

---

# Les voix de la Coolitude : entre harmonie et dissonance

**Ashwiny O. Kistnareddy**  
Nottingham Academy (UK)

Les voix de la Coolitude résonnent dans le monde aujourd'hui car les coolies se sont retrouvés dans diverses terres d'accueil de Trinidad à Fidji, en passant par les Antilles, l'île Maurice et la Réunion. Bien que la culture et le statut des descendants de coolies soient différents dans chacune de ces îles, Khal Torabully est d'avis que les voix de la Coolitude se rejoignent pour décrire les souffrances des coolies et la construction identitaire de leurs descendants. Cette étude propose une comparaison entre des œuvres d'une Mauricienne (Ananda Devi), d'une Guadeloupéenne (Maryse Condé) et d'un Trinidadien (Shiva Naipaul) afin de voir dans quelle mesure leur traitement de l'Inde, de l'aspect religieux et de l'identité converge ou diverge.

## INTRODUCTION

L'éclatement d'un peuple, sa dispersion, sa lutte pour se forger une identité dans un pays d'accueil parfois hostile, d'autrefois entraînant dans son sillage l'intégration : diaspora. Il existe bon nombre de diasporas de nos jours : les Juifs d'avant et d'après-guerre étant en tête de liste. Mais cette dispersion aura été le sort de milliers d'esclaves à l'époque de la colonisation, et cette réalité, cette fraternité dans le malheur a été cernée dans le concept de la Négritude, notion familière théorisée par Aimé Césaire (1939) qui préconisait l'insoumission contre l'hégémonie coloniale, impératrice ou simplement politique. Suivant sa démarche, Edouard Glissant tissera pour sa part des liens entre les déracinés du monde sous le signe de la Relation dans *Poétique de la Relation* (1990). Jean Bernabé, Raphaël Confiant et Patrick Chamoiseau (1989) proposent l'idée d'une Créolité, plaçant la descendance des

esclaves dans un monde en magma où la culture de la différence devient obsolète.

Dans un monde mobile, muable et mêlé, notre identité est maintes fois remise en question, si bien qu'il devient impératif aux théoriciens d'adapter leurs théories aux changements qu'apportent les migrations. L'hybridation, autrefois reniée et honnie, devient jouissive voire puissante. Homi Bhabha dans *The Location of Culture* (1994) souligne la contribution du concept d'hybridation dans un monde où l'identité est construite dans l'espace de l'entre-deux, de ce qui échappe aux classifications dichotomiques de la colonisation : blanc/noir, intérieur/extérieur entre autres. Néanmoins, l'identité hybride pose quelquefois problème dès lors qu'il sème la discorde : le manque d'appartenance est vécu comme une tare ou un malaise dans certaines sociétés, ainsi que le démontre Amin Maalouf dans son étude *Les Identités meurtrières* (1998). Inspiré des théories postcoloniales qui cherchent à cerner la notion identitaire dans un discours qui se veut réunificateur, Khal Torabully énonce une idée qui prend pour point de départ l'engagisme et la traversée des coolies ou travailleurs engagés indiens. Se réappropriant le terme « coolie », dérogoatoire, comme l'avait fait Césaire avec le mot « nègre », Torabully invente la « Coolitude ».

## LA NAISSANCE DE LA COOLITUDE

Dès lors que les théoriciens énonçaient déjà la notion d'une identité métissée par la confluence de peuples jadis déracinés et par la suite enracinés dans leur terre d'accueil, il nous faut poser la question du besoin ressenti par Torabully d'ajouter sa théorie. Fils d'un Trinidadien marié à une Mauricienne, Torabully cherche à pallier un manque dans le système de penser postcoloniale : celui de ce travailleur engagé qui a quitté l'Inde pendant l'époque de l'engagisme avec un contrat de durée limitée. Dans son étude sur l'engagisme, *A New System of Slavery : Export of Indian Labour overseas 1830-1920*, Hugh Tinker démontre que les engagés étaient à priori mieux lotis que les esclaves, leurs prédécesseurs. Ainsi, ils avaient signé un contrat, les autorités britanniques leur avaient promis une rémunération précise et gagé un retour au pays natal. Cependant, ainsi que le démontrent Khal Torabully et Marina Carter, dans leur étude, *Coolitude : An Anthology of the Indian Diaspora* (2002), les engagés n'avaient pas toujours le choix. Les auteurs citent les témoignages de travailleurs engagés qui avaient été capturés ou

contraints à aborder les navires qui voguaient vers l'île Maurice et Trinidad. D'autre part, les conditions de travail étaient similaires à celles subies par les esclaves, et le coût de la traversée était déduit de leur salaire, conduisant à la pauvreté et finalement à l'impossibilité du retour en Inde. C'est dans cette optique que Tinker (1974) déclare qu'ils étaient devenus les nouveaux esclaves.

De plus, la promesse de richesses et d'or avait poussé beaucoup à faire fi de l'opprobre qu'engendre la traversée du Kala Pani (eau noire poissonneuse de l'océan) qui encourait la perte de la caste et par conséquent de leur place dans la société matricielle en Inde. Or, ils sont restés imbus de l'amour de la patrie et ceci a perduré pendant des décennies, voire des siècles. Il faut souligner que la position du coolie n'était pas aussi précaire que celle des esclaves : ces derniers étaient séparés afin d'éviter rébellions et représailles, alors que les engagés étaient logés ensemble et dans bien des cas avaient libre cours de pratiquer leur religion. La langue maternelle des esclaves disparaissait donc dans un souci de communiquer avec l'autre. L'indien lui pouvait parler librement sa langue et, de ce fait, conserver sa culture. D'autre part, les engagés conservaient leur nom d'origine à l'arrivée tandis que les esclaves étaient affublés d'un numéro. Néanmoins, nous ne pouvons nier l'évidence que les coolies avaient aussi subi un anéantissement du soi, de leur identité lors du voyage en cale.

Discutant de sa notion de Coolitude dans un échange avec le poète et romancier Amitav Ghosh, Torabully déclare :

I carved it as the basis of a humanism of diversity born from the mosaic India migrating through indenture. I played with languages and archives, moved to silences of archives, sketched the centrality of the voyage of the coolie as a space of construction/ deconstruction of identities, giving a primordial role to the ocean so as to move away from the «Kala pani petrification»<sup>1</sup>

Cette « pétrification » du Kala Pani évoquée par Torabully a été une source de malaise pour les engagés qui encouraient le risque de devenir *achoot*, des intouchables, dénués de caste. En plaçant la traversée sous le signe d'une « déconstruction » qui mène à une reconstruction du « moi », Torabully se veut l'annonciateur d'une nouvelle conception de l'identité coolie. Cette identité se veut plurielle, fluide mais formatrice. Clare Anderson (2002), analysant cette théorie déclare que cette

---

<sup>1</sup> Échange électronique publié sur le blog de Amitav Ghosh en octobre 2011. Accédé en ligne le 31 janvier 2013.

traversée « is described as a decisive experience that left an indelible stamp on the « landscape » of Coolitude, a place for the destruction and creation of identities ». <sup>2</sup> S'appuyant aussi sur les théories de Torabully, Véronique Bragard (2008) est de même d'avis que le but de Torabully est d'éviter le piège de la nostalgie en se focalisant sur le voyage entre la terre de déracinement et le pays d'enracinement. Néanmoins, il serait difficile d'occulter le rôle que joue cette nostalgie dans la construction identitaire de l'engagé. Il nous faut donc procéder à une analyse des textes qui mettent en scène des travailleurs engagés ou leurs descendants afin de tirer des conclusions plus concrètes.

Dans un entretien réalisé par Marina Carter, publié dans leur étude (2002), Torabully définit l'œuvre placée sous le signe de la Coolitude ainsi : c'est une œuvre qui d'abord met en scène un coolie ou ses descendants et deuxièmement place le personnage face à l'histoire, la société et la culture de la terre d'accueil. Notons que les origines de l'auteur ne semblent aucunement prises en compte. Cette présente étude cherche donc à comparer trois romans qui traitent d'engagés ou de leurs descendants de même que leur positionnement dans la société d'accueil ainsi que son histoire et sa culture. Les textes choisis sont tous le premier roman des auteurs qui traitent de ce sujet. Les romans ont tous pour toile de fond des pays d'accueil de travailleurs engagés indiens : la Guadeloupe, Trinidad et l'île Maurice. *Fireflies* (1970) de Shiva Naipaul est le premier de deux romans phares de l'auteur qui est une esquisse de la société Indo-Trinidadienne des années soixante. *Le Voile de Draupadi* (1993) est le premier d'une série de romans d'Ananda Devi qui évoquent l'engagé et sa descendance à l'île Maurice. Quant à *Traversée de la Mangrove*, il est le premier et le seul roman de Maryse Condé qui mette en scène des descendants d'engagés Indiens. Étant donné la disparité anthropo-sociologique et géopolitique entre ces différents pays d'accueil, il est impératif de jauger à quel point la Coolitude et son implication de la traversée du Kala Pani comme étant positive est valable dans ces romans. De surcroît le choix de ces romans n'est point anodin : ils ont tous trois été écrits avant que le phénomène de la mondialisation permette un mouvement plus fluide et ouvre les frontières, menant ainsi à un foisonnement de conceptualisation de l'identité comme plurielle et placée dans l'interstitiel. La présente analyse propose donc de voir les conséquences de la traversée du Kala Pani sur

---

<sup>2</sup> Clare Anderson (2002) « From Négritude to Coolitude ». Accédé en ligne le 1er février.

les engagés indiens et leur descendance, en se focalisant surtout sur la place de l'Inde, la religion et les liens avec la construction identitaire. De ce point de vue, nous cernerons les points de convergence et de divergence entre les romans étudiés.

### « L'INDE ME SCINDE »<sup>3</sup> : LE MYTHE DU (NON) RETOUR

L'Inde est la terre matricielle qui connecte la mosaïque d'individus qui étaient engagés pour un contrat à durée limitée, mais qui au final n'ont presque jamais eu l'opportunité ni l'argent requis pour rentrer. Le mythe du retour n'est jamais loin de celui du départ et pour ceux à qui on avait promis un retour certain, la séparation d'avec la terre-mère a souvent été brutale. Or, Torabully (2001) déclare que la Coolitude est « l'acclimatation de la culture de l'Inde en terre plurielle. [...] l'identité coolie doit être exprimée aux prises avec l'altérité, sans renier ses racines ». Torabully désire rendre la position de l'engagé indien jouissive, lui attribuant une richesse culturelle puisqu'il puise de sa propre culture tout en s'acculturant. Néanmoins, la question qui se pose à nous est la suivante : les engagés indiens sont-ils vraiment forts de leur côtoiement d'autres cultures dans le pays d'accueil ? S'ils avaient reçu l'assurance d'un retour au pays natal, voulaient-ils apprendre et s'inspirer de la culture d'accueil ? Tout d'abord il nous faut penser à l'état mental de ceux qui avaient éprouvé un déchirement lors de la traversée.

« Mourning is regularly the reaction to the loss of a loved person, or to the loss of some abstraction which has taken the place of one, such as *one's country*, liberty, an ideal and so on », écrivait Freud (1922 : 243). Le deuil est donc naturel pour ceux qui perdent leur pays car ils transposent l'amour pour quelqu'un sur le pays d'origine lui-même. Ceci, en soi n'est pas problématique. C'est lorsque le deuil devient mélancolie que l'individu est sévèrement affecté. A priori, il y a peu de différences entre ces deux états : dans la mélancolie, le sujet éprouve l'esseulement qu'encourt une séparation forcée d'avec l'objet affectif. Dans les deux cas il existe une résistance à passer outre et se détacher de l'objet affectif. Cependant, là où le deuil prend fin après une certaine période, la mélancolie pousse le sujet à se rejeter soi-même et à éprouver une culpabilité qui finalement cherche une forme de punition. Selon Vijay Mishra (2007), c'est précisément ce sentiment d'avilissement, de

---

<sup>3</sup> Khal Torabully, *Odes à Pessoa*, inédit.

rejet de soi qui marque les engagés Indiens qui sont condamnés à rester dans la terre d'accueil et à se forger une identité nouvelle. La question qui se pose est la suivante : comment est-ce que les engagés ont-ils entrepris de se bâtir une nouvelle existence, voire une nouvelle identité dans le pays d'accueil ? Cette situation est agencée et vécue de manière différente dans chacun des romans étudiés.

Le premier mouvement est celui du désaveu. Dans *Le Voile de Draupadi*, roman dont le titre lui-même nous ramène à l'Inde, Draupadi étant une déesse figurant dans l'épique Mahabharata, l'Inde est symbole d'une déchirure. Le grand-père de la protagoniste est un engagé indien qui lègue à son fils sa culpabilité pour avoir entrepris la traversée du Kala Pani. Selon le roman (VD 1993 : 127), « le feu du « Kala Pani » [...] a effacé derrière eux toutes les traces, rompu toutes les attaches, englouti toute leur mémoire d'une manière tellement définitive que l'exil est devenu leur patrie ». Le coolie sans repères dans une terre dont il ne sait rien se retrouve dans la position d'invité permanent et se doit de ré-écrire son histoire. Or, le grand-père se cloisonne dans une prison intérieure. Il obsède sur son passé et ainsi que nous l'avons démontré dans notre précédente étude sur la dislocation psychologique des personnages d'origine indienne dans les romans d'Ananda Devi (Kistnareddy 2011), « il bascula dans la folie » (VD 1993 : 48). L'utilisation du verbe « basculer » n'est point anodin puisqu'il souligne la manière subite et involontaire de cet état d'esprit. Ce mouvement subit est l'infime frontière entre le deuil et la mélancolie chez les Jahaji Bhai, les frères du bateau. Le péché du père est transféré à son fils car son père a (VD 1993 : 127) « abandonné le passé », c'est-à-dire renoncé à l'idée même du retour en Inde. Cette notion est exacerbée par le choix de l'adjectif « effrayante » afin de qualifier la réalité du fait qu'il ne pourrait jamais (VD 1993 : 46) « revenir en arrière, refaire le trajet à l'inverse ».

Le personnage du grand-père représente donc la première vague d'immigration indienne à l'île Maurice. Néanmoins, bien qu'il soit marqué par un fort attachement à l'Inde, ses paupières sont décillées : il sait qu'il ne pourra jamais revoir l'Inde et de ce fait ressent une mélancolie qui l'empêche d'aimer son fils, Sanjiva. Sanjiva, qui porte ce fardeau devient prêtre hindou afin de faire pénitence. Nous notons cependant que cette option lui est possible étant donné que le nombre d'engagés indiens dépassait déjà largement celui des anciens esclaves, métisses ou colons. Les ressortissants indiens avaient leurs camps, leurs

idoles et leurs temples. Ils fonctionnaient comme une micro-société à l'intérieur même de la société de l'époque. Quoique ceci ait mené à des clivages sociaux, il y a aujourd'hui 70 % de Mauriciens d'origine indienne dans l'île, sans qu'il y ait eu métissage. Il leur a été donc plus facile de maintenir leurs rituels, leur culture et leur religion.

Tel ne fut pas le cas des autres terres d'accueil des travailleurs engagés indiens. Aux Caraïbes ces chiffres diffèrent vastement. Guadeloupe compte 15 % de personnes d'origine indienne, contre 3 % en Martinique. La Trinidad en compte 35.4 %. De plus, le fait que les Britanniques aient colonisé la Trinidad, l'île Maurice ainsi que l'Inde a joué un rôle pré-éminent dans cette distribution de la population, alors que la France ne possédait que Pondicherry, une petite enclave au sud de l'Inde. Voyons donc comment l'influence de l'Inde a perduré dans la Trinidad et la Guadeloupe et si nous pouvons voir des parallèles avec le roman de Devi.

Shiva Naipaul, l'auteur de *Fireflies*, est très peu connu, ayant publié trois romans et des travaux sur le voyage, ainsi que des articles de journaux. Ses deux premiers romans mettent en scène les descendants de travailleurs engagés indiens et leurs préoccupations dans une société Trinidadienne qui se veut occidentalisée. *Fireflies* est un roman important dans la mesure où il nous permet de contraster l'acculturation des Khojas et le manque d'acculturation chez le grand-père d'Anjali dans *Le Voile de Draupadi*. Dans le roman l'Inde est le pays des ancêtres certes, mais elle n'opère pas comme source de mélancolie ni même de deuil chez les protagonistes. La famille Khoja, sur laquelle l'histoire est axée est affluente et traditionnelle. Cependant elle est respectée particulièrement à cause de son attachement aux traditions, comme la grande exception au sein de la société, étant donné que la plupart des autres familles s'étaient converties au Christianisme et s'adonnaient à des carrières jugées « occidentales » comme le droit, la médecine entre autres (FF 1970 : 10) : « many of them had been converted to Christianity [...] marrying English wives, living in lavish houses in the city and speaking only English ». Cette citation pose deux problèmes à la Coolitude : si la Coolitude est « l'acclimatation de l'Inde en terre plurielle » elle n'existe que très peu dans la Trinidad de Naipaul. En effet, les traditions sont souvent perpétuées par les femmes et si les indo-Trinidiens épousent des Anglaises, la culture indienne périclète petit à petit. Deuxièmement, le langage Indien perd pied au profit de l'anglais, langue du colon, même si l'anglais employé par les protagonistes de

Naipaul est coloré d'un accent local. L'acculturation devient presque complète dans ce cas.

A l'opposé, les Khojas sont propriétaires comme leurs ancêtres indiens, des *zamindars* qui possèdent des terrains et mille petites entreprises. L'Inde est majoritairement présente sous la coupole de la culture, mais surtout à travers les noms des personnages tels Urvashi, Ram, Govind, Vimala, noms traditionnels hindous. De surcroît il est évident qu'une certaine nostalgie a frappé la première vague d'immigrés puisque certains villages de la campagne trinitadienne sont nommés comme des villes indiennes : Bengal et Calcutta sont deux villages que visitent Ram et Doreen, la femme avec qui il trompe son épouse Baby. Baby est-elle une Khoja et semble avoir le sens des affaires dans le sang. Par contre, la société que nous dépeint Naipaul, et surtout la famille Khoja est une société dans laquelle l'Inde et ses valeurs semblent désuètes. La famille Khoja s'écroule progressivement avec le temps de même que ses valeurs. Bragard (2008 : 51) est d'avis que la distance entre Trinidad, voire aux Caraïbes en général, et l'Inde a joué un rôle majeur dans la disparition progressive de l'Inde mère dans le discours Caribéen. A l'île Maurice, au contraire, il y a eu une amnésie historique, comme le décèle Karen Lindo dans sa thèse (2007). Cette amnésie a permis aux Mauriciens de voir la traversée entre l'Inde et l'île Maurice comme un continuum tandis qu'aux Caraïbes il était plus difficile pour les descendants indiens de maintenir leurs liens avec l'Inde. D'ailleurs les dernières vagues de l'immigration indienne à l'île Maurice ont eu lieu au début du vingtième siècle alors qu'à Trinidad elles ont eu lieu vers le milieu du dix-neuvième siècle, ce qui signifie que les descendants des engagés bénéficiaient encore du contact avec l'Inde et les Indiens. Néanmoins, avec les générations suivantes, comme le témoigne la situation d'Anjali dans *Le Voile de Draupadi*, comme nous le verrons plus loin, les données changent quelque peu.

Cet état des faits nous pousse à voir la différence avec la Guadeloupe dans le roman de Maryse Condé, *Traversée de la Mangrove* (1989). Condé est d'origine africaine mais elle nous dresse un portrait de son île natale avec la richesse culturelle qui y existe, y compris les indo-guadeloupéens. La plupart des personnages ont des origines non guadeloupéennes dans ce roman. Citons comme exemples Les Lameaulnes qui sont descendants de Français et d'esclaves, les Ramsaran, comme l'indique leur nom sont d'origine indienne, Francis Sancher a des origines obscures, entre autres. Pour la présente analyse, il



nous faut cerner l'importance de l'Inde dans ce roman pour les personnages d'origine indienne. L'Inde nous revient sous deux aspects : l'engagisme et les valeurs traditionnelles. L'engagisme n'est cependant pas détaillé. Il est simplement évoqué par Sylvestre Ramsaran qui rêve naïvement d'un retour à l'époque colonial puisqu'il serait alors placé à un rang supérieur que celui des esclaves. Ramsaran est frustré par son incapacité à devenir égal ou dépasser en rang social les Lameaulnes puisqu'il est de la mauvaise couleur. Dans une société où le 'coolie' est inférieur, la prospérité des Ramsaran crée déjà des envieux. Ici point de deuil de l'Inde, et encore moins de mélancolie envers l'Inde mère. Le travailleur engagé est remémoré simplement pour sa position sociale enviable comparé à celle des esclaves.

De plus, par trois fois Vilma Ramsaran, la fille de Sylvestre, évoque le rituel de Sati indien. Vilma, amoureuse de Francis Sancher, idéalise le cruel sacrifice de la femme indienne qu'on poussait à s'immoler, et le voit comme une preuve d'amour (TM 1989 : 185, 195) : « je voudrais être mon aïeule indienne pour le suivre au bûcher funéraire » Le rituel, considéré comme étant déshumanisant, reléguant la femme au statut secondaire à l'homme en Inde, est honni par les réformateurs indiens. Gandhi lui-même condamnait ceux qui forçaient les veuves à suivre leur mari au bûcher.<sup>4</sup> De toute évidence cette pratique n'était pas choisie par la femme qui commettait effectivement un suicide. La société lui imposait cette décision car elle devenait signe de mauvaise augure en tant que veuve. Vilma ne connaît pas la véritable situation de ces femmes condamnées à mort. Tout comme son père, son évocation de ses origines est erronée et ironique.

Nous voyons donc que la relation avec l'Inde matricielle varie selon le degré d'attachement avec l'Inde. Le grand-père d'Anjali lègue à son fils Sanjiva, un héritage de culpabilité, mais cette dernière est exacerbée par le biais de la présence majoritaire d'indiens dans l'île Maurice décrite par Devi. Sanjiva est entouré d'indiens qui conservent leurs valeurs traditionnelles et l'empêchent de passer outre les remontrances de son père. La famille Khoja est quant à elle figée dans une tradition qui est obsolète et la famille Ramsaran vit dans un passé qui est idéalisé. Loin de « s'acclimater » pour citer Torabully, les descendants d'indiens semblent se cloîtrer dans un monde dépassé.

---

<sup>4</sup> Gandhi, M.K., *Social Service, Work and Reform*, Vol. 2 Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1976, p. 228.

## LA RELIGION ET LA COOLITUDE

Ce monde dépassé trouve ses racines dans la culture et la religion emmenées par les travailleurs engagés dans leur terre d'accueil. Comme nous l'avons mis en exergue au début de la présente analyse, les indiens devenaient intouchables, hors caste dès lors qu'ils traversaient le « Kala Pani ». Or, dans aucun des romans les protagonistes n'est hors caste ou intouchable.

En fait, dans *Le Voile de Draupadi*, il devient évident que la famille d'Anjali a préservé son haute caste, sinon Sanjiva n'aurait jamais pu rejoindre le rang des prêtres qui sont d'ordinaire Brahmanes, la plus haute caste hindoue. De plus, dans *Le Voile de Draupadi*, Ananda Devi dresse le portrait d'une femme, Anjali, qui a été traumatisée par les excès religieux dès l'enfance lorsque sa cousine, Vasanti, est morte en accomplissant l'*agni pariksha*, la marche sur le feu. Ce sacrifice est demandé à la jeune cousine comme preuve d'amour, mais elle meurt au bûcher, comme les Satis de l'époque pré-datant la réforme hindoue en Inde, qu'on immolait sur le bûcher de leur mari décédé. Contrairement à Vilma dans *Traversée de la Mangrove*, qui idéalisait ce sacrifice, nous voyons qu'ici cette pratique est récusée. Anjali, ayant été témoin de cet incident, est terrifiée lorsqu'on lui demande d'entreprendre la marche sur le feu afin de supplier les dieux d'épargner son fils, Wynn, atteint de méningite. Ainsi que le remarque Srilata Ravi (2006) le rôle de la mère est celui du sacrifice et si elle choisit de ne pas se sacrifier, elle encourt la désapprobation de la société et risque d'être rejetée par la famille. Dans un entretien de Mar Garcia, Devi constate (2007)<sup>5</sup> : « Mes récits ont une dimension spirituelle et symbolique constante, ce qui n'exclut pas une forte critique contre l'aliénation de la religiosité, contre la religion comme forme de soumission de l'individu ». Contre la famille qui la pousse contre son gré à entreprendre ce sacrifice, Anjali, dont le nom lui-même signifie prière en hindi, oppose une résistance passive, mais évidente : elle pousse le jeûne jusqu'à l'anorexie. Le corps d'Anjali devient le biais par lequel elle proteste contre les valeurs de sa famille, de son mari éduqué et avocat, qui se replie sur des pratiques traditionnelles hindoues pour que son enfant survive, alors qu'il va dans d'autres circonstances « singer la civilisation occidentale » (VD 1993 : 48). Devi

---

<sup>5</sup> Mar Garcia (2007) «Entretien avec Ananda Devi», accédé en ligne le 25 janvier 2013.

dénonce cette religiosité qui nie à la femme ses droits humains, celui primordialement, du choix. De surcroît, l'échec de l'*pagni pariksha* et la mort de Wynn nous permettent de questionner ces valeurs dépassées qui au final n'apportent qu'agonie et désespoir. Forte de sa quête de soi, Anjali prend la décision de quitter le domicile conjugal et de reprendre les rênes de sa vie.

Si l'île Maurice d'Ananda Devi est profondément marquée par une religiosité qui écrase l'individu au profit de la survie de la collectivité, il est intéressant de voir qu'à Trinidad, les descendants de coolies sont décrits d'une manière plutôt comique, voire satirique. Naipaul nous présente l'univers des Khoja qui attachent beaucoup d'importance au Cattha, grande prière familiale qui est organisée annuellement. Cependant, bien que cet événement représente un aspect important de leur identité hindoue et surtout leur classe sociale, Naipaul choisit de mettre en relief un aspect complètement dérisoire de cette prière, la fessée annuelle (FF 1970 : 54) :

No Khoja function was ever considered complete without a beating. Any infringement of the rules (they could be invented on the spur of the moment) could be made the occasion for one of these entertainments, and children who were rarely beaten at home would suddenly find themselves liable. The choice of the victim was, in the normal run of things, capricious. At such times the sisters became unpredictable forces and, a beating once administered, its influence percolated through the clan. Several more victims were hastily assembled, although none could surpass the grandeur of that first beating.

Les sœurs Khoja sont décrites comme étant des quasis déesses imprévisibles, prenant le rôle de juge des crimes au sérieux, alors que, normalement, elles ne punissent jamais leurs enfants avec des coups. Notons que la fessée revêt un aspect presque symbolique, qui est relevé par le choix du mot « grandeur » qui ajoute encore une fois à la comédie, mais donne aussi une dimension ironique au Cattha. Ainsi que l'explique Amit Chaudhuri (2012)<sup>6</sup> : « Shiva Naipaul's work is animated by a mad, destructive comedy, which is near-perfectly orchestrated by formal mastery ».

Par ailleurs l'ironie est récurrente dans la mesure où Govind Khoja, chef de famille qui cherche à maintenir les apparences, ne veut pas que sa femme laisse qui que ce soit entrer dans leur chambre puisqu'elle y a

---

<sup>6</sup> Amit Chaudhuri (2012), accédé en ligne le 28 janvier 2013.

accroché le Psaume 23 de la Bible. Khoja ne veut surtout pas que les autres membres du clan sachent que lui et sa femme croient en le Dieu des Chrétiens, car cela nuirait à sa réputation ainsi qu'à sa position sociale. De même lorsque Noël arrive avec ses connotations religieuses et symboliques, toutes les familles au sein du clan Khoja célèbrent Noël en se cachant les uns des autres. Pour citer Govind Khoja (FF 1970 : 155) : « Hindus should only celebrate the Hindu festivals. I don't want people to think me stingy. If someone decides to send me a gift for Divali, I will send them one too. But for Christmas ? No Sir ! ». Ce besoin de se cacher afin de célébrer une fête chrétienne est un emblème du malaise des sociétés traditionnalistes comme celle des descendants coolies qui ont peur des échanges culturels, alors que Véronique Bragard (2008 :132) soutient que « Coolitude needs to be read in these inbetween spaces of ambivalence where nostalgia is melted with the willingness to celebrate hybrid forms of culture ». Ici, les Khoja semblent renier cette part hybride de leur culture aux yeux des autres, bien qu'en vérité, ils se soient adaptés à la culture Trinidadienne et à ses us et coutumes.

Dans son manifeste sur la Coolitude (2001 : 148), Torabully met en relief la part restreinte de l'Inde dans son concept : elle n'est que « référence », car la Coolitude est avant tout un « processus » sans fin de construction. Dans le roman de Devi et celui de Naipaul, l'Inde est plus que référence : elle menace le processus de construction identitaire des femmes lorsque les descendants d'engagés indiens cherchent à préserver leurs valeurs morales en opprimant les femmes. Chez Naipaul, l'attachement aux rituels indiens et le rejet apparent de la culture trinidadienne entrave l'échange interculturel étant donné que la famille se diffracte lorsque Noël est célébré. Néanmoins, cette obsession de l'attachement à l'Inde leur a permis de conserver valeurs, mœurs et rites, alors que dans la Guadeloupe de Condé, les Ramsaran ne semblent avoir que très peu de culture indienne dans leur vie quotidienne.

Ainsi, à l'âge de dix ans, Sylvestre Ramsaran doit aller au temple pour la première fois. Sa réaction est révélatrice : « au temple ? ce mot n'évoquait rien » (TM 1989 :132). Sa connaissance des dieux et déesses hindous est limitée aux images « représentant des femmes aux mille bras sinueux [...] des personnages à tête d'éléphant » (ibid). Son expérience au « temple » qui se trouve n'être qu'une « case » (TM 1989 :133) est décevante car il mouille son pantalon à la vue des cabris qui sont décapités. Plus tard, jeune marié, il propose à sa femme, Rosa

d'entreprendre un voyage en Inde, mais au demeurant « l'Inde s'était réfugiée dans ce coin des rêves qui ne prendront jamais vie » (TM 1989 :134). Rosa elle-même ne parle guère de l'aspect religieux. Sa famille lui signifie qu'ils la verront avec son mari à Noël et elle dit qu'elle « priait le Bon Dieu » (TM 1989 : 162), ce qui démontre qu'elle est chrétienne. La seule fois que nous comprenons qu'elle aussi a des origines indiennes c'est lorsqu'elle raconte son rêve : « J'étais en Inde, notre pays d'origine dont hélas, nous ne savons plus grand-chose » (TM 1989 : 64). Torabully et Carter (2002 : 110) ont cité une pétition des ressortissants indiens en Guadeloupe au gouverneur de Madras en 1884 qui explique cette lacune : « il n'y a ni temples, ni fêtes, ni adorateurs, ni bons, ni mauvais jours ». La détresse de ces coolies se lit à travers leurs références à la religion. L'hindou surtout serait affecté s'il n'y a pas d'endroit où prier, pas de jours saints, aucune congrégation pour la prière et aucun calendrier et prêtre pour lui dire si une date serait propice ou non. Sans aucun doute les coolies de Guadeloupe ont souffert un déracinement brutal, et ceci explique le fait que le mariage avec d'autres communautés aient lieu, même dans le roman de Condé. L'inconvénient : la culture hindoue en pâtit, l'avantage : l'ouverture à la culture du pays d'accueil en est facilitée.

### **LA COOLITUDE : « LA PART INDIENNE DE LA CREOLISATION » ?**

Cette citation de Torabully (2000 : 32) demande une réflexion sur la notion de créolisation et sa définition même. Pourquoi Torabully voudrait-il donc ajouter une « part indienne » à la créolisation ? La créolisation se définit comme une notion de métissage, de contact entre cultures et langues qui mènent à une nouvelle langue, une nouvelle construction identitaire dans la pluralité. Au premier abord, la créolisation se veut salvatrice, aléatoire et permet une relation muable avec les autres. Cependant le terme 'créole' poserait peut-être problème ici. Alors que dans les sociétés Caribéennes le 'Créole' est celui qui est né dans les îles, soit descendant d'Européens, soit métisse, 'Créole' à l'île Maurice est un mot dérogatoire utilisé pour les descendants d'esclaves. La nomenclature est problématique à Trinidad aussi étant donné que les descendants d'engagés se considèrent comme étant séparés des autres de par leurs origines indiennes. Pour Torabully, « le voyage réfléchi, consenti, du coolie est déjà *métissage*, c'est-à-dire frottement de son

existence avec une poétique, une vision du monde différente ». Bien qu'il ait employé le terme « métissage » signe d'impureté à l'époque coloniale et synonyme de mélanges prolifiques depuis (Bernabé, chamoiseau et Confiant 1989, Glissant 1990), Torabully précise que ce « métissage » reste au niveau de la « poétique » et de la perception du monde, ce n'est pas la perte de la culture d'origine. Cependant, la question qui se pose est la suivante : comment s'ouvrir à une autre culture, s'adapter à sa vie quotidienne, à sa cuisine et à son langage, sans perdre sa propre culture ?

Dans la société mauricienne, les descendants des travailleurs engagés se sont inventé une identité qui est fluide sans être hybride. Dewoo remarque (2012 : 17-18) :

At times Indian, at times Mauritian, the Indo-Mauritian personality would not be a hybrid identity. It was a transoceanic echo, an aesthetic of migration mapped onto those born in Mauritius and whose ancestors were from India. Indo-Mauritians simply created a new identity. [...] The Mauritian identity had become a harmonious multicultural construct that allowed everyone to be who they wanted to be.

Dewoo parle d'une identité qui est parfaite parce qu'elle convient à ceux qui y adhèrent : tour à tour Mauriciens ou Indiens, ils possèdent une notion fluide de l'identité, qui leur permet de ne pas souffrir de non-appartenance. *Le Voile de Draupadi* témoigne de ceci à travers le langage : les villageois utilisent le Bhojpuri, la jeune cousine défunte Vasanti, se moque des villageois en les imitant. De même, le plat de jeûne que prépare Dev pour sa femme, Anjali, est un mets typiquement mauricien. Mais, les descendants de coolie que dépeint Ananda Devi souffrent de cette double appartenance. Il ne leur est pas permis de privilégier une identité à l'autre. Dès lors que l'identité collective est en danger, les valeurs indiennes sont prioritaires.

De la même manière, parlant de la construction identitaire des indo-Trinidadiens, Viranjini Munasinghe (2001) souligne le continuum identitaire : «They don't see these two identities as necessarily in contradiction. They insist they can be Indian and Trinidadian at the same time». Tout comme les Mauriciens, les Trinidadiens ne semblent pas envisager de problème en ce qui concerne la négociation de leur identité, selon Munasinghe, et ceci est évident dans *Fireflies*, où à aucun moment les personnages ne font des réflexions sur leur identité individuelle ou collective. D'ailleurs, Naipaul accorde peu d'importance aux personnages périphériques comme le collègue d'origine africaine de

Ram, Wilkinson. Doreen, l'Européenne avec qui Ram trompe Baby, est la seule non Indienne qui a un rôle important dans le roman, mais même ce personnage est décrit comme quelqu'un de frivole qui n'a pas de vraies attaches (Ram aussi se lasse d'elle bien vite), voguant d'une vocation à l'autre.

Selon D.B Gavani (2011), « Baby's prosperous relatives' [...] slow decline mirrors the decline of the whole Indian community as a culturally distinct entity ». Pour lui, l'identité même des Khoja et de la société traditionnaliste est remise en cause car le clan n'existe plus et les enfants partent tous. Cependant, notons que le titre du roman, *Fireflies*, est révélateur : malgré la tendance à l'emprisonnement dans le carcan des traditions, « they [fireflies] are some of the strongest insects of the islands » (FF 1970 : 247). Les libellules que Khoja lui-même enfermait dans une bouteille dans son enfance, deviennent une métaphore pour décrire les Indiens de Trinidad qui se cramponnent aux traditions. Eux aussi témoignent d'un repli identitaire qui ne favorise pas l'échange interculturel, la Coolitude.

De plus, Torabully (2001) décrit la situation aux Antilles de la sorte : « aux Antilles, la distance avec les Indes prédétermine un sens souvent diffus ou parfois plus prononcé, de la perte des cultures indiennes ». Comme nous l'avons démontré plus haut, il a été difficile pour les coolies indiens de maintenir leurs pratiques culturelles et religieuses en Guadeloupe. Au lieu d'une identité composite, les membres de la famille Ramsaran conçoivent leur identité indienne soit comme problématique puisqu'ils sont lésés à cause de la couleur de leur peau, et leur Coolitude se limite au « Kouli malaba » (Condé 1989 : 186), insulte envers Vilma à l'école. L'Inde est une terre de nostalgie, une partie de leur passé qu'ils ne semblent nullement associer à leur présent dans l'île sauf, comme nous l'avons remarqué plus tôt, pour se différencier des descendants d'esclaves qu'ils considèrent comme étant au-dessous d'eux. Les descendants de coolies chez Condé symbolisent le côté extrême de la créolisation qui ne laisse que très peu de place aux cultures d'origines.

Pour Munasinghe (2001), « The terms creole and creolization, however, emphasize primarily the synthesis of African and European Old World elements, thereby excluding Indians », et Torabully a essayé de réapproprié le terme « coolie » pour inclure les Indiens sans toutefois essentialiser leur identité. Ainsi, il a proposé l'image du corail pour emblématiser cette identité, tout comme Glissant,

inspiré des théories de Deleuze et Guattari (1980) a utilisé le rhizome avant lui, mais la question que l'on doit se poser est surtout si les autres peuples en mouvance ne récuseront pas la Coolitude puisque eux aussi se sentiront exclus comme les coolies se sentaient exclus de la créolité. Bernabé, Confiant et Chamoiseau avaient aussi tenté d'inclure toutes les cultures appelées à être en contact avec autrui dans leur concept. Peut-être ne faut-il simplement pas chercher à assimiler tous les types de voyages/mouvements/errances et leur laisser libre choix de cerner leur moi. Pour citer Devi (LD 2004 : 36), « pourquoi toujours poser la question d'identité ? Je suis ».



---

## Ouvrages cités

- BERNABÉ, Jean, Patrick CHAMOISEAU et Raphaël Confiant. 1989. *Eloge de la Créolité*. Paris : Gallimard.
- BHABHA, Homi. 1994. *The Location of Culture*. London : Routledge.
- CARTER, Marina et Khal TORABULLY. 2002. *Coolitude : An Anthology of the Indian Diaspora*. London : Anthem Press.
- CÉSAIRE, Aimé. 1939. *Le Cahier du retour au pays natal*. Paris : Présence africaine.
- CHAUDHURI, Amit. 2012. « Re-reading *Fireflies* and *Chip-chip Gatherers* by Shiva Naipaul ». En ligne 1er février 2013. <http://www.guardian.co.uk/books/2012/mar/23/shiva-naipaul-fireflies-chip-chip-gatherers>
- CONDÉ, Maryse. 1989. *Traversée de la mangrove*. Paris : Folio.
- DELEUZE, Gilles et Félix GUATTARI. 1980. *Capitalisme et Schizophrénie. Mille Plateaux*. Paris : Minuit.
- DEVI, Ananda. 1993. *Le Voile de Draupadi*. Paris : L'Harmattan.
- . 2003. *Le Long Désir*. Paris : Gallimard.
- . 2007. « Entretien avec Ananda Devi » (entretien de Mar Garcia). *La Tortue verte*. Revue en ligne le 25 janvier 2013.
- DEWOO, Tina. 2012. « The Coolitude of Coolitude : The (Re)negotiation of the Indian Identity in Mauritius ». *Postamble*. 8 (1). En ligne le 1er février 2013 <http://postamble.org/wp-content/uploads/2013/01/DewooFinal.pdf>
- GAVANI, Dr D.B. 2011. « Post-Imperialism in Shiva Naipaul ». En ligne le 30 janvier 2013. <http://gavani-gavani.blogspot.co.uk/2011/04/post-imperialism-in-shiva-naipaul.htm>
- GHOSH, Amitav. 2011. « Coolitude ». Blog. En ligne le 2 février 2013. <http://amitavghosh.com/blog/?p=1210>.
- GLISSANT, Edouard. 1990. *Poétique de la relation*. Paris : Gallimard.
- KISTNAREDDY, Ashwiny. 2011. « Interrogating Identity : Psychological Dislocations in Ananda Devi's Novels ». *Dalhousie French Studies*. 94, 27-38.

- LINDO, Karen. 2007. « States of Shame : Women, Affect, Transnationalisms ». Thèse de Doctorat. Los Angeles : University of California.
- MAALOUF, Amin. 1998. *Identités meurtrières*. Paris : Grasset.
- MISHRA, Vijay. 2007. *The Literature of the Indian Diaspora : Theorizing the Diasporic Imaginary*. London : Routledge.
- MUNASINGHE, Viranjini. 2001. « The Indian Community in Trinidad : An Interview with Viranjini Munasinghe » (entretien de Michelle Caswell). En ligne le 2 février 2013. <http://asiasociety.org/policy/indian-community-trinidad-interview-viranjini-munasinghe>
- NAIPAUL, Shiva. 1970. *The Fireflies*. London : Penguin.
- RAVI, Srilata. 2006. "Religion, Health and the Hindu woman in Mauritius in Ananda Devi's *Le Voile de Draupadi*", *Kunapipi*. XXVIII.1 : 67-78.
- TINKER, Hugh. 1974. *A New System of Slavery : the Export of Indian Labour Overseas 1830-1920*. London : Oxford University Press.
- TORABULLY, Khal. 2000. "L'île intérieure : entretien avec Ananda Devi". *Notre Librairie*. 142, 58-65.
- . 2001. "Coolitude". En ligne 1er février 2013. <http://www.mondialisations.org/php/public/art.php?id=20762&lan=FR>