d'autres significations. Intégré dans le quotidien par les femmes noires créoles, il permet d'exprimer le point de vue amoureux ou romantique. La manifestation ultime de ce processus de créolisation serait la naissance de la douillette, une robe aux couleurs vives accompagnée d'un madras, un « mouchoir » pour les femmes créoles, en guise de coiffe.

* * *

Les trois degrés d'analyse que nous avons exploités, c'est-à-dire l'étude de l'objet en lui-même, par rapport aux gens qui l'utilisent et par rapport à tout le

système observé, ont révélé un cadre qui s'avère plutôt exhaustif par rapport à la présence des manifestations matérielles de la culture aux Antilles.

Nous avons d'abord pu observer l'apport significatif des six composantes de la société antillaise, par leur volonté d'alimenter le patrimoine culturel. Ce même patrimoine, par le biais d'une lecture actancielle des objets, a permis de mieux explorer les rapports qui subsistent parmi ces différentes populations, pour enfin pouvoir adopter le prisme de la créolisation dans le but de montrer l'avènement d'une créolité, c'est-à-dire sa résultante.

Somme toute, nous pourrions affirmer qu'effectivement, malgré les rapports de force qui ont visé la destruction de ces différents patrimoines afin d'imposer des valeurs blanches, ces objets culturels témoignent d'une contribution au processus de créolisation des individus et, donc, à la constitution d'une société créole antillaise.

Ces aspects, de toute évidence, pourraient être enquêtés davantage en intégrant, par exemple, d'autres zones linguistiques caribéennes. En effet, la présence de la figure de la pacotilleuse nous suggère que les échanges intra-caribéens sont d'une utilité évidente dans la compréhension de ces dynamiques. L'expérience des autres territoires, quoique similaires, diffère. Une différence est même perceptible si nous considérons les Petites Antilles d'expression française, la Guadeloupe et la Martinique, et nous sommes fort persuadés que l'intégration des autres expériences pourraient être profitable dans l'élaboration d'un cadre beaucoup plus complet et, donc, dans la compréhension des manifestations culturelles et identitaires des territoires qui composent la Caraïbe. Mais cela fait partie d'un volet futur de ce travail.

Je trouve extrêmement rassurant qu'il y ait une terre comme les Antilles où l'homme essaie d'une manière obscure d'accommoder, d'harmoniser des éléments de civilisation très divers. Je trouve que c'est rassurant pour l'avenir de l'homme, sans vouloir en faire une grande chose, et je trouve qu'il faut donner à cette civilisation les moyens de s'exprimer.

Édouard Glissant, 1957.

BIBLIOGRAPHIE

CORPUS

CHAMOISEAU Patrick, *Chronique des sept misères*, Paris, Gallimard, 1988.

CHAMOISEAU Patrick, *Une enfance créole I, Antan d'enfance*, Paris, Gallimard, 1996.

CHAMOISEAU Patrick, *Biblique des derniers gestes*, Paris, Gallimard, 2002.

CHAMOISEAU Patrick, *Texaco*, Paris, Gallimard, 2007.

CONDÉ Maryse, *Traversée de la mangrove*, Paris, Mercure de France, 1989.

CONDÉ Maryse, *Les derniers rois mages*, Paris, Gallimard, 1992.

CONFIANT Raphaël, *La Vierge du Grand Retour*, Paris, Gallimard, 1996.

CONFIANT Raphaël, *La Panse du chacal*, Paris, Gallimard, 2004.

CONFIANT Raphaël, *Adèle et la pacotilleuse*, Paris, Gallimard, 2005.

CONFIANT Raphaël, *Case à Chine*, Paris, Gallimard, 2007.

CONFIANT Raphaël, *L'Hôtel du Bon Plaisir*, Paris, Gallimard, 2009

CONFIANT Raphaël, *Rue des Syriens*, Paris, Gallimard, 2012.

CONFIANT Raphaël, *Grand Café Martinique*, Paris, Gallimard, 2021.

DALEMBERT Louis-Philippe, *Les Dieux voyagent la nuit*, Monaco, Éditions du
Rocher, 2006.

MOUTOUSSAMY Ernest, *Aurore*, Paris, L'Harmattan, 1995.

MOUTOUSSAMY Laure, *Le 'Kooli' de morne Cabri*, Matoury (Guyane), IBIS Rouge
Éditions, 2007.

PÉPIN Ernest, *Tambour-Babel*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1996.

PINEAU Gisèle, *La grande drive des esprits*, Monaco, Éditions du Rocher, 2010.

ROUMAIN Jacques, *Gouverneurs de la rosée*, Pantin, Le Temps des Cerices, 2002.

SCHWARZ-BART Simone, *Pluie et vent sur Télumée Miracle*, Paris, Points, 1972.

ŒUVRES LITTÉRAIRES

BALZAC (de) Honoré, *Traité de la vie élégante*, Paris, Arléa, 1998.

CONFIANT Raphael, *Nuée ardente*, Paris, Mercure de France, 2002.

FLAUBERT Gustave, *Un cœur simple*, dans *Trois contes*, Paris, Garnier-Flammarion, 1965.

GLISSANT Édouard, *Poétique de la Relation*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1990.

GLISSANT Édouard, *Les Indes*, dans *Poèmes complets*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1994.

GLISSANT Édouard, *Introduction à une poétique du Divers*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1996.

GLISSANT Édouard, *L'Intention poétique*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1997.

GLISSANT Édouard, *Traité du Tout-Monde*, Paris, Gallimard, « Blanche », 1997.

LAS CASAS (de), Bartolomé, *Très brève relation sur la destruction des Indes*, Compiègne, Mouton Éditions, 1974.

MONTAIGNE (de) Michel, *Les Essais*, ch. XXXI, « Des cannibales », Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1962.

PEREC Georges, *Les Choses. Une histoire des années soixante*, Paris, Pocket, 1984.

SEGALEN Victor, *Essai sur l'exotisme*, dans *Œuvres II*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 2020.

LITTÉRATURE DE LA CARAÏBE

AKINWANDE Pierre, *Négritude et Francophonie. Paradoxes culturels et politiques*, Paris, L'Harmattan, 2011.

ANTOINE Régis, *La Littérature franco-antillaise. Haïti, Guadeloupe et Martinique*, Paris, Karthala, 1992.

BADIANE Mamadou, « Divines semences : perdues en Afrique, retrouvées aux Amériques », in Émile Eadie (dir.), *L'Esclavage de l'Africain en Amérique du 16^e au 19^e siècle* [en ligne], Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2011. URL : <https://books.openedition.org/pupvd/3369>

BADIANE Mamadou, « Négritude, Antillanité et Créolité ou l'éclatement de l'identité fixe », *The French Review*, vol. 85, n° 5, 2012, p. 837-847.

BERNABÉ Jean, CHAMOISEAU Patrick, CONFIANT Raphaël, *Éloge de la Créolité*, Paris, Gallimard, 1989.

BONN Charles, GARNIER Xavier, *La Littérature francophone*, vol. 1, *Le Roman*, Hatier et AUF, 1997.

CACHOT Laurence, *La Femme et son image dans l'œuvre de Victor Segalen*, Besançon, 1999, Presses universitaires Franc-Comtoises.

CÉSAIRE Aimé, *Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004.

- CÉSAIRE Aimé, VERGÈS Françoise, *Nègre je suis, nègre je resterai*, Paris, Albin Michel, 2005.
- CHAMOISEAU Patrick, CONFIANT Raphaël, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard, 1999.
- CHAMOISEAU Patrick, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard, 1997.
- CHAMOISEAU Patrick, *Césaire, Perse, Glissant. Les Liaisons magnétiques*, Paris, Philippe Rey, 2013.
- CORZANI, Jack, *La Littérature des Antilles-Guyane françaises*, t. 1, *Exotisme et régionalisme*, Fort-de-France, Émile Désormeaux, 1978.
- CORZANI Jack, *La Littérature des Antilles-Guyane*, t. III, *La Négritude*, Fort-de-France, Émile Désormeaux, 1978.
- CORZANI Jack, *Antilles-Guyane*, dans Jack Corzani, Léon-François Hoffmann, Marie-Lyne Piccione (éd.), *Littératures francophones, II Les Amériques Haïti, Antilles-Guyane, Québec*, Paris, Belin Sup, « Lettres », 1998.
- DELAS Daniel, *Littérature des Caraïbes de langue française*, Paris, Nathan, 1999.
- FIGUEIREDO Euridice, « Créolisation, métissage, hybridisme, transculturation », dans Zilâ Bernd, Bernard Andrès, Vinesh Y. Hookoomsing (dir.), *D'Haïti aux trois Amériques. Hommages à Maximilien Laroche*, Québec, Groupe de recherche sur les littératures de la Caraïbe (GRELCA), 2021, p. 229-242.
- FONKOUA Romuald, *Aimé Césaire*, Paris, Perrin, 2010.
- JAUNET Claire-Neige, *Les Écrivains de la négritudes*, Paris, Ellipses, 2011.
- KESTELOOT Lilyan, *Anthologie négro-africaine*, Verviers, Marabout Université, 1976.
- KESTELOOT Lilyan, *Les Écrivains noirs de langue française : naissance d'une littérature*, Bruxelles, Éd. de l'Université de Bruxelles, 1977.

- LEINER Jacqueline, « Léon-Gontran Damas ou du Surréalisme comme moyen d'accès à l'identité », *Romance Notes*, vol. 20, n° 1, 1979, p. 17-23.
- LEVESQUE Katia, *La Créolité. Entre tradition d'oraliture créole et tradition littéraire française*, Montréal, Nota bene, 2003.
- PERRET Delphine, *La Créolité, espace de création*, Matoury (Guyane), IBIS Rouge Éditions, 2001.
- SAÏD Gabrielle, « Créolité, identité et altérité. Étude critique d'Éloge de la Créolité », *Interculturel Francophonies*, n. 8, 2005, p. 15-38.
- SATYRE Joubert, « La Caraïbe », dans Christiane Ndiaye (dir.), *Introduction aux littératures francophones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 141-196.
- SEMUJANGA Josias, « Panorama des littératures francophones », dans Christiane Ndiaye (dir.), *Introduction aux littératures francophones*, Montréal, Les Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 9-61.
- SIMASOTCHI-BRONÈS Françoise, « Les littératures des Antilles françaises : des doudouistes aux (post)-créolistes », *Québec français*, n° 174, 2015, p. 55-58.
- ULRICH OBRIST Hans, *Édouard Glissant. Dans un monde imprévisible, l'utopie est nécessaire*, Arles, Seuil et Luma Arles, 2024.
- WALD LASOWSKI Aliocha, *Édouard Glissant. Déchiffrer le monde*, Montrouge, Bayard, 2021.

HISTOIRE GÉNÉRALE DES ANTILLES ET DE L'IMMIGRATION

ADÉLAÏDE, Jacques, « La Colonisation française aux Antilles à la fin du 17^e siècle, d'après les "Voyages aux Isles de l'Amérique" du R. P. Labat. Première Partie », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* [en ligne], n°1, 1964, pp. 12-17. URL : <https://www.erudit.org/fr/revues/bshg/1964-n1-bshg03549/1044241ar/>

Archives d'Outre-Mer (AOM), Fonds Martinique.

ASCHER Marcia, « The Kolam Tradition: A tradition of figure-drawing in southern India expresses mathematical ideas and has attracted the attention of computer science », *American Scientist*, 2002, vol. 90, n° 1, p. 56-63. URL : <https://www.jstor.org/stable/27857597>

AUDEBERT, Cédric, « L'immigration caribéennes aux Antilles françaises : des modes d'insertion différenciées », dans Maurice Burac, *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2007, p. 169-180.

BANDA, Pierre, THIERRY Lentz, *Napoléon, l'esclavage et les colonies*, Paris, Fayard, 2006.

BÉGOT, Monique, « Les migrations intra-caribéennes », *Atlas Caraïbe* [en ligne], Université de Caen Normandie, 2020. URL : <https://atlas-caraïbe-pp.certic.unicaen.fr/fr/page-275.html>

Bibliothèque nationale de France, « Un interdit de la représentation dans l'islam ? » [en ligne]. URL : <https://essentiels.bnf.fr/fr/societe/spiritualites/c9241816-9f5b-43fc-a253-ec6aea668db4-islam/article/2cc09b54-19f5-48fa-9703-edbf6295a9ea-un-interdit-la-representation-dans-islam>

- BLANCPAIN, François, *Histoire de Saint-Domingue – Haïti*, Matoury, Ibis Rouge Éditions, 2006.
- BLANCPAIN, François, « Les droits de la France sur la colonie de Saint Domingue et le traité de Ryswick », *Outre-Mers. Revue d'histoire*, vol. 94, n° 354-355, 2007, pp. 305-329.
- BOUYER, Christian, *Au temps des isles. Les Antilles françaises de Louis XIII à Napoléon III*, Paris, Tallandier, 2005.
- BUTEL, Paul, *Histoire des Antilles Françaises*, Paris, Perrin, 2007.
- CARDIN, Jean Luc, *Martinique « Chine-Chine ». L'immigration chinoise à la Martinique*, Paris, L'Harmattan, 1990.
- CASTALDO, André (éd.), *Codes noirs*, Paris, Dalloz, 2007.
- CÉSAIRE, Aimé, « Société et littérature dans les Antilles », *Études littéraires*, vol. 6, n° 1, 1973, p. 9-20.
- CHARBIT Yves, « Les 'Coolies de l'Empire' dans la Caraïbe », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 1983, vol. 2, n° 3, p. 83-103.
- COMBEAU, Yvan, « Les mots de la départementalisation. Mars 1946 », *Travaux et documents*, n° 47, p. 84-92.
- DAVID, Bernard, « Les origines de la population martiniquaise au fil des ans (1635-1902) », *Mémoires de la Société d'Histoire de la Martinique*, n° 3, 1973, p. 1-188.
- DESQUILBET Alice, « Le peuple antillais chez Raphaël Confiant : constitution d'un 'nous' créole ? », *Archipelies* [en ligne], n° 11-12, 2021. URL : <https://journals.openedition.org/archipelies/999>

- DESROCHES Monique, « Les pratiques musicales, image de l'histoire, reflet d'un contexte », in J.-L. Bonniol (dir.), *Historial antillais. Tome I. Guadeloupe et Martinique. Des îles aux hommes*, Pointe-à-Pitre, Dajani Éditions, 1981, p. 491-500.
- DOMENACH, Hervé, Michel PICOUET, *La Dimension migratoire des Antilles*, Paris, Economica, 1992.
- DUBOST Isabelle, « Les “Syriens” martiniquais : une alternative identitaire exemplaire », dans Jean Bernabé, Raphaël Confiand, Jean Luc Bonniol et Gerry L'Étang (dir.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles*, Petit-Bourg, Guadeloupe, Ibis Rouge Éditions, 2000, p. 277-289.
- DUBOST, Isabelle, « Au-delà de l'ethnicité : les “Chinois” à la Martinique », *Terres d'Amérique*, 2007, p. 239-252.
- DUBOST, Isabelle, « Chinois de Guyane et de Martinique : des mobilités sans cesse retravaillées », dans Dimitri Béchacq, Fritz Calixte, Marie Meudec (éd.), *Les migrations et la Caraïbe : (dés)ancrages, mouvements et contraintes*, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 185-206.
- DUPON, Jean-François, « Les immigrants indiens de la Réunion. Évolution et assimilation d'une population », *Cahiers d'outre-mer*, n° 77, 1967, p. 49-88.
- FLORY, Céline, *De l'esclavage à la liberté forcée*, Paris, Karthala, 2015.
- FLORY, Céline, « Les migrations de travail à destination de la Guyane et des Antilles françaises », *Esclaves et subjectivités*, Myriam Cottias, Hebe Mattos (éd.), OpenEdition Press, 2016.
- FLORY, Céline, « “L'immigration réglementée” en Martinique et en Guadeloupe au XIXe siècle : un éventail de contraintes », dans Fritz Calixte, Dimitri

- Béchacq, Marie Meudec (dir.), *Les Migrations et la Caraïbe : Recherches Haitiano-antillaise*, n° 8, Paris, L'Harmattan, 2019, p. 67-86.
- FREITAS (de), Nelly, « Par-delà l'horizon : émigration encadrée des insulaires de Madère au XIX^e siècle », *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 51, 2015, p. 35-51.
- GAINOT, Bernard, *L'Empire colonial français de Richelieu à Napoléon*, Paris, Armand Colin, 2015.
- GIRAUD, Michel (*et alii*), « La Guadeloupe et la Martinique dans l'histoire française des migrations en régions de 1848 à nos jours », *Hommes & migrations* [en ligne], n° 1278, 2009, pp. 174-197. URL : <https://journals.openedition.org/hommesmigrations/252?lang=en>
- GRONDIN, Marcel, Moema Viezzer, *Le Génocide des Amériques, Résistance et survivance des peuples autochtones*, Montréal, Éditions Écosociété, 2022.
- GRUNBERG, Bernard, Éric ROULET, Benoît ROUX, « À la recherche du Caraïbe perdu », dans Bernard Grunberg (éd.), *Les Indiens des Petites Antilles. Des premiers peuplements aux débuts de la colonisation européenne*, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 9-26.
- HAVOT, Émile, « Les gens de couleur libres du Fort-Royal, 1679-1823, (1^{ère} partie) », *Revue française d'histoire d'outre-mer* [en ligne], v. 55, n°202, 1969, pp. 5-98. URL : https://www.persee.fr/doc/outre_0300-9513_1969_num_56_202_1478
- HOURANI, Albert, Nadim SHEHADI, *The Lebanese in the world. A century of emigration*, London, The Centre of Lebanese Studies, 1992.
- JALABERT, Laurent, « Les Antilles de l'amiral Robert », dans Jacques Cantier (éd.), *L'Empire colonial sous Vichy*, Paris, Odile Jacob, « Hors collection », 2004, p. 51-68.

- KLEFF, Patrice (éd.), *C'est à ce prix que vous mangez du sucre*, Paris, Flammarion, 2006.
- LABAT, Jean-Baptiste, *Nouveau voyage aux isles de l'Amérique*, t. I [Gallica, reproduction numérique], 1724. URL : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5545370j.texteImage>
- LACASCADE, Pierre, *Esclavage et immigration, la question de la main d'œuvre aux Antilles*, Paris, Michalon, 1907.
- LAFLEUR, Gérard, « Les Hollandais et les Antilles françaises (XVII^e-XVIII^e siècles) », dans Yves Krumenacker (éd.), *Entre calvinistes et catholiques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 113-133.
- LAFLEUR, Gérard, *Les Caraïbes des Petites Antilles*, Paris, Karthala, 1992.
- LAFLEUR, Gérard, *Les Libanais et les Syriens de Guadeloupe*, Paris, Karthala, 1999.
- LAFLEUR, Gérard, « Religion et esclavage dans les Antilles françaises », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n. 193, 2022, p. 95-180.
- LACASCADE, Pierre, *Esclavage et immigration, la question de la main d'œuvre aux Antilles*, Paris, Michalon, thèse de droit, 1907, p. 70
- LOOK LAI, Walton, *The Chinese in the West Indies*, Kingston, The Press University of the West Indies, 1998.
- MA MUNG, Emmanuel, *La Diaspora chinoise, géographie d'une migration*, Paris, Orphys, 2000.
- MARIMOUTOU-OBERLÉ, Michèle, « Les Indiens à La Réunion, une présence ancienne », *Hommes et migrations*, n° 1275, 2008, p. 130-137.

- MILIA-MARIE-LUCE, Monique, « La grande migration des Antillais en France ou les années BUMIDOM », dans Maurice Burac, *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*, Paris, Karthala, 2007, p. 93-104.
- MOREAU, Jean-Pierre, « Navigation européenne dans les Petites Antilles au XVIIe et début du XVIIIe siècles. Sources documentaires, approche archéologique », *Revue française d'histoire d'outre-mer*, v. 4, n° 275, 1987, pp. 128-148.
- MURUGAIYAM Apassamy, « Chants tamouls aux Antilles : un patrimoine entre écrit et oral », *Archipelies* [en ligne], n. 3-4, 2012. URL : <https://www.archipelies.org/1651>
- NICHOLLS, David, « Lebanese of the Antilles: Haiti, Dominican Republic, Jamaica and Trinidad », in Albert Hourani, Nadim Shehadi (éd.), *The Lebanese in the world. A century of emigration*, London, The Centre for Lebanese Studies, 1992, p. 340.
- NORRIS, Jacon, « The Making of the Arab Caribbean, c. 1870-1930 », *Oxford Research Encyclopedie of the Arab Religion* [en ligne], 2023. URL : <https://oxfordre.com/religion/display/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-1016>
- OUELLET Réal (éd.), *La Colonisation des Antilles. Textes français du dix-septième siècle, I*, Paris, Hermann éditeurs, « République des Lettres », 2014.
- PARDON Jean-Marie, *La Martinique depuis sa découverte jusqu'à nos jours (éd. 1877)*, Paris, Hachette, 2012.
- REVERT Émile, *La Martinique*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1949.

ROCHEFORT (de) Charles, *Histoire culturelle et morales des Iles Antilles de l'Amérique*
[Gallica, reproduction numérique], 1685. URL :
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k74105c.image>

SINGARAVELOU Pierre, « La diaspora indienne dans la Caraïbe : essai de bilan »,
dans Gerry L'Étang (dir.), *Présence de l'Inde dans le monde*, Paris,
L'Harmattan, 1994, p. 83-94.

SWAMI Sita, « Les Cultes indiens en Martinique et en Guadeloupe », *The French
Review*, 2003, vol. 76, n° 6, p. 1174-1183.

TODOROV Tzvetan, *La Conquête de l'Amérique. La Question de l'autre*, Paris, Seuil,
1982.

TORRES Frances Santiago, « Les voix alternantes : le tambour africain comme voix
de résistance dans la littérature francophone de la Caraïbe », *Francophonies
d'Amérique*, n° 13, 2002, p. 107-117.

WEBER, Jacques, « Des comptoirs français aux îles à sucres (1828-1885) », dans
Gerry l'Étang (dir.), *Présences de l'Inde dans le monde*, Paris, L'Harmattan,
1994, p. 63-82.

WEBER, Jacques, « Voyage dans le temps : Pondichéry au XIX^e siècle », dans Gerry
l'Étang (dir.) *Présence de l'Inde dans le monde*, Paris, L'Harmattan, 1994, p. 51-
61.

ÉTUDES LITTÉRAIRES ET CULTURELLES

BAYLY Cristopher Alan, « Le origini dello *swadeshi* (industria nazionale): i tessuti
e la società indiana, 1700-1930 », in Arjun Appadurai (dir.), *La vita sociale
delle cose*, Milano, Meltemi Editore, 2021.

- BARTHES Roland, « Sémantique de l'objet », dans *L'Aventure sémiologique*, Paris, Éditions du Seuil, « Points », 1985.
- BARTHES Roland, *Œuvres complètes*, t. III, Paris, Seuil, 2002.
- BENOIST Jean, DESROCHES Monique, L'ÉTANG Gerry, PONAMAN Gilbert-Francis, *L'Inde dans les arts de la Guadeloupe et de la Martinique. Héritages et innovations* [en ligne, version numérique établie par Jean-Marie Tremblay, professeur de sociologie], Matoury, IBIS Rouge Éditions. URL : https://classiques.uqam.ca/contemporains/benoist_jean/inde_dans_les_arts/inde_dans_les_arts.pdf
- BODEI Remo, *La vita delle cose*, Bari, Laterza, 2009.
- BOËR Claire, « La culture matérielle en histoire moderne. Entre approches anciennes et nouvelles perspectives », Atelier doctoral jeunes chercheurs TELEMME, n° 1. URL : <https://jjctelemme.hypotheses.org/1043#more-1043>
- BONNOT Thierry, « De l'usine à la vitrine », *La Vie des objets*, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ministère de la culture, 2002.
- BRAUDEL Fernand, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle. Les structure du quotidien*, Paris, Le livre de poche, 1993.
- CAÏLACHON Jack, « De l'affiliation à la filiation ? Patronymes des Indiens ayant immigré en Guadeloupe de 1854 à 1889 : Les noms des 52 immigrants indiens décédés au Moule en 1859 », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe* [en ligne], n° 177, 2017, p. 57-68. URL : <https://www.erudit.org/en/journals/bshg/2017-n177-bshg03342/1042767ar/>
- CANEPARI Michela, PESSINI Alba, « Introduction », in Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, Bern, Peter Lang, 2012, p. 19-34.

CARAION Marta, *Comment la littérature pense les objets*, Cézérieu, Champ Vallon, 2020.

CARAION Marta, « Objets en littérature au XIXe siècle », *Images Re-vues* [en ligne], n. 4, 2007. URL : <https://journals.openedition.org/imagesrevues/116?lang=en>

CARAION Marta, *Comment la littérature pense les objets*, Cézérieu, Champ Vallon, 2020.

CATTANEO Cristina, *Naufraghi senza volto*, Milano, Raffaello Cortina Editore, 2022.

CHÉVRY Nora, « Survivances d'une culture indienne ? », *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, n. 138-139, 2004, p. 97-110.

CISSÉ Mouhamadou, « Béhanzin ou l'épopée du Dahomey dans *Les derniers rois mages* de Maryse Condé », in Obed Nkuzimana, Marie-Christine Rochmann, Françoise Naudillon (dir.), Paris, Karthala, « Lettres du Sud », 2011, p. 83-108.

DANT Tim, *Material Culture in the Social World*, Buckingham, Open University Press, 1999.

DEI Fabio, MELONI Pietro, *Antropologia della cultura materiale*, Roma, Carrocci Editore, 2017.

DE VRIESE Hannes, « Dans les cuisines créoles de Patrick Chamoiseau, la prodigieuse nourriture de survie », *Elfe* [en ligne], vol. XX-XXI, n° 7, 2019. URL : <https://journals.openedition.org/elfe/307>

DESLILE Philippe, « Un échec relatif : La mission des engagés indiens aux Antilles et à la Réunion (seconde moitié du XIXe siècle) », *Outre-mer*, vol. 88, n° 330-331, 2001, p. 189-203.

- DESROCHES Monique , « Créolisation et trajectoires musicales en Martinique », *Archipélie(s)* [en ligne], n° 3-4, 2012. URL : <https://journals.openedition.org/archipelies/1614>
- DUPLESSIS Robert, « What did Slaves Wear? Textile Regimes in the French Caribbean », *Monde(s)*, n° 1, 2012, p. 175-191.
- FLANDRIN Jean-Louis, MONTANARI Massimo, *Histoire de l'alimentation*, Paris, Fayard, 1996.
- FRATTA Carla, GIAUFRET Anna, « La Vierge du Grand Retour de Raphaël Confiant et A barca di a Madonna de Ghjacumu Thiers ou de la centralité convergente des marges », *Publifarum* [en ligne], n° 10, 2010. URL : <https://riviste.unige.it/index.php/publifarum/article/view/1600/1802>
- GALITZINE-LOUMPET Alexandra, « De/dans et del/hors : objets et sujets dans la migration et l'exil » dans Corinne Alexandre-Garner, Alexandra Galitzine-Loumpet (dir.), *L'objet de la migration, le sujet en exil*, Nanterre, 2022, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p. 35-50.
- GIACOMARRA Mario Gandolfo, *Una sociologia della cultura materiale*, Palermo, Salleri Editore, 2003.
- GLISSANT Édouard, « Métissage et créolisation », in Sylvie Kandé (dir). *Discours sur le métissage, identités métisses. En quête d'Ariel*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 47-54.
- GLISSANT Édouard, « La latinité des Amériques », *Cahiers des Amériques latine*, n° 42, vol. 1, 2002, p. 7-14.
- GYSELS Kathleen, « Man, this food is a real Afro-Dizziac : le manger créole dans *Pig Tails 'n Breadfruit* (Austin Clark) et *Un plat de porc aux bananes vertes* (Simone et André Schwarz-Bart) » in Michela Canepari, Alba Pessini (éd.),

La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes, Bern, Peter Lang, 2012, p. 195-220.

HARPIN Tina, « Exil, perte et réinvention de soi : cuisine et disparition dans quatre romans antillais », in Bertrand Marquer (éd.), « *Dis-moi ce que tu manges, je te dirai ce que tu es* » : *Fictions identitaires, fictions alimentaires*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2020, p. 147-165.

HEARN Lafcadio, *Esquisses martiniquaises*, Mary Callagher (éd.), Paris, L'Harmattan, 2003

JULIEN Maire-Pierre, ROSSELIN Céline, *La Culture matérielle*, Paris, La Découverte, 2005.

KHORDOC Catherine, « Babel : figure de créolisation dans *Tambour-Babel* d'Ernest Pépin », in Lise Gauvin (dir.), *Les Langues du roman. Du plurilinguisme comme stratégie textuelle*, Montréal, Presses Universitaires de Montréal, 1999, p.129-145.

KOPYTOFF Igor, « La biografia culturale delle cose: il processo di mercificazione », dans Arjun Appadurai (dir.), *La Vita sociale delle cose*, Milano, Meltemi, 2021.

KULLBERG Christina , « L'écriture arborescente de la Caraïbe : esquisse d'une éco-poétique en situation », *Revue critique de fixxion française contemporaine* [en ligne], n° 11, 2015. URL : <https://journals.openedition.org/fixxion/8440>

LAUSER Andrea, FUHSE Antoine, BRÄUNLEIN Peter J., YI-NEUMANN Friedemann, « Introduction. From “bare life” to “moving things”: on the materiality of (forced) migration », dans Friedemann Yi-Neumann, Andrea Lauser, Antoine Fuhse, Peter J. Bräunlein (dir.), *Material Culture and (Forced) Migration. Materializin the transient*, London, UCL Press, 2022, p. 1-19.

L'ÉTANG Gerry, « De l'héritage culturel congo, indien et chinois à la Martinique », in *Potomitan* [en ligne]. URL : <https://potomitan.info/travaux/heritage.php#1>

L'ÉTANG Gerry, « Nagour Mira : une figure islamique dans l'hindouisme de la Caraïbe », dans Jean-Luc Bonniol (dir.), *Paradoxes du métissage*, Paris, CTHS, 1998, p. 127-132.

LOUIS Abel Alexis, *La Culture matérielle des élites sociales et des milieux populaires en Martinique (1852-1900)*, Paris, 2023, L'Harmattan.

MAQUET Jacques Jérôme, « Le relativisme culturel », *Présence africaine*, vol. 5, n° XXII, 1958, p. 59-68.

MAUSS Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 2021.

MAUSS Marcel, *Essai sur le don*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

MEISS Marjorie, « Faire l'histoire de la culture matérielle », dans *La Culture matérielle de la France*, Paris, Armand Colin, 2016.

MIAMPIKA Landry-Wilfrid, « Détours caribéens : résistance, mémoire et créolisation », dans Victorien Lavou Zoungbo (dir.), *Bartolomé de Las Casas. Face à l'esclavage des Noir-e-s en Amériques/Caraïbes. L'aberration du Onzième Remède (1516)*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan, 2017, p. 269-285.

MOKWE Édouard, « Culture orale africaine / antillaise et *Tambour-Babel* d'Ernest Pépin », *Synergies*, n° 3, 2013, p. 143-158.

MONNEYRON Frédéric, « Présentation », dans F. Monneyron (dir.) *Vêtement et littérature*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2021.

- MOUTOUSSAMY Ernest, *La Guadeloupe et son indianité*, Paris, Éditions Caribéennes, 1987.
- ORLANDO Francesco, *Gli oggetti desueti nelle immagini della letteratura. Rovine, reliquie, rarità, robaccia, luoghi inabitati e tesori nascosti*, Torino, Einaudi, 1994.
- PARANT Cécile, « Métissage et culture matérielle dans les Antilles à la fin du XVIII^e siècle. Culture coloniale et culture métropolitaine à Fort-Royal à la veille de la Révolution », dans Michel Figeac, Christophe Bouneau (dir.), *Circulation, métissage et culture matérielle (XVI^e-XX^e siècles)*, p. 209-225.
- PESSINI Elena, « Le *Nouveau Voyage aux isles* de Jean-Baptiste Labat, les Antilles à boire et à manger », in Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, Bern, Peter Lang, 2012, p. 212-141.
- PIETRI Gaston, « Cultures et religions : les nouveaux enjeux », *Études*, t. 413, n° 12, 2010,
- PISONI Luca, *Il bagaglio intimo. Gli oggetti dei migranti in viaggio verso l'Europa*, Milano, Meltemi Editore, 2018.
- POIRIER Jean, « L'homme, l'objet et la chose », dans *Histoire des mœurs*, t. I, Paris, Gallimard, 1990, p. 643-654.
- ROUÉ Marie, « Anthropologie du vêtement. De la sémiologie à l'ethnoscience chez les Samis et les rockers parisiens », *Bulletin d'histoire politique*, vol. 10, n° 2, 2002, p. 47-57.
- RUGGERONE Lucia, « La valigia in viaggio: biografia di un oggetto 'quasi' quotidiano », *Studi di Sociologia*, 2000, vol. 38, n° 3, p. 289-310.

SAÏDAH Jean-Pierre , « Esquisse d'une poétique du vêtement chez Balzac », dans F. Monneyron (dir.) *Vêtement et littérature*, Perpignan, Presses universitaires de Perpignan, 2021.

SEMPRINI Andrea, « Introduzione », dans Andrea Semprini (dir.), *Il senso delle cose. I significati sociali e culturali degli oggetti quotidiani*, Milano, FrancoAngeli, 2008, p. 17-38.

SUGIURA Miki, « Chinese Coolie Hats Global Dialogues on a Sign of Servitude, c. 1840–1940 », in Cristopher Beward, Beverly Lemire, Giorgio Riello (dir.), *The Cambridge Global History of Fashion. From the Nineteenth Century to the Present II*, Cambridge, Cambridge University Press, 2023, p. 1023-1051.

OLIVIER Thomas, « Les objets et la condition de migrant. Une recherche auprès des exilés à Cherbourg et sur les côtes de la Manche », *Géographie et cultures* [en ligne], 91-92, 2014. URL : <https://journals.openedition.org/gc/3420>

VIVAN Itala, « Préface – La nourriture de l'ailleurs : de l'exotisme occidental aux tensions identitaires de la postcolonialité », in Michela Canepari, Alba Pessini (éds.), *La Nourriture dans les littératures postcoloniales et migrantes*, Bern, Peter Lang, 2012, p. 7-18.

VOLLAIRE Christiane, « Subjectiver des objets », dans Corinne Alexandre-Garner, Alexandra Galitzine-Loumpet (dir.), *L'objet de la migration, le sujet en exil*, Nanterre, 2022, Presses Universitaires de Paris Nanterre, p. 331-340.

Hélène Zamor, « Indian Heritage in the French Creole-Speaking Caribbean: A Reference to the Madras Material », *International Journal of Humanities and Social Science* [en ligne], vol. 4, n° 5, 2014, p. 155-161. URL : https://www.ijhssnet.com/view.php?u=http://www.ijhssnet.com/journals/Vol_4_No_5_March_2014/16.pdf

ÉTUDES SOCIOLOGIQUES, PHILOSOPHIQUES ET ANTHROPOLOGIQUES

BARTHES Roland, « Histoire et sociologie du vêtement. Quelques observations méthodologiques », *Annales*, n° 3, 1957, p. 430-441.

BOURDIEU Pierre, DELSAUT Yves, « Pour une sociologie de la perception », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1981, v. 40, p. 3-9.

BOURDIEU Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982.

CARDON Philippe, DEPECKER Thomas, PLESSZ Marie, *Sociologie de l'alimentation*, Paris, Armand Colin, 2019.

CONTINI Annamaria, « Il paradigma del *métissage*, fra estetica e scienze umane », *Ricerche di pedagogia e didattica*, vol, 4, n° 2, 2009, p. 1-37.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine, « Le postulat de la supériorité blanche et de l'infériorité noire », dans Marc Ferro (dir.), *Le Livre noir du colonialisme*, Paris, Robert Laffont, 2003, p. 646-687.

DAGNONET François, *Éloge de l'objet. Pour une philosophie de la marchandise*, Paris, Vrin, 1989.

DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, *Milles plateaux*, Paris, Les Éditions de Minuit, « Critique », 1980.

DIANTEILL Erwan, « Le Pouvoir des objets. Culture matérielle et religion en Afrique et en Haïti », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 110, 2000, p. 29-40.

DURKHEIM Émile, *Journal sociologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969.

- DURKHEIM Émile, *Règles de la méthode sociologique*, Paris, Flammarion, 1988.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991.
- DURKHEIM Émile, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2013.
- HERPIN Nicolas, « L'habillement, la classe sociale et la mode », in *Économie et statistique*, n° 188, 1986, p. 35-54.
- LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, *Le Métissage*, Paris, Téraèdre, 2011.
- LATOUR Bruno, *Changer de société, refaire la sociologie*, Paris, La Découverte, 2006.
- LÉVI-STRAUSS Claude, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987.
- LÉVI-STRAUSS Claude, « Entretien », *Le Monde*, 21 janvier 1979.
- NORTH Xavier, « Le dialogue des cultures : du vis-à-vis à la métamorphose », in Chérif Khaznadar (dir.), *Internationale de l'imaginaire n° 28. À la rencontre des cultures du monde*, Arles, Babel Actes Sud, 2013, p. 83-94.
- PAOLETTI Giovanni, « Il sacro in Durkheim e le sue definizioni », *Società Mutamento Politica* [en ligne], Firenze University Press, 2017, vol. 8, n. 16, p. 93-114. URL : <https://core.ac.uk/reader/228548058>
- PIZZA Paola, *Psicologia sociale della moda: abbigliamento e identità*, Milano, QuiEdit, 2010.
- RINCON Laurella, « Curating Creolization », *Journal of Museum Ethnography*, n° 32, 2019, p. 150-168.
- TODOROV Tzvetan, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Paris, Seuil, 1989.

TURGEON Laurier, « Les mots pour dire les métissages : jeux et enjeux d'un lexique », *Revue germanique internationale*, n. 21, 2004, p. 53-69.

ZONABEND Françoise, « Prénom, temps, identité », *Spirale*, vol. 3, n° 19, 2001, p. 41-49.

RÉSUMÉS

Cette étude interroge la présence de la culture matérielle dans l'espace antillais d'expression française, à travers un corpus littéraire qui regroupe trois territoires francophones : la Guadeloupe, la Martinique et Haïti. En s'appuyant sur les recherches menées dans les domaines anthropologiques, ethnologique et sociologiques, nous avons pu mettre en évidence le rôle actif des objets culturels au sein des dynamiques sociales de la Caraïbe. En particulier, il a été possible d'enquêter, par un ancrage historique de la production littéraire, l'apport culturel matériel des populations qui ont migré, de manière volontaire ou involontaire, vers les Antilles françaises. C'est à travers la présence de ces objets, réunis en un catalogue articulé en trois domaines (religieux, vestimentaire et culinaire), que nous avons pu mettre en évidence, d'abord, les relations entretenues parmi les différents migrants et, ensuite, rendre davantage visible la violence exercée de la part des colons. L'étude se clôture sur la participation active des objets dans le processus de créolisation, à travers un cheminement qui intéresse leur adoption et, ensuite, leur adaptation. Ainsi, les objets ne sont pas seulement présents avec leur valeur d'usage : leur valeur symbolique est enquêtée, ainsi que leur agentivité.

* * *

Questo studio interroga la presenza della cultura materiale all'interno dello spazio antillense di espressione francese, attraverso l'analisi di un corpus letterario che comprende tre differenti territori francofoni: Guadalupa, Martinica e Haiti.

Lo studio si articola in tre parti distinte. All'interno della prima parte sono state ripercorse le tappe principali della storia dei Caraibi, dalla loro scoperta alla dipartimentalizzazione, e il percorso che ha portato allo sviluppo di una letteratura antillense: dalla produzione *doudouiste* alla *créolité* e il fenomeno di

creolizzazione. Inoltre, è stato evidenziato il ruolo precursore svolto della letteratura nell'indagine degli oggetti quotidiani e nella valorizzazione della loro importanza all'interno dei fenomeni migratori. Tale prospettiva ha consentito di definire con maggiore precisione l'obiettivo del nostro studio: un'analisi della rappresentazione della cultura materiale nella letteratura postcoloniale e migrante.

Nella seconda parte dello studio è stato elaborato un vero e proprio catalogo degli oggetti identificati attraverso la lettura dei testi letterari che compongono il corpus. Sono state individuate tre principali categorie di oggetti culturali – arte sacra, abiti e alimentazione – definite alla luce degli studi antropologici, etnologici e sociologici dedicati alla cultura materiale. Questa impostazione ha consentito di definire con maggiore precisione le tre categorie, particolarmente pertinenti nell'analisi della cultura e dell'identità. La religione costituisce il primo ambito di indagine. Tale scelta è motivata sia da ragioni storiche – si pensi, ad esempio, al processo di evangelizzazione nelle Antille francesi – sia dal legame intrinseco tra religione e identità, ampiamente evidenziato nel corso dei decenni. Come osserva Émile Durkheim, gli oggetti sacri assumono la funzione di elementi di coesione sociale. Per quanto concerne gli abiti e la moda, già Roland Barthes (1957) segnalava l'assenza di una storia del costume, la cui rilevanza si rivela imprescindibile nell'ambito storico e sociologico. L'apporto più significativo proviene, invece, da Pierre Bourdieu, che attribuisce all'abito il valore di simbolo di distinzione e di appartenenza sociale. Questo aspetto era già stato messo in evidenza da Balzac, nella redazione del *Traité de la vie élégante*: l'autore afferma con certezza che l'abito è parola perché permette di rendere maggiormente visibili simboli e significati. La legittimità della terza categoria, quella dell'alimentazione, è ben espressa dal celebre aforisma di Brillat-Savarin: "Dimmi cosa mangi e ti dirò chi sei". L'alimentazione, infatti, non risponde

unicamente a un bisogno fisiologico, ma si configura come un fatto sociale, come messo in evidenza da Émile Durkheim. In ambito letterario, un contributo fondamentale è offerto dalla lettura de *La Nourriture des les littératures postcoloniales et migrantes*, volume collettaneo a cura di Michela Canepari e Alba Pessini, in cui l'alimentazione è definita come lo specchio della storia di un popolo, delle tappe del suo sviluppo e delle influenze culturali da esso subite. In particolare, nelle letterature della migrazione, il cibo assume il valore di strumento di difesa e riaffermazione dell'identità culturale. Risulta dunque evidente la pertinenza di tali tre categorie analitiche – arte sacra, abiti e alimentazione – per una più approfondita comprensione degli aspetti culturali e identitari che caratterizzano le società umane.

Nella terza e ultima parte vengono innanzitutto messe evidenziate le difficoltà di integrazione incontrate dai nuovi migranti nelle Antille francesi. Tale riflessione è stata alimentata dall'analisi di contributi teorici dedicati al rapporto con l'alterità, tra cui si annovera *Nous et les autres* di Tzvetan Todorov. In un secondo momento, è stato osservato come gli oggetti identificati nel catalogo siano in grado di influenzare e modificare i rapporti tra le diverse popolazioni che abitano i territori caraibici. A tale proposito, sono state individuate due principali modalità di rapporto con l'alterità: la derisione e la violenza. Nel primo caso, emergono difficoltà relazionali tra le diverse popolazioni migranti: gli oggetti culturali estranei al patrimonio condiviso diventano frequentemente oggetto di derisione e di rifiuto simbolico. Nel secondo caso, il rapporto si configura in termini di violenza tra i coloni e i migranti, come testimonia la ricorrenza iconografica e narrativa della distruzione di oggetti sacri mediante il fuoco. Tale immagine esprime la volontà da parte della popolazione coloniale ed ecclesiastica di annientare ogni forma di espressione culturale e religiosa alternativa, in difesa dei valori cristiani. Nonostante queste forme di repressione,

la lettura dei testi rivela, nel corso del tempo, una progressiva coabitazione tra le diverse espressioni culturali, che consente di approfondire il ruolo dinamico degli oggetti nel contesto antillense e, più specificatamente, nel processo di creolizzazione. Dopo aver ripercorso, sul piano teorico e ideologico, i principali aspetti relativi al fenomeno del meticciato, sono stati riportati alcuni casi esemplari della partecipazione attiva degli oggetti a tale processo, che ha contribuito alla formazione della società creola caraibica. La creolizzazione, pertanto, non interessa esclusivamente gli individui ma anche gli oggetti materiali di cui essi si servono: la presenza degli oggetti è dunque rilevante nell'accelerazione e realizzazione di questo processo.

Questo studio ci ha dunque permesso di mettere in evidenza l'apporto culturale nelle Antille francesi, attraverso i differenti fenomeni migratori. Abbiamo potuto verificare come gli oggetti non siano solo presenti attraverso il valore d'uso ma anche come dei veri e propri attori sociali. La loro presenza è suscettibile di modificare i rapporti interpersonali, e dunque interculturali in uno spazio multiculturale, e di partecipare attivamente al processo di creolizzazione, alla base della costituzione della società creola antillense.