

Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe



Une intégration silencieuse ? Citoyenneté, nationalité et créolisation à travers le cas des Indiens de la Martinique (1885–1945)

Dominique Taffin

Numéro 138-139, mai–août–septembre–décembre 2004

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1040714ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1040714ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société d'Histoire de la Guadeloupe

ISSN

0583-8266 (imprimé)

2276-1993 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Taffin, D. (2004). Une intégration silencieuse ? Citoyenneté, nationalité et créolisation à travers le cas des Indiens de la Martinique (1885–1945). *Bulletin de la Société d'Histoire de la Guadeloupe*, (138-139), 111–137.
<https://doi.org/10.7202/1040714ar>

Une intégration silencieuse ?

Citoyenneté, nationalité et créolisation à travers le cas des Indiens de la Martinique (1885 –1945)*

Dominique Taffin
Directrice des Archives départementales
de la Martinique

Alors que l'immigration en France s'est véritablement constituée en champ de recherche en histoire sociale depuis une vingtaine d'années, y compris l'immigration dans les colonies françaises, le phénomène particulier que constitue l'immigration réglementée dans les vieilles colonies y est rarement intégré. Les connaissances sur ces migrations se sont surtout construites dans la perspective de l'histoire de l'esclavage qui les a précédées, ou d'une reconstruction identitaire récente.

La production historique sur l'immigration indienne aux Antilles a concentré ses sources sur la période de l'immigration réglementée (1853-1884), voire sur celle du Second Empire qui constitue vraiment l'âge d'or de l'immigration indienne, tant en Guadeloupe qu'en Martinique.

Ces mêmes sources ont aussi alimenté les premiers travaux ethnographiques contemporains¹, après la deuxième guerre mondiale et, plus récemment, la prise de parole par les « Indiens » eux-mêmes, dans une perspective identitaire.

C'est donc à une partie moins connue de l'histoire de la présence indienne que je chercherai à m'attacher ici, dans le but d'explorer les

* Cet article est une version largement remaniée et complétée de la communication présentée au colloque organisé par la Société d'histoire de la Guadeloupe à Saint-Claude les 19-20 novembre 2004.

1. Il faut signaler l'effort de Gerry L'Etang pour étendre la documentation historique à la première moitié du XX^e siècle, mais surtout à travers des sources imprimées.

processus d'intégration sociale d'une population issue de la migration, en m'appuyant particulièrement sur la situation martiniquaise après la fin de l'immigration réglementée (1885-1945).

La question de la nationalité et de l'intégration politique, source de la célèbre « affaire Sidambarom »² en Guadeloupe, ne cache-t-elle pas les vraies résistances à l'intégration sociale et culturelle des « coolies » ? En confrontant réglementation, débats politiques sur l'immigration et le régime du travail aux informations objectives quoique partielles fournies par l'état civil, les recensements et les listes électorales, nous pourrions soulever de nouvelles questions : quels sont les enjeux réels de l'assimilation des descendants d'Indiens aux autres travailleurs de Martinique, à quoi servent les représentations qui se forment sur ce groupe, existe-t-il des stratégies visibles d'intégration de la part des Indiens et de leurs descendants des deuxième et troisième générations ? Quelle part la créolisation culturelle joue-t-elle dans l'intégration sociale ?

Le présent article ne prétend pas épuiser le sujet, d'autant que l'exploitation des sources, extrêmement clairsemées, reste à faire : les rapports du service de l'immigration cessent à compter de 1901. Dans la première moitié du XX^e siècle, les « Hindous » ne deviennent apparents dans les sources écrites qu'au moment crucial du passage au crible de la nationalité et de la citoyenneté, et lorsque les apprentis ethnographes ou les voyageurs amateurs de curiosité les regardent.

I LES CONTOURS DE LA POPULATION « INDIENNE » À LA FIN DE L'IMMIGRATION RÉGLEMENTÉE

Comment identifier le groupe : du contrôle à l'invisibilité administrative

D'abord organisé en 1852-1854 avec deux commissaires chargés des tournées de contrôle et d'exercer des actions de sauvegarde des engagés en cas de manquements des engagistes, assistés de syndics, le service de l'immigration ne fonctionnera à la Martinique jamais correctement. Il est réorganisé à plusieurs reprises, notamment en 1881, puis réduit à sa plus simple expression par l'arrêté du 17 janvier 1885, du fait de l'extinction prévisible du statut d'engagé. Il finit par n'être plus, à la Martinique, qu'un vague bureau de la direction de l'Intérieur.

À partir des années 1880, le commissaire a surtout en charge la gestion des rapatriements, les contestations éventuelles et le dépôt des immigrants à Fort-de-France. Les archives du service ont disparu et il semble que dès le début du XX^e siècle, les données sur les immigrants et leur descendance ne sont plus collectées, bien que les maires aient été tenus d'envoyer des relevés précis des mouvements démographiques dans leur commune.

L'appellation « hindou » est adoptée par l'administration au début du XX^e siècle. Auparavant, l'état civil nous parle d'« Indien », et les services

2. Voir notamment FARRUGIA, Laurent, *Les Indiens de la Guadeloupe et de la Martinique*, Basse-Terre, Desmarais (chez l'auteur), Paris, imp. Collet, 1975 ; SINGARAVÉLOU, *Les Indiens de la Guadeloupe*, Bordeaux, 1975.

administratifs seulement d'« immigrants ». Les variations du statut indiqué dans les registres d'état civil, qui va d'« immigrante indienne engagée » ou « libérée », avec autant que possible mention du matricule et de la date de débarquement, à simplement « cultivatrice » ne sont pas arbitraires, elles reviennent avec régularité en fonction de la génération à laquelle appartient la personne concernée. Ainsi, quand une mère, elle-même née dans la colonie et non engagée (relevé dès 1884) déclare ou fait déclarer un enfant, elle n'est plus désignée que comme « cultivatrice », sans mention d'origine ethnique. Au contraire, la mention précise du statut est donnée autant que possible dès qu'il s'applique à un immigrant de première génération.

On ne doit pas sous-estimer cette notation à l'état civil, qui permet d'effacer, dans les documents officiels, la marque de l'origine conformément à la loi républicaine française. Du coup, à défaut d'être en mesure de reconstituer les familles, nous avons dû utiliser, dans la recherche menée pour cet article, le principal marqueur d'identité qu'est le patronyme, excluant du coup les descendants illégitimes de père indien et de mère créole. Cette restriction amène à poser la question fondamentale, que Lasserre a étudiée pour la Guadeloupe : qu'est-ce qu'un « Indien » ? et à manier avec précaution le terme de « coolie » dont, en Martinique, on qualifie les personnes ayant en partage un ensemble de traits somatiques et, éventuellement, des coutumes spécifiques.

A contrario, cette absence de visibilité administrative peut-elle être considérée comme une condition passive d'intégration ?

Le problème du nombre

L'immigration a importé 25 509 Indiens en Martinique et 42 595 en Guadeloupe d'après la statistique officielle. Mais le mouvement naturel et les rapatriements invalident ce chiffre pour servir à évaluer la population à la fin de l'immigration. Alors qu'en 1885, les familles d'immigrants compteraient 13 271 individus, dont 8 192 libres d'engagement, *l'Annuaire de la Martinique* de 1900 donne, pour la Martinique, seulement 3 764 Indiens immatriculés, soit immigrants, soit enfants d'immigrants, subsistant dans la colonie au 31 décembre. Au 30 juin 1901, date de la dernière statistique conservée dans les archives du ministère des Colonies, ils sont 3 751³. Ces chiffres laissent penser que sont sortis des statistiques tous ceux qui, de deuxième ou troisième génération, n'ont jamais été dans le système de l'engagement.

Au recensement de 1910, qui se veut plus fidèle que les dénombrements de population précédents, les états récapitulatifs ne signalent plus que le nombre de « nés en Inde », leur descendance étant naturellement considérée comme française : on ne relève plus que 542 nés en Inde (pour 648 nés en Afrique).

Ces chiffres ne rendent pas compte du nombre total d'habitants d'origine indienne en Martinique. Il semble en effet qu'à la fin du siècle, les immigrants dotés d'un état civil n'ont garde de faire comptabiliser leurs

3. CAOM, Séries géographiques [désormais cité SG], Martinique, c. 32, d. 277.

enfants parmi les ressortissants étrangers. L'état civil des années 1890 met en évidence de nombreux individus d'origine évidemment indienne, mais qui sont soit expressément mentionnés comme « libérés », soit même simplement dénommés « cultivateurs »⁴.

La répartition géographique

Singaravélou a relevé qu'à la Martinique, la population indienne est répartie essentiellement dans les dix communes du Nord, et même du Nord Atlantique de la Martinique (Basse-Pointe, Macouba, Lorrain, Sainte-Marie)⁵.

En 1885, un détail donné par le commissaire de l'immigration Monnerot qui, dans son rapport statistique⁶, recense 4 173 Indiens sous contrat dans les habitations de Martinique, permet de mieux cerner la population rurale.

Tableau des immigrants indiens sous contrat au 30 juin 1885

Canton	Nombre d'engagés	Nombre de déserteurs
Basse-Pointe	1 222	155
Saint-Pierre	966	146
Trinité	949	315
Saint-Esprit	403	119
Lamentin	392	77
Diamant	158	46
Marin	56	3
Fort-de-France	50	6
TOTAL	4 196	867

Au recensement de 1910, comme dans le tableau de 1885, on remarque toutefois des foyers notables de population migrante dans le centre de la Martinique, bien que de moindre importance que ceux du nord (notamment dans la plaine sucrière du Lamentin, sur les propriétés du baron de Lareinty à Ducos, Rivière-Salée et au Lamentin). À Saint-Pierre et au Carbet, malgré l'éruption de 1902, on dénombre également en 1910 la deuxième plus importante population indienne native (101 hommes et femmes).

On constate au 30 juin 1885 qu'il y a 867 Indiens absents des habitations sur un total de 4 196 recensés, soit 20,66% de la population sous contrat d'engagement. Ces « déserteurs » viennent, au dire du gouverneur,

4. Comme nous le verrons plus bas, la renonciation au rapatriement fait perdre à l'Indien ou au fils d'Indien la qualité d'immigrant. De ce fait, il est rayé de la statistique de l'immigration.

5. SINGARAVÉLOU, *Les Indiens de la Caraïbe*, Paris, L'Harmattan, 1988, 3 vol.

6. CAOM, SG, Martinique, c. 32, d. 276 : « état nominatif des habitations et situation de leur effectif au 30 juin 1885 ».

grossir la population des grands centres de peuplement, autrement dit de Fort-de-France et de Saint-Pierre avant 1902. D'autre part, la « deuxième génération » n'est plus visible des statistiques du service de l'immigration, ce qui limite les possibilités d'une vision globale de leur situation géographique et professionnelle à la fin du XIX^e siècle.

Seuls des témoignages littéraires ou artistiques attestent la présence des femmes indiennes dans la domesticité martiniquaise et dans d'autres métiers urbains (et aussi le goût des hommes créoles blancs ou noirs pour leur beauté exotique)⁷.

Par comparaison, à la Guadeloupe, selon Jules Ballet, en 1897, sur 15 399 Indiens, 1 456 (soit 9,5%) vivent dans les villes et bourgs, domestiques, mais aussi 65 commerçants, 16 employés, 7 ébénistes, 29 entrepreneurs de transport⁸. Pour les années 1950, une cartographie détaillée a été dressée par Lasserre⁹ grâce à une enquête de terrain dont on n'a pas l'équivalent pour la Martinique.

Les contours de la population « indienne », si on y englobe les immigrants et leurs enfants et petits-enfants sont donc, à la fin du XIX^e siècle, déjà singulièrement délicats à cerner sur le plan démographique, sauf à procéder par marqueurs patronymiques et par méthode généalogique de reconstitution des familles. De fait, les données administratives tendent à montrer une assimilation à la population coloniale martiniquaise, malgré les débats sur la citoyenneté qui s'ouvrent avec les débuts du XX^e siècle.

II UN FAUX PROBLÈME : LA QUESTION DE LA CITOYENNETÉ

À y bien regarder, le débat sur la citoyenneté des descendants d'immigrants indiens (et qui ne se pose pas pour les descendants d'engagés africains) n'a une certaine acuité que pendant une quinzaine d'années, à la faveur de jeux politiques dans lesquels la prise en compte de la spécificité de ce groupe ne pèse que d'un poids très faible au regard de considérations de tactique politicienne. En fait, la citoyenneté, si elle a une importance symbolique et réelle pour les « Indiens » qui ont gagné une position sociale aisée, ne leur est en général pas contestée. En revanche, le problème de la concurrence du travail constitue un véritable enjeu, qui permet, après la libéralisation du régime du travail en 1884, le développement de représentations largement instrumentalisées.

La situation légale (arrêtés de 1852, convention de 1861 et loi de 1889)

Rappelons brièvement la situation légale des engagés indiens. Elle tire sa source de deux textes de nature différente : les décrets de 1852

7. Voir par exemple les carnets de dessins de Victor Fulconis, professeur au lycée de Saint-Pierre, qui a croqué maints Indiens de Saint-Pierre, ouvriers, domestiques ou vagabonds. Arch. dép. Martinique, 26 Fi 1. On note aussi des dessins d'Évremond de Bérard, ou bien sûr les écrits de Lafcadio Hearn (dans *Esquisses martiniquaises*).

8. ADG, 2 J, Manuscrits Jules Ballet, t. VII, p. 26-27, cité par Lasserre, *op. cit.*

9. LASSERRE, Guy, « Les Indiens de la Guadeloupe », *Les Cahiers d'outre-mer*, avril-juin 1953, p. 128-158.

(13 février et 27 mars), promulgués les 27 mars et 30 avril, organisant le travail et particulièrement l'immigration réglementée ; la convention franco-anglaise du 10 août 1861 encadrant le recrutement de travailleurs pour les colonies françaises de la Réunion et des Antilles. Provenant majoritairement de l'Inde britannique, mais pas uniquement, ces Indiens sont souvent des sujets anglais. S'il semble bien que certains venaient de Pondichéry et ses aldées¹⁰, la majorité a bien un statut d'étranger et non d'indigène. Les immigrants indiens sont l'objet d'une protection particulière déterminée par les dispositions de la convention du 10 août 1861. Le consul anglais doit veiller à la bonne application de la convention, tandis que le commissaire et le syndicat de l'immigration assurent le contrôle sur le régime du travail et de protection sociale. En particulier, le rapatriement pour l'immigrant et ses enfants constitue une garantie pour l'engagé.

L'immigration indienne a commencé à une époque où le droit de la nationalité ne naturalisait pas automatiquement les enfants d'immigrés. Or, résultat d'un processus progressif qui identifie droits civils à droits politiques, nationalité à citoyenneté, la loi du 26 juin 1889 sur la nationalité modifie considérablement la donne : loi d'ouverture, elle impose le droit du sol, et permet à tout enfant d'étranger d'accéder automatiquement à la nationalité/citoyenneté française.

Dans le droit fil de l'adoption immédiate dans les vieilles colonies des grands textes républicains des années 1880 (liberté de la presse, enseignement laïque et obligatoire, loi militaire), le droit de la nationalité qui s'impose en France est rendu également applicable aux Antilles.

Les enjeux de la citoyenneté pour les descendants d'Indiens

Comment sont appliqués ces textes en Martinique ? Il apparaît clairement que c'est la crise de l'affaire Sidambarom en Guadeloupe, et des manipulations politiques à la Réunion qui ont transposé en Martinique un problème qui n'existait pas en fait.

Dès 1894, le conseiller général Nicole a proposé de naturaliser les Indiens valides, afin de s'affranchir des obligations de la convention franco-anglaise, mais cette proposition est rejetée¹¹.

Pour ce qui est des enfants d'immigrants, ils ne font pas l'objet de discrimination administrative ou politique. C'est ainsi qu'au lendemain de la déclaration de guerre, en août 1914, lorsque sont recensés les étrangers dans les communes de la Martinique, il est patent qu'aux yeux de nombreux maires, les descendants d'immigrants, et même les immigrants eux-mêmes sont bel et bien ressortissants français : pour 9 communes

10. Les Indiens des établissements français étaient soumis à un régime de citoyenneté particulier, ayant la possibilité de renoncer à leur statut personnel pour devenir citoyens français assujettis aux lois en vigueur dans la République. Cet argument fut un temps mis en avant dans l'affaire Sidambarom pour écarter ces Indo-guadeloupéens du droit de vote. En Martinique, il n'y a aucune trace d'une bataille juridique de ce type.

11. Délibérations du Conseil général, citée par Juliette Sméralda-Hamon, *La question de l'immigration indienne dans son environnement socio-économique martiniquais, 1848-1900*, L'Harmattan, 1996, p. 311.

qui ont envoyé un état nominatif, une seule a pris en compte comme étrangers les vieux Indiens et Africains, tous âgés de 70 ans et plus¹².

L'inscription sur les listes électorales :

l'affaire Sidambarom à la Guadeloupe est un cas d'exception

En Martinique, la situation ne présente pas l'acuité qu'elle a eue en Guadeloupe, à la faveur de la lutte politique dans laquelle s'affrontent Légitimus et Boisneuf. Ainsi que nous le rappelle Jean-Pierre Sainton, le mouvement nègre de Légitimus est violemment anti-indien¹³. Sidambarom, notable de Capesterre, est boisneuviste et milite en 1904-1906 pour l'inscription des Indiens sur les listes électorales. Or, ce droit leur est contesté par l'opposition à Boisneuf, qui a gagné à sa cause le gouverneur La Loyère. La reconnaissance de la citoyenneté apparaît donc étroitement liée au jeu politique local, qui présente deux configurations différentes en Martinique et en Guadeloupe¹⁴. Pour la Martinique, il semble que le député socialiste Lagrosillière a adopté une ligne similaire à Boisneuf quant au sens de la citoyenneté, notamment pendant la première guerre mondiale, et que, vis-à-vis des descendants d'Indiens, il s'est plutôt appuyé sur leur vote, sans en faire une arme de bataille car ce vote n'est jamais très déterminant.

Il s'ensuit donc une bataille juridique qui remonte jusqu'au ministère des Colonies. Celui-ci va finir par arbitrer, non sans hésitations, d'une façon uniforme la question, en allant à l'encontre de la situation de droit et de fait déjà établie à la Martinique. Il y a donc bien une période de droit flou, entre 1904 et 1922.

La première guerre mondiale et le recrutement

Dès 1896, pour prévenir l'opposition britannique, il avait été prévu, conformément à un avis du Conseil d'État, de maintenir le droit au rattachement pour les enfants mineurs et les majeurs en cas de non-option pour la nationalité, mais cette disposition ne fit l'objet d'agrément ni du parlement, ni de la diplomatie britannique. L'application de la loi militaire, théoriquement décidée depuis 1889, est reportée jusqu'à la levée des classes 1912-1913. C'est alors, par dépêche du 13 décembre 1913, que le ministère des Colonies signifie l'application du droit commun aux Hindous¹⁵.

12. AD Martinique, 1 M 10 568 (cote provisoire) : recensement des étrangers. Document lacunaire. C'est au Marin que les immigrants sont comptabilisés étrangers, alors qu'au Lorrain, le maire compte parmi les nationaux les nombreux « Indiens » de la commune.

13. SAINTON, Jean-Pierre, *Les nègres en politique : couleur, identités et stratégies de pouvoir en Guadeloupe au tournant du siècle*, thèse pour le doctorat en histoire, université de Provence, 1997, 717 p., notamment p. 323-324 ; et interview dans BENOIST, Jean, DESROCHES, Monique, L'ÉTANG, Gerry, PONAMAN, Francis, *Pratiques indiennes, pratiques hindoues : espace religieux, identité culturelle et esthétique à la Martinique et à la Guadeloupe. Rapport de recherches pour la mission du patrimoine ethnologique*, septembre 2001. Voir aussi une accusation anonyme contre Légitimus, CAOM, SG, Guadeloupe, c. 15, d. 162, sur « l'escroquerie » dont il s'est rendu coupable vis-à-vis des Indiens.

14. L'affaire Sidambarom a été abondamment décrite par L. Farrugia, puis Sainton. Voir aussi le mémoire imprimé d'Henry Sidambarom, *Procès politique. Contestation des droits électoraux opposée par le Gouverneur de la Guadeloupe, M. le Vicomte de La Loyère, aux fils d'Hindous nés à la Guadeloupe, 1904-1906*, ADG, 4 Mi 46 (R1).

15. CAOM, Affaires politiques, c. 1 638 : un dossier traite des différentes étapes de l'affaire entre 1913 et 1922.

Ainsi sont bien recensés dans les tableaux de recensement, et dans les registres matricules des classes antérieures à 1914, des descendants d'Indiens, dont certains même accomplissent leur service militaire, tel Manyri, gérant d'habitation, né en 1888¹⁶.

Mais les protestations britanniques qui s'élèvent au début de la guerre, à la demande d'un ressortissant indien de la Réunion, font faire machine arrière, et les recensés sont finalement placés en sursis d'appel, par prudence, à la demande du ministre des Affaires étrangères¹⁷.

Le dénouement (1922)

La reconnaissance de la nationalité, finalement acceptée par l'administration centrale à l'occasion de la dernière intervention suscitée par Sidambarom en 1922, coïncide avec le début de la réflexion sur l'ouverture de passages entre l'indigénat et la citoyenneté dans les grandes colonies françaises au sortir de la Grande Guerre. Elle s'inscrit aussi dans un contexte diplomatique plus détendu entre France et Royaume-Uni.

La volonté de citoyenneté des « Indiens »

Gerry L'Étang relève la volonté, en Martinique, comme chez certains Guadeloupéens, de verser l'impôt du sang, dans une mystique républicaine exacerbée à Fort-de-France :

« On trouve encore mention dans les récits d'un certain Permal qui, au moment de la guerre 1914-1918, aurait été écarté de la conscription au prétexte qu'il ne pouvait prouver sa nationalité française. Incarcéré pour avoir protesté par trop violemment, l'homme aurait écrit de sa prison une lettre au gouverneur afin que lui soit reconnu le droit de " combattre pour la Patrie ". Et pour appuyer sa requête, il aurait utilisé en guise d'encre ce sang qu'il était prêt à verser pour la France. »¹⁸

« À Basse-Pointe, on garde le souvenir d'Eugène Govindin, conseiller municipal et lié à Lagrosillière, qui lutta pour les droits civiques des Indiens¹⁹. Il apparaît dans la liste électorale de 1923²⁰ avec la profession d'économiste. Or, sur cette même liste, on note au moins 178 électeurs d'ascendance indienne sur 1 201 inscrits. »

Ces traces nombreuses dans les sources archivistiques nous prouvent que la question des droits politiques pour les descendants d'immigrants indiens n'a jamais été en débat en Martinique.

16. AD Martinique, 1 R 66, n°65.

17. CAOM, Affaires politiques, c. 1638.

18. L'ÉTANG, Gerry, *La grâce, le sacrifice et l'oracle : de l'Inde à la Martinique, les avatars de l'hindouïsme*, thèse de doctorat en anthropologie, Université des Antilles et de la Guyane, 1997, p. 151.

19. Son petit-fils, Charles Aïnama, a livré cette information à Gerry L'Étang (*op. cit.*). Une recherche dans les archives communales de Basse-Pointe permettrait de préciser l'action de Govindin.

20. AD Martinique, 3 M 2829 : liste électorale du canton de Basse-Pointe.

III UN VÉRITABLE ENJEU POLITIQUE ET SOCIAL : LA LIBERTÉ DU TRAVAIL ET LA FIN DE L'IMMIGRATION RÉGLEMENTÉE

En réalité, en Martinique, l'intégration des Indiens s'est politiquement jouée plus tôt, avec l'avènement de la République radicale dans les années 1880.

Dans le cadre du régime coercitif du travail mis en place en 1852, l'immigrant avait une place bien assignée, certes exceptionnelle, mais pas si décalée avec celle du travailleur créole assujéti aussi à des contraintes fortes. La fin du régime du livret²¹ et la libéralisation du travail rendent le régime de l'immigration obsolète et même contradictoire avec l'idéologie radicale républicaine en plein essor, telle qu'elle est exprimée par des hommes politiques comme Ernest Deproge ou Osman Duquesnay. Le livret, institué par le décret de 1852 et l'arrêt de Gueydon de 1855, était tombé en désuétude dès la fin du Second Empire. Il n'est cependant réellement jugé caduc qu'avec les arrêtés du 6 décembre 1880 et du 10 septembre 1885 réglementant le régime du travail, dans la mouvance desquels la fin de l'immigration indienne s'inscrit tout naturellement en 1884-1885.

L'abolition de l'immigration réglementée constitue, pour les républicains, un cheval de bataille qui dépasse les intérêts propres du groupe des « Indiens », même si leur liberté de travail est un argument invoqué contre les propriétaires qui veulent maintenir l'ancien régime : c'est un véritable projet de société qui s'exprime dans les délibérations du Conseil général.

Les débats au Conseil général : du régime d'exception au droit commun

Le débat au Conseil général s'inscrit dans le contexte de la crise sucrière qui frappe l'île depuis deux ans. Il nous offre surtout une expression du libéralisme républicain accompagnée d'une vision non sans arrière-pensée de l'intégration des Indiens dans la société martiniquaise.

Ces débats, tels qu'ils ont été pertinemment analysés par René Achéen²², mettent en présence les points de vue de l'élite politique locale :

- d'une part, un regard réactionnaire qui maintient l'immigrant, non sans ironie, parmi les « barbares », face au travailleur créole (appelé ici *indigène*), qui a besoin de la fermeté du règlement de travail pour ne pas sombrer dans le vagabondage²³. Ils déplorent qu'on porte sur le terrain politique (c'est-à-dire celui de la « question de couleur ») une « affaire économique, et par conséquent du ressort des

21. Voir ADÉLAÏDE-MERLANDE, Jacques, *Les origines du mouvement ouvrier en Martinique, 1870-1900*, Paris, Karthala, 2000.

22. ACHÉEN René, « Le problème de l'immigration indienne devant l'opinion martiniquaise dans les années 1882-1885 », *Les Cahiers du CERAG*, n°27, 1972.

23. « Parce qu'un être a deux yeux, un nez (...) comme vous, et s'appelle homme, vous demandez qu'il soit traité comme vous-même, fût-il sauvage ou cannibale ; vous voulez que les lois du pays ne fassent aucune distinction entre vous et lui, dût cette assimilation apporter tous les troubles imaginables dans l'économie générale du bien public ! », in *Les Antilles*, 27 juin 1885, cité par Achéen, *op. cit.*

grands propriétaires »²⁴. Les affrontements sur le plan local se transposent au ministère des Colonies : là, les interventions des chambres de commerce, menées par les familles Gradis et des Grottes, dont les habitations martiniquaises comptent parmi les plus gros engagistes du pays, dénoncent sur un ton moins polémique les menées de la majorité radicale du Conseil général²⁵.

- de l'autre, une vision républicaine schœlchérienne²⁶, partagée d'ailleurs par le gouverneur Allègre²⁷ : « nous déclarons vouloir vivre sous l'empire du droit commun et inscrire dans nos lois cette devise de tous les peuples civilisés : " travail libre en pays libre " »²⁸. Est ainsi revendiqué le bénéfice des vertus républicaines libérales, dont la liberté de travail, qui affranchiront le coolie de la forme de servage moderne qui lui est imposée. L'avocat et député Ernest Deproge, qui défend au ministère la décision du Conseil général contre toute attaque juridique, tient le même discours, même s'il ne s'agit que d'un argument parmi d'autres de portée sociale et politique plus larges qui visent à l'assimilation du régime colonial à la métropole²⁹.

Au terme de la séance du 18 décembre 1884, il est décidé de mettre fin à l'immigration réglementée et stipulé qu'aucun contrat de réengagement ne pourra être reçu (ce qui porte l'extinction du travail réglementé à 1889). Ainsi est consacrée, sur le plan du droit du travail, dès janvier 1885³⁰, l'identité entre le travailleur créole et l'immigrant indien.

La question des rapatriements

La question du rapatriement, fort coûteux aux yeux du Conseil général, restera toujours épineuse. Or, celui-ci est une des garanties les plus fortes pour l'immigrant et ses enfants nés en Inde ou au cours de son séjour (art. 8 de la convention de 1861). L'arrêté du 17 janvier 1885 a maintenu ce droit, dont l'application sera épisodique. Les convois de retour en Inde après 1885 s'espacent : 1 en 1886 et en 1889, 2 en 1891, 1 en 1893 et 1 en 1894, ils concernent 2 729 individus sur une population initialement évaluée à 11 909 au 31 décembre 1885, soit près d'un quart de la population d'origine indienne³¹. Il semblerait que le dernier

24. *Les Antilles*, 28 février 1885, *ibid.*

25. CAOM, SG, Martinique, c. 13, d. 129, notamment adresse du 25 avril 1885.

26. Schœlcher vient de publier son *Immigration aux colonies*.

27. Vincent Allègre, premier gouverneur civil de la Martinique (1881-1887) a marqué l'opinion pour ses positions progressistes.

28. Délibérations du Conseil général, session ordinaire, novembre 1884, intervention d'Osman Duquesnay, p. 158.

29. CAOM, SG, Martinique, c. 13, d. 131 : *note sur le régime du travail à la Martinique*, 1885.

30. Arrêté du 17 janvier 1885 sur le régime des immigrants, *Bulletin officiel de la Martinique*, 1885. L'essentiel de l'arrêté est de supprimer les réengagements et la prime qui les accompagne, et d'aménager l'extinction de l'immigration réglementée, pour que la convention de 1861 reste applicable aux engagés encore sous contrat. Il est spécifié que les problèmes d'exécution des contrats relèveront désormais du régime commun pour les Indiens en fin d'engagement.

31. CAOM, SG, Martinique, c. 32, d. 277 : « Statistique de l'immigration indienne à la Martinique du 31 décembre 1885 au 30 septembre 1894 ».

rapatriement, pour la Martinique, daterait de 1900, tandis qu'en Guadeloupe, un dernier convoi quitte Pointe-à-Pitre en 1906.

Un idéal non dénué d'arrière-pensées

On doit se rendre à l'évidence que dans ces débats, aucun représentant des engagés n'est appelé à s'exprimer, au point que les propriétaires ont prétention à défendre les droits des Indiens mieux que quiconque ! De l'autre côté, Duquesnay, se plaçant sur le terrain économique des propriétaires, estime qu'il y a « 33% de non-valeurs » parmi les Indiens, ce qui rend peu rentable le système.

Pendant, la liberté du travail prônée par les républicains constitue bien aussi une forme de libéralisation, avec ses effets secondaires et ses arrière-pensées : l'argument de la concurrence de l'engagé avec le travailleur créole, alors que celui-ci ne bénéficie d'aucune protection sociale a été avancé dans le débat. De plus, « l'immigration empêche le morcellement de la terre, qui serait inévitable sans elle »³², parce qu'elle évite aux grands propriétaires d'employer des créoles qui, avec leur salaire, achèteraient un lopin. Cette analyse montre le blocage de la société martiniquaise et la frustration engendrée par trente ans de travail réglementé et près de quarante après l'abolition de l'esclavage. Sans doute est-ce là une des clés du hiatus entre l'assimilation des Indiens, quasi-effective grâce aux actes forts des républicains de 1884-1885 et les résistances à leur intégration sociale et culturelle.

Il est symptomatique de constater que les représentations péjoratives sur les « coolies » s'enracinent précisément à l'époque de la fin de l'immigration réglementée³³ : nées de la sensation d'exotisme et de la méfiance que tout groupe manifeste face à l'étranger, elles se sont progressivement cristallisées autour de thèmes politiques tels que la concurrence déloyale pour le travail créole³⁴, aiguisés par la crise sucrière et la chute des salaires des cultivateurs, pour déborder, selon un schéma classique, sur la condamnation de l'altérité culturelle de ces nouveaux-venus.

IV LES RÉSISTANCES SOCIO-POLITIQUES À L'INTÉGRATION : DES REPRÉSENTATIONS INSTRUMENTALISÉES

Une menace pour la société créole ?

Le vagabondage

Significativement, le vagabondage des Indiens est politiquement stigmatisé dans les années 1880, tantôt comme argument contre la poursuite

32. *Les Colonies*, 9 juin 1883, cité par Achéen, *op. cit.*

33. Voir à ce sujet SMERALDA-HAMON, Juliette, *La question de l'immigration indienne dans son environnement socio-économique martiniquais, 1848-1900*, L'Harmattan, 1996.

34. Ce rapport conflictuel sur le marché du travail se retrouve dans toutes les colonies où l'immigration a constitué un recours alternatif massif à la libération de la main-d'œuvre rurale servile (voir par ex. pour Trinidad les travaux de K.O. Lawrence).

du système, tantôt au contraire pour souligner les conséquences désastreuses qu’aura la fin du régime du travail engagé. Les « déserteurs » qui représentent 20% du groupe considéré en 1885, ne se sont certes pas tous répandus à Saint-Pierre et Fort-de-France, même si leur visibilité y est plus frappante qu’ailleurs. Mais, faute de disposer d’une statistique, on ne peut que noter les nombreux constats sur la situation d’indigence des Indiens, désormais libres de se trouver du travail, qui sont considérés par certains conseillers généraux comme « une véritable plaie pour les grandes villes »³⁵.

La délinquance indienne

Dans les faits, outre le délit de vagabondage des Indiens libérés, la délinquance se manifeste surtout par des manquements au travail (notamment la désertion) ou des atteintes au bien des engagistes (incendies de cases à bagasse). À Basse-Pointe, en 1884, on compte 529 Indiens condamnés en simple police, dont 252 du canton de Basse-Pointe, qui compte 1 301 engagés. En 1885, 17,53% des 1 222 engagés du même canton ont été condamnés³⁶. Les chiffres relatifs aux condamnations donnés par J. Smeralda-Hamon sont peu fiables : relevés principalement au *Journal officiel de la Martinique*, ils ne donnent que les condamnations pour crimes ou délits aggravés, passibles du tribunal correctionnel, voire des assises. On y constate toutefois que la qualification est sans doute moins sévère dès le milieu des années 1860. Pour la Martinique, un travail comparable à celui mené par C. Schnakenbourg³⁷ pour la Guadeloupe reste à faire, qui permettrait d’objectiver les représentations dont sont l’objet les Indiens.

Une instrumentalisation par les possédants ?

Si on doit relativiser la menace de la violence indienne, force est de constater que l’enjeu que les immigrants ont représenté dans les rapports de production a permis toutes les instrumentalisation des hommes et des représentations les concernant.

Dans son rapport, Jourjon va jusqu’à parler, au sujet des traitements dont font l’objet les Indiens de la part de leurs engagistes des « principes toujours esclavagistes des propriétaires sucriers »³⁸. Jacques Adélaïde a également noté qu’en 1885, les Indiens ont été des « jaunes » dans le mouvement de grève qui se déclenche au François³⁹.

35. Par exemple en 1889, dans les débats au Conseil général. Cités par Sméralda-Hamon. Dès 1885, les propriétaires décrivent la Savane du Fort à Saint-Pierre comme un refuge de coolies vagabonds. À l’inverse, le commissaire de l’Immigration, Monnerot, s’emploie à démontrer que les désertions n’ont pas significativement augmenté avec la fin du travail réglementé (CAOM, SG, Martinique c. 32, d. 276). Voir tableau de la population en 1885.

36. Chiffres cités par J. Adélaïde-Merlande, *op. cit.* Il s’agit des données relevées par Monnerot (cf. note précédente).

37. Voir sa contribution dans ce même ouvrage.

38. Cité par J. Adélaïde-Merlande, *op.cit.* La nouvelle forme de servitude est également dénoncée par Monnerot.

39. L’utilisation d’ouvriers étrangers comme briseurs de grève est une constante. Pour les Indiens de Guadeloupe, elle est constatée encore en 1910 à Saint-François.

L'utilisation des Indiens par les possédants en fait des adversaires pour les cultivateurs créoles, et nourrit une hostilité qui s'exacerbe dans les années de crise.

On l'a vu, l'analyse socio-économique qui impute au recours à l'immigration le blocage d'une évolution sinon inéluctable de la société post-esclavagiste traverse la pensée radicale républicaine⁴⁰.

Mais aussi, la concurrence objective au travail créée par l'immigration, outre les avantages immédiats pour l'engagiste, se double d'une volonté d'exacerber l'opposition entre prolétariat traditionnel et la sorte de lumpenprolétariat que sont les Indiens. Le jeu « Indien contre travailleur nègre » est sans doute une opposition pensée par les blancs créoles pour éviter le renversement de rapports de force que l'abolition annonçait. Si on ne peut nier ce cynisme de la part des propriétaires, il n'est pas possible d'évacuer complètement une opposition réelle, qui se traduit dans la « cascade du mépris » qui caractérise les représentations sociales post-esclavagistes. Déjà, Schœlcher a dénoncé le mauvais traitement dont fait l'objet l'immigrant, mais aussi « l'influence démoralisatrice » que ces « mercenaires mal choisis » exercent sur les cultivateurs créoles⁴¹.

La cascade du mépris

Le Dr Formel rapporte dès 1873 :

« L'immigration indienne est venue ruiner les espérances des Noirs au moment où ils en croyaient la réalisation proche. Aussi témoignent-ils en toutes circonstances aux immigrants indiens l'hostilité la plus vive. J'ai pu voir plusieurs fois dans les rues de Fort-de-France et de Saint-Pierre des petits Noirs excités par leurs parents, poursuivre d'injures et de coups de pierre les coolies qui étaient venus y passer leur dimanche (...) Tous les hommes de couleur montrent la même haine pour les immigrants qui sont venus les renverser... »⁴²

À cette hostilité, réelle et instrumentalisée, se sont ajoutés les facteurs de préjugés tels que les coutumes religieuses et alimentaires diverses (encore que l'adoption du kolbou-colombo et le développement de la consommation du riz comme plat marqueur d'identité antillaise en soient des contre-exemples) et surtout la marginalisation sociale que l'état d'indigence extrême des laissés-pour-compte crée inévitablement.

En Martinique, le mépris est marqué par les injures et proverbes (*kouli mangé chien, tout kouli ni an kout dalo pou i fè*). Gerry L'Étang, dans sa thèse, revient largement sur la genèse de ces expressions très péjoratives, qu'on retrouvait encore largement répandues il y a quelques décennies⁴³,

40. Notamment en Guadeloupe, Boisneuf, qui ne verse cependant pas pour autant dans le préjugé anti-indien. Voir Sainton, *op. cit.*

41. *L'immigration aux colonies*, cité par L'Étang, p. 143.

42. CAOM, SG, Martinique, c. 88, d. 732, cité par L'Étang, *op. cit.*, p. 141.

43. De même, pour la Guadeloupe, Lasserre en 1953 décrivait ainsi les relations du Guadeloupéen « autochtone » avec les coolies : il « place le coolie au bas de l'échelle sociale et, ostensiblement, le considère comme inférieur à lui », Lasserre, *op. cit.*, p. 148.

qui sont sans doute plus fortement liées à l'exclusion sociale en milieu urbain qu'à la concurrence au travail en milieu rural.

V SURVIVANCES CULTURELLES FACE À LA CRÉOLISATION ET AUX STRATÉGIES D'INTÉGRATION

Face à ces représentations négatives, contradictoires avec l'assimilation que les engagés et leurs descendants connaissent par la volonté politique des élus locaux, comment ceux-ci ont-ils construit leur destin martiniquais ?

La thèse des survivances culturelles tendant à identifier une véritable communauté indo-martiniquaise a connu un singulier regain ces dernières années, à la faveur de la réhabilitation de l'indianité⁴⁴ en tant qu'identité culturelle, tant en Martinique qu'en Guadeloupe. La situation historique dans les deux îles montre de remarquables différences, rendant toute généralisation hâtive.

De fait, à la fin du XIX^e siècle, l'espoir de retour constitue le frein le plus important à une intégration sociale des immigrants. Même si, dès les années 1880, bon nombre d'Indiens ont renoncé à retourner au pays, c'est avec les ralentissements des convois de retour, puis leur arrêt en 1900 que l'intégration devient inéluctable. La période 1890-1946 ne doit-elle pas être considérée comme une période de créolisation et de mise en place de stratégies individuelles de promotion sociale et de reconnaissance ?

Quelques indicateurs donnent des réponses.

Maîtrise linguistique et scolarisation

Si aujourd'hui, le tamoul reste une langue rituelle, dont le sens est largement perdu, peut-on dater sa disparition ? G. L'Étang s'y est essayé et par enquête a conclu que vers 1915-1920, à Basse-Pointe, sur l'habitation Gradis, il reste encore 13 Indiens qui ne maîtrisent pas la langue créole. Odette Arnaud, en 1934, rencontre un vieux « chef de tribu » arrivé il y a 60 ans et qui « ne parle rien d'autre qu'un dialecte hindou et juste assez de créole pour nous souhaiter la bienvenue »⁴⁵. Le tamoul, encore parlé en famille dans les années 1920, a servi à composer des chants relatant l'expérience des migrants indiens après leur arrivée en Martinique, qui ont été transmis jusqu'à nos jours mais dont le sens s'est perdu⁴⁶.

On ne prendra pas pour argent comptant la très péjorative appréciation du sous-chef de bureau de l'immigration qui déclare bien facilement ainsi en 1880 : « Cupide par nature, ne visant qu'à sa situation matérielle, l'Indien préfère retenir ses enfants près de lui pour l'aider à

44. Voir même d'une « coolitude ».

45. *Mer caraïbe*, Denoël, 1934, cité par L'Étang, *op.cit.*

46. Une étude en est en cours par un professeur de tamoul de l'École pratique des hautes études.

augmenter son revenu ; il ne pense jamais à développer en eux le sens moral et intellectuel. Le mal est là et il ne faut pas le chercher ailleurs. »⁴⁷

En effet, la scolarisation des enfants, très tardive de façon générale dans les campagnes martiniquaises a repoussé à la deuxième moitié du XX^e siècle la maîtrise du français par les Indiens, mais dans ce sens ils sont à égalité avec leurs compatriotes afro-martiniquais.

Il n'en est pas de même pour le créole, qui devient rapidement la langue véhiculaire, utilisée dans les tentatives d'évangélisation.

L'évangélisation, entre attentisme et velléités isolées

Les premières tentatives

Dès 1857, Mgr Leherpeur souligne l'intérêt d'évangéliser les Indiens « idolâtres »⁴⁸, tout en restant prudent vis-à-vis des musulmans, des Indiens désirant retourner en Inde à la fin de leur engagement, et de ceux qui pourraient avoir été évangélisés par les protestants en Inde.

Malgré l'espoir de créer une véritable mission des Indiens, l'attentisme finit par dominer parmi le clergé qui préfère attendre l'apprentissage du créole⁴⁹ par les migrants.

Dans les années 1880, le père Picarda de la congrégation du Saint-Esprit, témoigne :

« ... On dit que devant retourner dans leur patrie idolâtre, ils sont moralement assurés d'apostasier. Mais il y a là une erreur de fait, c'est qu'un grand nombre de coolies ne retournent pas dans leur pays. J'en ai trouvé dans les habitations un bon nombre qui demeurent ici depuis longues (*sic*) années, qui ont des enfants élevés au milieu des créoles, avec toutes les habitudes du pays, et ne songent nullement à retourner dans l'Inde. Et cependant, personne que je sache ne leur a jamais parlé du baptême, auquel ils sont loin d'être hostiles. »⁵⁰

De toute évidence, Picarda force la note car, comme le fait remarquer le père David, si peu d'adultes ont été baptisés avant 1902, les enfants le

47. Cité par Adélaïde, *op. cit.* p. 90.

48. Lettre pastorale du 23 juin 1857, citée par Delisle, *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane*, Karthala, 2000 p. 205.

49. Le vicaire Porchez écrit dans ce sens au ministre : « Ceux qui restent en santé finissent par apprendre le langage des travailleurs créoles, et nous avons déjà réussi à en baptiser plusieurs ; ceux que la maladie surprend plus tôt, nous tâchons de nous faire entendre d'eux par des signes afin de reconnaître leurs besoins » : CAOM, Généralités, c. 674, d. 2 999, lettre du 5 juillet 1858. En 1863, Mgr Boutonnet à la Guadeloupe espère que les engagés se tourneront d'eux-mêmes vers le catholicisme, « lorsqu'ils seront acclimatés et un peu plus familiers avec l'idiome du pays » : CHAN, F¹⁹ 6209, lettre du 18 juillet 1863. Cité par Delisle.

50. Picarda finit d'ailleurs par une édifiante histoire : « Voici du reste, un fait qui m'est arrivé l'an passé. Averti par une bonne personne qu'une jeune femme indienne se mourait de la poitrine, je suis allé la voir. Elle était depuis peu dans le pays et ne connaissait pas le créole : à peine étais-je arrivé dans sa pauvre case qu'elle fait venir une de ses compagnes, et sans que je lui eusse rien dit, elle commence à faire sa confession que l'autre me traduit fidèlement ; puis elle demande avec instance à recevoir le baptême. Grâce à l'interprète, je lui fais comprendre comme je puis ce qu'il lui fallait absolument savoir, ensuite je la baptise en lui donnant le nom de Marie. À peine avais-je versé l'eau sur son front que je me sentis subitement inondé d'une joie inexprimable ». (extrait d'une lettre du père Mathurin Picarda, de 1881, *Bulletin de la congrégation*, t. XII, n°173, mars 1881-mars 1884).

sont plus fréquemment. Les femmes surtout, exclues du culte hindouiste, sont plus touchées par l'évangélisation que les hommes.

Les effets mesurables

Un sondage dans les registres paroissiaux des communes de Basse-Pointe et de Macouba, qui ont reçu de forts contingents d'immigrants, confirme la relativement faible emprise religieuse jusqu'à la fin du XIX^e siècle. Il n'a pas été possible de continuer l'estimation, les registres postérieurs n'étant pas communicables.

Ainsi, pour Basse-Pointe⁵¹, dont la population d'engagés indiens est de 476 individus (non comptés les libérés) en 1885, les baptêmes d'adultes sont rares, on le voit :

Actes de baptêmes et de sépultures dans la paroisse de Basse-Pointe

	Total baptêmes dans la commune	Baptêmes Indiens	Total sépultures	Sépultures Indiens
1865	160	11 dont 3 adultes	85	5 dont 2 adultes
1882	106	4 dont 2 adultes	>80 [manquent les derniers actes]	3 enfants
1898	122	12 enfants	71	2 dont 1 adulte

Pour Macouba⁵², qui compte en 1885 315 engagés indiens (sans qu'on puisse préciser le nombre de cultivateurs libérés), on peut avoir, en comparant état civil et registre paroissial, une idée plus exacte de l'impact de l'évangélisation :

Tableau comparatif des naissances/baptêmes, décès/sépultures catholiques d'Indiens ou personnes d'ascendance indienne

	Naissances	Baptêmes	Décès	Sépultures
1861	14	Non dépouillé	21	Non dépouillé
1870	5	3	9	1
1886	11	1	23	1
1894	14	8	15	1

Il apparaît que la déclaration à l'état civil est tout à fait indépendante de son pendant religieux. Ce sondage ne permet pas de tirer des conclusions absolues, car il faudrait un dépouillement plus systématique pour

51. AD Martinique, 26 J 3/12, 30 et 46, registres paroissiaux.

52. AD Martinique, 26 J 15/37, 40 et 43 ; E dépôt 16/E 57, E 73 et E 81, registres paroissiaux et registres d'état civil.

avoir la confirmation des tendances. Il est significatif que, tout au moins jusqu'à la fin du XIX^e siècle, l'Église n'a pas la mainmise sur les grands moments de la vie des Indiens. En particulier, l'affirmation recueillie par Gerry L'Étang, comme quoi les curés « confisquaient » les cérémonies funéraires des Indiens décédés ne peut être généralisée pour cette époque, et sans doute au moins jusqu'aux années 1930⁵³.

Les campagnes missionnaires des années 1920

En 1904, Mgr de Cormont déclare encore que les immigrants « ont besoin qu'on s'occupe tout spécialement d'eux »⁵⁴. De fait, l'évangélisation ne progresse significativement qu'après la première guerre mondiale, notamment à l'occasion de prédications de missions, comme celle des rédemptoristes belges en 1924⁵⁵ : « des idoles de bois et de pierre qu'honoraient encore des familles indiennes réfugiées dans cette contrée tombèrent et disparurent de la paroisse à l'occasion de cette mission. Ces familles renoncèrent au paganisme, se convertirent sincèrement après une série d'instructions spéciales et furent baptisées au nombre de vingt ». Réelles ou feintes, ces conversions marquent une volonté de la part des enfants d'immigrants, toujours considérés comme « coolies » dans le langage courant, de s'intégrer dans le milieu créole.

La place du fait religieux indien : survivance ou syncrétisme ?

Il est certes difficile d'établir une périodisation des phénomènes d'acculturation religieuse.

G. L'Étang, dans sa thèse qui met en lumière la permanence de traits culturels fort de l'hindouisme villageois au cœur de l'habitation, postule que, plutôt qu'un syncrétisme, ce serait un « masque chrétien »⁵⁶ que les cultes appelés en Martinique « bon dié couli » adopteraient pour rendre intelligible et acceptable au non-pratiquant la religion hindouiste. À partir de l'observation de terrain contemporaine, il en conclut qu'il y a donc plus complémentarité que syncrétisme : catholicisme et hindouisme occupent des espaces symboliques distincts.

53. L'Étang (*op. cit.*, p. 220 et sq.) affirme que les Indiens étaient obligés d'accepter des funérailles catholiques, sans étayer son affirmation : certes, la crémation n'est pas admise, mais il est permis de douter qu'à l'époque de montée de l'anticléricalisme, on ait forcé les Indiens à faire des messes, d'autant qu'elles étaient payantes. Ceci dit, le rituel catholique était le seul assez spectaculaire pour offrir aux Indiens une compensation à la perte du rituel hindouiste.

54. Delisle, *op. cit.*, p.207.

55. Cf Finoulst, *Une campagne apostolique mémorable ; les rédemptoristes aux Antilles françaises : Guadeloupe, Martinique, 1921-1926*, Imprimerie-librairie Saint-Alphonse, Esschen, 1926 : « À Basse-Pointe, la jolie petite église fut comble tous les soirs. On eut de belles conversions, de nombreux mariages et le zélé curé put se féliciter du travail accompli dans sa paroisse. Non seulement il servit à faire tomber bien des préjugés mais aussi à briser bien des idoles. » Pourtant, les informations recueillies par G. L'Étang pondèrent cet enthousiasme : Tangamen rapporte que les statues avaient été seulement cachées (cité par L'Étang) ; voir aussi les comptes-rendus dans le journal *La Paix*.

56. De la même façon que Michel Leiris a qualifié les identifications du panthéon vaudou aux saints catholiques, « Notes sur l'usage des chromolithographies catholiques par les vaudouïsants d'Haïti », *Les Afro-Américains*, Dakar, IFAN, 1953, p. 201-207.

Certains indices historiques permettent de rendre compte de la permanence, malgré des mutations sociales non négligeables, de pans bien identifiables de la culture villageoise apportée par les immigrants indiens au cours du troisième quart du XIX^e siècle : livres et objets, certes très peu nombreux, mais remarquables⁵⁷, et surtout cérémonies rituelles et lieux de culte. En 1936, une courte notice sur le rituel du bon dié kouli est insérée dans l'*Annuaire de la vie martiniquaise*, comme caractéristique principale de la commune de Basse-Pointe. Odette Arnaud décrit des cérémonies à la même époque, donnée par les coolies à la Capot au Lorrain et à Saint-James⁵⁸. Dans les années 1950, Michel Leiris note que, contrairement au grand temple de Changy en Guadeloupe qui attire un public non-« indien »⁵⁹, les chapelles de Martinique sont plus exclusivement fréquentées par les Indo-martiniquais. Il mentionne cependant des danses publiques, notamment aux Terres-Sainville (fête patronale) et au Béro, pour la Pentecôte, qui perpétuent le « carnaval des Indiens » des décennies précédentes.

Pourtant, il est clair que le rituel a notablement changé, certaines festivités ayant complètement disparu ou s'étant transformées dans un véritable processus de créolisation. Le culte marial, qui domine le renouveau missionnaire catholique au XIX^e siècle, trouve un écho auprès des engagés qui vénèrent l'entité féminine Mariemin, avec laquelle la Vierge est syncrétisée.

Une créolisation réelle

On pourrait sans doute, à la suite de G. L'Étang, envisager deux temps en croisant les informations recueillies sur le terrain et celles des sources écrites : l'un marqué par le maintien des pratiques culturelles au sein du groupe d'origine indienne, le suivant, au cours duquel celles-ci se sont assez créolisées sans qu'il soit réellement possible de dater ce basculement⁶⁰. Le fait, comme on l'a vu, qu'il n'y ait que peu d'actions hostiles à la religion héritée des ancêtres indiens et même dans bien des cas un

57. L'Étang (*op. cit.*) commente notamment une photo parue dans Martin Miller, « *group of coolies, island of Martinique* ». La photo montre certains personnages lisant. Il a aussi retrouvé 3 ouvrages (2 religieux et un dictionnaire tamoul-français) chez des pratiquants, qui ne savent plus les lire, mais en ont gardé la mémoire et la vénération. L'un d'entre eux est plus particulièrement lié au culte des morts (le Harichandran) ; il est aujourd'hui conservé par le prêtre Gérard Nallamoutou.

58. O. ARNAUD, *Mer caraïbe*, Denoël et Steele, 1934. Il s'agit d'un nadron (théâtre rituel) et d'un rite à Mariemin. À la même époque, Marthe Oulié, voyageuse française à l'occasion du Tricentenaire décrit la fête du Pongol, mais pour la Guadeloupe, (Saint-Claude) : « Pongal est le nom de leur fête (...) et pour demander du pain ils disent : Roticoudou ». OULIÉ, Marthe, *Les Antilles, filles de France. Martinique - Guadeloupe - Haïti*, Paris, Fasquelles, 1935, p. 169. On est assez loin de la description canonique de la fête, reprise dans tous les ouvrages sur les Indiens, mais qui date de 1855 !

59. Cette ouverture s'accompagne, d'après le Dr Nègre, d'une rapide dégradation du rituel ancien : le culte est « une parodie servile de ce qui se fait dans une église », et il note que le prêtre de Changy va à la messe avant de faire sa cérémonie. Pour Nègre, il y a une dégradation et perte rapide des traditions rituelles dans les années 1950, qu'il a notée entre ses différents passages à Changy. « Les "Indiens" de la Guadeloupe et leurs rites religieux », *Bulletin de la Société d'histoire de la Guadeloupe*, n°1, 1964.

60. Cela est d'autant plus facile que l'hindouisme des années 1850-1870 n'a pas le caractère formalisé et organisé de l'hindouisme dominant en Inde aujourd'hui, que certains analystes indiens ont qualifié de « syndicated hinduism ». Voir à ce sujet la présentation faite par Sin-

vraie tolérance⁶¹ a facilité les interactions entre pratiquants des différents cultes.

Pour Leiris, en Martinique, « l'interaction culturelle s'est opérée presque à sens unique entre les deux groupes [coolies et noirs], et cela au détriment du groupe minoritaire »⁶². À la lumière de données plus récentes, on peut cependant affirmer que la créolisation s'effectue dans les deux sens, même s'il ne s'agit pas d'un idyllique *melting-pot* : l'adaptation des coutumes et représentations culturelles des descendants d'immigrants aux contraintes locales et les emprunts aux habitudes créoles, même aux fins de perpétuer leurs propres traditions ouvrent la voie, par la proximité sociale et par le métissage (cf. plus bas), à la dissémination dans l'ensemble de la population de ces coutumes dites « indiennes », mais qui ont pris leurs distances avec l'Inde⁶³. La tendance qui se fait jour dans l'évolution des cultes traditionnels en contexte créole est ainsi caractérisée par Jean Benoist : « Tout semble se passer comme si ce qui a survécu au très long voyage vers les Amériques puis à la coupure avec l'Inde concernait avant tout les dimensions des cultes qui répondent le plus directement aux demandes personnelles des individus. La forme elle-même des cérémonies a tendu vers l'effacement de toutes les grandes fêtes communautaires (...) et leur remplacement par des services demandés par des individus ou des familles et auxquels seuls les intéressés participent. »⁶⁴ Cette « individualisation » du culte, qui semble s'être accélérée depuis les années 1950, insère l'hindouisme dans les schémas créoles du rapport au divin. Elle le rend du coup accessible aux non-hindouistes et en fait une alternative efficace aux usages magico-religieux d'origine européenne ou africaine ; elle devient même un facteur d'intégration, que les théoriciens de la créolité appellent la composante indienne de la créolité. Mais cette créolisation culturelle en deux temps correspond-elle à un mouvement identique de l'intégration sociale ?

Des stratégies discrètes d'intégration et de promotion sociale chez les « Indiens » (1900-1945)

On a vu que l'expression politique d'une volonté d'assimilation n'a pas eu véritablement d'objet en Martinique, sauf, de façon marginale, à l'occasion du premier conflit mondial. De plus, la culture « indienne » s'est

garavélou dans « Pour une approche géographique de l'hindouisme », *Au visiteur lumineux. Mélanges offerts à Jean Benoist*, GEREC – Ibis rouge, 2000.

61. À commencer par les engagistes eux-mêmes. On rappellera pour mémoire l'anecdote qui relate la fondation du temple du Galion, toujours en activité, installé dans une ancienne citerne de l'habitation.

62. LEIRIS, Michel, *Contacts de civilisation en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard – Unesco, 1955, 192 p.

63. Allant plus loin, Singaravélou signale qu'à Trinidad, la créolisation des Indiens leur a fait intégrer l'univers magico-religieux afro-antillais, d'origine martiniquaise (*sokoyan, jumbie, lagahu, lajables*). Réciproquement, les pouvoirs de quimboiseurs indiens sont appréciés par l'ensemble de la population. « C'est à ce niveau de la culture indienne que s'est situé le maximum d'échanges entre Indiens et Créoles alors que la culture religieuse brahmanique de nature plus intellectuelle et plus élaborée n'exerce aucune attraction chez les Créoles. », *Les Indiens de la Caraïbe*, t. 3, p. 86 et 89.

64. BENOIST, Jean, *Hindouismes créoles*, Paris, éditions du CTHS, 1998, p. 201.

largement créolisée, au point qu'elle n'a pas nécessité de défense sur le mode de la revendication de type communautariste jusqu'à très récemment. Est-ce à dire qu'il n'y a pas eu non plus besoin de stratégies conscientes, individuelles ou collectives, d'intégration ?

Le choix du nom

Seuls des sondages ont pu être faits, dans le cadre de cet article, sur deux communes (Macouba et Basse-Pointe), sur quatre années de l'état civil (1861, 1870, 1886, 1894 pour Macouba) et sur les listes électorales (1923, 1935, 1945). On y constate, contrairement aux exemples guadeloupéens, que l'attribution d'un prénom « chrétien » est généralisé très tôt, même s'il n'y a pas baptême. En 1923, sur 192 inscrits sur la liste électorale de Basse-Pointe, 11 hommes portent toujours un prénom indien, dans certains cas couplé avec un prénom « chrétien » : c'est le cas dans la famille Taye, dont le chef de famille a pour prénoms Paul Ramassamy en 1927, et qui, fait notable, accueille un très vieil homme, né en Inde en 1841, nommé Vingassalon⁶⁵.

De façon très générale, les immigrants (de première génération) gardent leur nom unique, alors que la composition prénom – nom apparaît à Macouba au moins dès 1861 pour les enfants d'immigrants nés dans la colonie⁶⁶. Dans ce cas, le patronyme est le nom de la mère, première arrivée dans la colonie. Il y a un véritable souci d'exactitude de l'officier d'état civil sur la filiation (mention du statut du parent, dans presque tous les cas, la mère). En 1870 la filiation du parent qui déclare n'est pas mentionnée, alors qu'elle est systématiquement faite en 1884 et après. Ce changement est sans doute le signe que la famille a fait souche et est parvenue au stade de la troisième génération.

Choix du conjoint et métissage

Le métissage est difficile à évaluer, faute de déclaration des pères à l'état civil dans la grande majorité des cas avant 1900⁶⁷. Les témoignages littéraires ou administratifs antérieurs à la deuxième guerre mondiale tendent à souligner le caractère endogamique du groupe « indien »⁶⁸ et, dans les sondages faits pour les années 1880, les seules unions légitimes

65. AD Martinique, 1 M 2 835 : recensement de 1927, liste nominative de la commune de Basse-Pointe. Il est plausible que ce soit cet homme qu'a rencontré Odette Arnaud dans son périple, et que cet « hôte » de la famille Taye soit le vieux prêtre du koylou de Capot. Pour ces raisons particulières, la famille pourrait avoir maintenu plus fermement la tradition anthroponymique indienne. On retrouve les Taye de Basse-Pointe sur la liste électorale de 1945, avec la même particularité pour plusieurs de ses membres. AD Martinique, 3 M 2 784.

66. À Macouba, en 1861, un seul enfant porte un double prénom : Ammanmouthy Joséphine Camatchy.

Dans notre échantillon de 4 années du XIX^e siècle au Macouba, seulement 2 naissances d'enfants légitimes et 3 d'enfants reconnus pour 44 naissances.

67. Dans notre échantillon de quatre années du XIX^e siècle au Macouba, sont déclarées seulement deux naissances d'enfants légitimes et trois d'enfants reconnus, pour 44 naissances.

68. M. Oulié, *op. cit.*, remarque en arrivant à Macouba : « Certes, depuis ce temps, ils se sont bien un peu croisés avec les noirs, mais ils préfèrent, je crois bien, s'unir entre eux, car ils n'ont pas les mêmes goûts, ni la même religion ». Toutefois, elle signale combien les femmes « affolent » les hommes, mais sont « fières ».

repérées sont bien célébrées entre homme et femme indiens. Quelques indices pourraient nous être fournis par les listes nominatives du recensement de 1927, qui permettent de visualiser les foyers légitimes ou non et, dans une moindre mesure, par la liste électorale de 1945. Mais là encore, il faut travailler avec un certain nombre de précautions : le patronyme sera le principal marqueur d'origine pour repérer ces alliances, mais il ne laisse pas voir les cas d'union quand un des conjoints est lui-même enfant naturel d'une femme créole et d'un père indien⁶⁹. Le géographe Eugène Revert n'hésite pas à publier une photo d'une femme indienne et son enfant métis, pour décrire le paysage bio-anthropologique de la Martinique⁷⁰. L'hypothèse qui pourrait être avancée, dans l'attente d'une investigation plus systématique par la reconstitution des liens généalogiques, est que ces unions entre groupes ont déjà cours dans la première moitié du XX^e siècle, mais ne sont assumées comme un fait social dans les mentalités et dans la littérature que bien plus tardivement, du fait des préjugés. Leur occurrence plus ou moins fréquente suivant le milieu rural ou urbain où les brassages sont plus faciles mérite d'être étudiée⁷¹.

Comme l'a remarqué Lasserre en Guadeloupe, il est indéniable que l'indianité assignée à un individu ne dépendra pas tant de sa filiation généalogique que de caractères somatiques jugés caractéristiques (notamment la chevelure), répétant d'une certaine manière la vieille problématique du passage de la ligne de couleur entre blancs et gens de couleur.

Une autre question est de savoir si le modèle familial « indien » est spécifique ou comparable à la famille créole : L'Étang se l'est posée. Dans le recensement de 1927, pour le Macouba, on relève un nombre non négligeable de familles illégitimes, mais pas forcément matrifocales, loin de là, avec 3 à 7 enfants.

La mobilité géographique

Après 1884, et avec la fin des engagements, la mobilité géographique des Indiens et de leurs enfants et petits-enfants reste très modeste : s'établissent dans les bourgs quelques-uns qui sont sortis professionnellement de l'habitation, mais, même commerçants, ils tiennent le plus souvent des boutiques en milieu rural⁷². Les listes électorales de Basse-Pointe de 1923 à 1945 comptent majoritairement des natifs de la commune⁷³.

69. On note dans le recensement de 1927 quelques cas, rares il est vrai pour Macouba, où le nom de la concubine laisse penser qu'elle est soit créole, soit « chapé-couli », c'est-à-dire fille d'un seul parent d'origine indienne (AD Martinique, 6 M 2 895).

70. REVERT, Eugène, *La Martinique*, 1949.

71. Dans les années 1960, Jean Benoist estimait même (sans doute sous réserve d'inventaire, car son étude d'anthropologie physique ne s'y attarde pas) ce métissage très avancé, tant sur le plan biologique que culturel. In *Sociétés antillaises. Études anthropologiques*, Centre de recherches caraïbes, 1963, repris dans *Les Martiniquais, anthropologie d'une population métissée*.

72. Voir données du recensement de 1927 : on ne relève que deux patronymes indiens au bourg du Macouba.

73. 72 sur 108 en 1923, pour 12 Macoubétains et 9 natifs du Marigot.

Pour le reste, les inscrits à patronyme indiens sont nés dans les communes voisines (Lorrain, Macouba, Marigot surtout).

Comme on l'a vu, la migration des campagnes vers les villes dans les sources des années 1880-1900 est surtout le fait des immigrants infirmes ou en rupture de ban, qui sont représentés comme une menace pour la sécurité des citoyens⁷⁴ : à Saint-Pierre, avant l'éruption de 1902, et à Fort-de-France, aux abords du dépôt des immigrants où sont tant bien que mal entretenus les « fins de contrat » en attente de leur rapatriement. L'histoire de ce dépôt est encore mal connue, documentée surtout par des témoignages oraux recueillis par Jean-Pierre Arsaye⁷⁵. En 1931, le bâtiment établi aux abords de l'embouchure de la rivière Madame ne compte plus qu'un régisseur⁷⁶ qui s'occupe des indigents, encore sous le régime de l'arrêté de 1885 et de celui de 1893 qui réorganise le dépôt. Les « Indiens » de deuxième, troisième, voire quatrième génération établis à Fort-de-France constituent un petit groupe isolé, uni dans la misère sociale, avec comme perspective principale l'emploi dans le service de la voirie municipale. Il semble que Victor Sévère, maire de Fort-de-France depuis le début du XX^e siècle, le premier, ait eu recours à cette main-d'œuvre disponible⁷⁷, inaugurant une tradition de « confrérie des balayeurs »⁷⁸ qui se poursuit jusqu'aux années 1960, sous la férule d'Hommer Nahou⁷⁹.

Mais la migration de la campagne vers le bourg n'est pas uniquement le fait de marginaux parmi cette minorité indienne. Elle permet aussi une modeste mobilité sociale, qui ne prendra de l'ampleur qu'après 1945.

La mobilité sociale

Ici encore, à défaut d'enquête statistique complète, ce sont des indications qui pourront être données, en faisant appel à des sources diversifiées de l'entre-deux-guerres (listes de dénombrement et listes électorales, dossiers d'attribution de distinctions honorifiques, notamment les médailles du travail, dossiers de personnel administratif).

Sur l'habitation, les perspectives sont très restreintes : commandeurs, économes, géreurs, restent exceptionnels.

Le tableau des professions exercées par des personnes portant un patronyme indien, telles qu'elles sont déclarées dans les listes électorales de Basse-Pointe de 1923, 1935 et 1945 est éloquent⁸⁰ :

L'accès à la fonction publique dans l'entre-deux-guerres qui constitue une des voies de promotion les plus recherchées par les classes modestes noires ou mulâtres reste exceptionnel : à travers les sondages effectués

74. Notamment dans la séance du Conseil général de novembre 1894 : motion pour « empêcher l'encombrement de nos rues et de nos trottoirs par ces Indiens dont toute la population se plaint ».

75. ARSAYE, Jean-Pierre, *Mémoire d'Au Béro*, Petit-Bourg, Ibis rouge, 1998.

76. *Annuaire de la Martinique*, 1931.

77. AD Martinique, 1 M 10 755 : rapport de la mission d'incinération.

78. Immortalisée par des cartes postales, telles celles des éditions Benoit-Jeanette.

79. Celui-ci convie Césaire, nouveau maire de la ville, à la cérémonie de Pentecôte 1952 (anecdote rapportée par Michel Leiris, *op. cit.*)

80. AD Martinique, 3 M 2 829, 2 812 et 2 794 (cotes provisoires).

Profession	1923	1935	1945
charpentier		4	2
cocher	1		
coiffeur			3
commandeur			
comptable		1	2
commerçant			7
cordonnier			1
couturière			4
cultivateur	182	94	206
chauffeur			1
distillateur		1	
ébéniste	1		
économe	1	2	1
forgeron		1	
journalier	5	2	1
maçon			1
marin pêcheur			2
ménagère			7
propriétaire /agriculteur		1	1
tonnelier	2	2	1
total non cultivateur	10	14	34
Nombre de recensés	192	108	240

(NB : les écarts entre 1935 et 1945 sont bien sûr à imputer à l'inscription des femmes sur la liste de 1945 qui augmente sensiblement le nombre total et fait apparaître de nouveaux métiers.)

dans le personnel administratif et politique des années 1920-1940, les patronymes d'origine indienne sont très peu représentés.

Les distinctions honorifiques accordées dans les années 1930-1940 à des Martiniquais à patronyme indien sont rares : moins d'une dizaine de noms ont pu être repérés parmi plus de 1 200 dossiers. On y repère un conducteur d'automobile, un manœuvre d'usine, mais aussi un professeur à l'École normale⁸¹.

Toutefois, l'orientation vers certaines catégories de professions, qui caractérise encore aujourd'hui les descendants d'Indiens, est déjà sensible : l'*Annuaire de la vie martiniquaise*, pour 1936, donne parmi les membres du syndicat des transports six entrepreneurs de transport à patronyme indien sur 66 noms cités. On y repère aussi des bouchers (3 Taïlamé) sur le petit marché de Fort-de-France. Ce début de diversification professionnelle se poursuit, sans que pour autant les « Indiens » accèdent à des postes de responsabilité politique, associative ou professionnelle : dans son édition de 1947, l'*Annuaire de la vie martiniquaise* ne donne aucun nom indien parmi les conseillers généraux, ni les responsables de mutuelles, ou de sociétés sportives.

L'accès à la propriété serait un des marqueurs de promotion sociale, surtout en milieu rural. Il n'a pas été possible de l'étudier dans le cadre

81. Dépouillements à travers les sous-séries 1 M (dossiers de distinctions honorifiques) et 2 M (dossiers de personnel), AD Martinique.

de cet article. On notera seulement que la profession de « propriétaire » ou d' « agriculteur » n'apparaît qu'une seule fois dans les listes électorales de Basse-Pointe pour la période retenue.

Parcours de vie, trajectoires familiales

Si on observe une marginale et tardive ascension sociale des descendants d'Indiens avant la départementalisation et qu'il est fondé de la considérer comme moindre qu'en Guadeloupe⁸², on doit remarquer que cette promotion s'inscrit dans la durée : les parcours individuels deviennent de véritables trajectoires familiales, qui permettent aux membres d'une fratrie de bénéficier des efforts des ascendants. Quelques noms de famille peuvent être cités : les Govindin (économe-géreur, coiffeur, cordonnier), les Rengassamy (comptable, commerçant), les Moutaï⁸³. Au total, c'est une ascension économique et sociale encore très timide et lentement progressive qu'on peut mesurer avant 1946.

Il semblerait que l'intégration, voire l'assimilation des descendants d'immigrants indiens à la Martinique se soit faite de façon plus silencieuse, sans autre débat politique que celui qui portait sur les enjeux du travail. Cela peut s'expliquer par la pression numérique bien moindre qu'en Guadeloupe, par le maintien plus durable des Indiens dans des positions subalternes : le maintien de l'habitation de type paternaliste et de ses travailleurs salariés, pour une part, pour l'autre l'absorption de cette population dans la ville à une place plus qu'humble, et donc non susceptible de menacer réellement les travailleurs créoles, comme ce fut le cas pendant la période considérée, peuvent en rendre compte. De ce fait, ainsi que le laisse penser la terminologie de l'état civil assez tôt adoptée, la distinction d'origine n'a plus lieu d'être.

Il n'en reste pas moins que les représentations péjoratives stigmatisant les « Indiens » ont eu la vie dure : signe d'un rejet ou masque d'une intégration sociale et culturelle plus difficile à apprécier ? Il resterait, pour vérifier les indices repérés dans cet article, à dépouiller de façon plus systématique les sources citées d'une part, de l'autre à interroger la mémoire généalogique, en la mettant en rapport avec les données fournies par l'état civil, de façon à affiner le sens de la catégorie « Indiens » dans le discours martiniquais.

De façon apparemment paradoxale, l'intégration est plus réelle en milieu rural (du fait des contacts et de l'identité des niveaux sociaux) où pourtant des formes culturelles spectaculaires (comme les rites) se maintiennent, qu'en milieu urbain où la marginalisation sociale laisse la porte ouverte aux préjugés.

L'hypothèse qui a été défendue ici est plutôt celle d'un mouvement de fond sous une disjonction apparente de plusieurs niveaux d'intégration, politique, économique, social et culturel : l'intégration des immigrants et de leurs descendants s'est jouée à plusieurs reprises dans des temps plus ou moins longs, mais c'est grâce aux avancées sur un plan qu'elle a

82. Cf. statistiques professionnelles livrées par Jules Ballet, indiquées plus haut.

83. Voir liste électorale de Basse-Pointe, 1945, AD Martinique 3 M 2 794.

pu se faire sur un autre. C'est peut-être cela qui fonde la dialectique de la créolisation, entre intégration/promotion d'une part et maintien de la « diversité » de l'autre.

Fulconis, AD Martinique 26 Fi 1/2 : Manceuvres indiens employés dans les rues de Saint-Pierre, vers 1882



AD Martinique, 2 Fi 411 : balayeurs de Fort-de-France
Henry Cunge, Balayeurs de Fort-de-France, vers 1910



AD Martinique, 2 Fi 81/1 : Carnaval des Indiens

