

Du passage de V. S. Naipaul en Martinique

Gerry L'Etang

► **To cite this version:**

Gerry L'Etang. Du passage de V. S. Naipaul en Martinique. L'esprit créateur, University of Minnesota / Johns Hopkins University Press, 2010, 50 (2), pp.124-134. hal-02008700

HAL Id: hal-02008700

<https://hal.univ-antilles.fr/hal-02008700>

Submitted on 5 Feb 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Du passage de V.S. Naipaul en Martinique

In *L'esprit créateur*, vol. 50 n°2, p. 124-134, 2010

Gerry L'Étang

Résumé

En 1960, l'écrivain Vidiadhar Surajprasad Naipaul, de retour à Trinidad, fut invité par le chef du gouvernement, Eric Williams, à réaliser une étude sur la Caraïbe. Il entreprit ainsi un périple de sept mois à travers Trinidad, le Guyana, le Surinam, la Martinique, la Jamaïque, et en tira en 1962 ce qui devait constituer son premier récit de voyage : *The Middle Passage*¹. De cette tournée dans des territoires que l'écrivain juge finalement « *sans importance si ce n'est pour eux-mêmes* » (p. 269), nous retiendrons le tableau qu'il dresse de la Martinique.

Mulâtres et Noirs

Le portrait que Naipaul fait de la Martinique de 1961 est accablant. L'île lui apparaît pathétique dans sa quête d'assimilation culturelle et politique à la France, et empêtrée dans une racialisation des rapports sociaux façonnée par son histoire coloniale.

L'écrivain est reçu à la table du Dr Saint-Cyr, « *un grand mulâtre bien en chair ; mais après une minute, on oubliait sa race et on n'avait plus conscience que de sa francité* » (p. 226). Il brosse alors de son hôte et de sa maisonnée une description où le raffinement français confine à l'aliénation :

« Nous fûmes présentés à Mme Saint-Cyr, son père, et ses deux frères qui, en apparence et en charme, ne pouvaient être distingués de Français [...]. Sur une étagère, se trouvait une petite collection de vieux livres, parmi lesquels une vieille édition de la *Cathédrale*, jaunie et sentant le moisi comme seuls les vieux livres français, témoins d'un goût français qui fut jadis vif et révélateurs, aujourd'hui, non d'une maison antillaise, mais d'une maison française (p. 227) [...]. Salué par des soupirs et des exclamations, un serviteur fit son entrée, portant un cochon rôti entier sur un immense plateau. Le cochon fut présenté à chaque invité, le serviteur faisant le tour de la table en réprimant un sourire, son périple accompagné d'exclamations continuelles et même de quelques applaudissements légers [...]. Quand arrivèrent le café et le cognac, il était quatre heures et demi (p. 228). »

Toujours au chapitre de l'aliénation, mais cette fois en rupture avec la quête de distinction des hôtes de Naipaul et en rapport avec l'essentialisation des ethno-types qu'il relève en Martinique, l'auteur reproduit le texte d'une biguine et juge qu'« *aucun autre territoire aux Antilles ne pourrait produire une chanson populaire noire comme celle-ci* » (p. 231) :

« Béké ka crié femme-li chérie,
Mulâtre ka crié femme-li dou-dou,
Neg-la ka crié femme-li i-salope.
En vérité neg ni mauvais manière.

Béké ka mangé dans porcelain,
Mulâtre ka mangé dans faïence,

Neg ka mangé dans coui,
En vérité neg ni mauvais manière.² »

La visite de Naipaul dans l'île se déroule par ailleurs à une période de troubles politiques exacerbés par l'agonie de la plantation cannière, jusque-là entité structurante de la société. Un an auparavant, en décembre 1959, des émeutes s'étaient soldées par la mort de trois jeunes à Fort-de-France, tués par les forces de répression. L'année 1961 vit, elle, le décès, à l'issue d'une grève, de trois autres personnes, abattues en mars au Lamentin par ces mêmes forces de répression. Le maire de la commune, Georges Gratiant, s'illustra à cette occasion par son fameux discours *Sur trois tombes* : « *Qui veut du pain aura du plomb ! Au nom de la loi, au nom de la force, au nom de la France, au nom de la force de la loi qui vient de France !* »³

L'écrivain, qui rencontre Gratiant, dresse de ce dernier le portrait flatteur mais vague d'un élu communiste, principal orateur d'un meeting de protestation contre l'assassinat de Lumumba, et dont l'efficacité, l'honnêteté embarrassent les opposants. Si Naipaul signale la grève dont Gratiant l'entretient, en mentionnant qu' « *elle mena, quelques semaines plus tard, aux troubles les plus sérieux jamais connus par la Martinique* » (p. 234), il n'informe ni sur les enjeux de cette mobilisation, ni sur la nature de la tragédie qui s'ensuivit, sauf à ramener ce drame à des « *émeutes raciales* » (p. 229).

De surcroît, l'auteur constate, lors de la coupe de la canne, que des « *policiers français armés* » sillonnent continuellement la campagne. Mais contre toute attente, il attribue cela « *au goût qu'ont les Français pour le mélodrame* » (p. 233).

Autrement, Naipaul s'attarde sur un « révolutionnaire » loufoque, rencontré fortuitement :

« Un jour dans un restaurant, un jeune mulâtre bien bâti se pencha sur ma table pour me dire en anglais, avec une passion qui lui faisait grincer les dents, qu'il allait déclencher une révolution. Il était scandalisé par la façon dont avait été traitée une petite prostituée triste avec son bébé endimanché. Cela l'irritait, me dit-il, de voir les Noirs maltraiter les Noirs. Il n'était pas politicien ; mais il allait déclencher cette révolution, chasser tous les Blancs, puis remettre l'île entre les mains des politiciens. Il avait commencé en petit : il venait de gifler un métropolitain rue Victor-Hugo (p. 233). »

Sa description des pratiques culturelles des Noirs créoles est tout aussi railleuse. A l'issue d'un combat de coqs « *fatigués* », à « *l'air obscène* » (p. 236), dont la joute prend fin sans motif apparent, Naipaul est convié le soir à un spectacle de lutte au tambour (probablement de Damier). Là, est interprété, tambouriné, un chant de soutien à un référendum proposé par le général de Gaulle, chef de l'Etat. La veulerie des participants est soulignée par leur réaction à l'irruption soudaine du maître qui se joint à la danse : « *les paysans applaudirent, et même les joueurs dans l'arène se redressèrent pour regarder et battre des mains* » (p. 237).

La relation d'une autre danse créole, de Bèlè celle-là, est encore plus surprenante. Naipaul établit une opposition entre, d'une part, le dénuement et le phénotype des danseurs, « *mal habillés, dont les traits pour la plupart restaient purement africains* » (p. 244) et, d'autre part, le ballet qu'ils exécutent, « *avec légèreté, délicatesse même* » (p. 245). Comme si musique et danse s'étaient propagées, depuis les temps d'esclavage, des riches maisons de maîtres aux cases miséreuses, où elles auraient été « *à peine altérées de négritude* » (p. 244) :

« La musique et les mouvements des privilégiés, oubliés ailleurs, survivaient ici en une élégance fantomatique et réduite à la gueuserie : à cette mimique mignarde la violence, l'improvisation et l'effrayante adresse de la danse africaine avaient été réduites (p. 245). »

Mais les Noirs ne sont pas les seuls à être devenus étrangers à eux-mêmes. C'est aux Indiens de Martinique que Naipaul réserve ses critiques les plus acerbes.

Indiens

V. S Naipaul découvre l'existence d'Indiens dans l'île par l'entremise du peintre martiniquais Alexandre Bertrand. Et c'est Anca, l'épouse de Bertrand, qui l'emmène à la rencontre des hindous du nord de l'île.

L'hindouisme martiniquais qu'entrevoit l'auteur en visitant dévots et sanctuaires, est une forme créolisée de l'hindouisme populaire des villages tamouls du XIX^e siècle dont provenaient les ascendants de ceux qu'il croise. Cet hindouisme repose sur des demandes de grâce, des rites d'immolation animale, la vénération de dieux pour partie carnivores, l'office de prêtres non brahmanes. Cette variété votive, pragmatique, de l'hindouisme, si elle est attestée aussi à Trinidad, est distincte du modèle élitaire hindou de la famille de Naipaul, petit-fils d'un pandit brahmane de l'Uttar Pradesh formé dans la ville sacrée de Bénarès. Ce dernier fut recruté pour encadrer des émigrants sur le plan de l'instruction et de la religion ; mais arrivé à Trinidad, il fut obligé de travailler dans une usine à sucre. Il put néanmoins, le soir après son travail, officier pour ses coreligionnaires. Son salaire, son activité de pandit et quelques affaires annexes lui permirent d'acheter une terre dans son village en Inde et d'y édifier trois petits temples⁴.

Le regard porté par Naipaul sur les hindous de Martinique et sur leur culte est donc intéressant à double titre. D'abord parce qu'il symbolise le regard d'un Autre, en l'occurrence, d'un brahmane de Trinidad ; ensuite parce qu'il représente le regard d'un Même, un d'individu ayant l'Inde et le déracinement en partage avec ceux qu'il observe :

« J'ignorais l'existence des Indiens de la Martinique avant qu'Alexandre Bertrand ne me montre ses dessins de danseurs hindous martiniquais et ne me parle de leur 'hindouisme', rien de plus que le sacrifice occasionnel d'un mouton, forme dégradée du dégradant '*Kali puja*', que, bien que convertis au catholicisme, ils continuent de pratiquer (p. 240). »

Si l'hindouisme martiniquais (cet hindouisme est mis entre guillemets) semble à l'écrivain dégradé et dégradant, c'est qu'il représente à ses yeux la caricature de ce que doit être l'hindouisme. Sur ce point, sa position reflète le mépris traditionnel des brahmanes à l'égard des cultes populaires et sanglants. Pour Naipaul cependant, il s'agit-là d'une adhésion à la répulsion « culturelle » manifestée par ceux de sa caste à l'endroit de ces rites, et non de l'expression d'une conviction religieuse, l'auteur passant pour n'en avoir aucune.

Les lieux de culte que visite Naipaul lui semblent affectés par cette même dégradation. Il croit la repérer dans l'indigence des sanctuaires, la trivialité infantile des statues, le syncrétisme dont elles seraient l'objet :

« Le jeune homme revint et ouvrit la porte de la chapelle [petit temple hindou] [...], révéla la hideuse puérité aux odeurs de suif qui était à l'intérieur : un grand cavalier à droite, un autre à gauche, tous deux grossièrement sculptés et peints en jaune et rouge stridents [...], la forme miniature trahissant plus clairement la grossièreté de la main qui avait façonné les grandes statues.

Ce petit trou sombre avait une chaude odeur de renfermé, d'huile nauséabonde et de suif (p. 241) [...]. Cette [autre] chapelle était beaucoup plus petite ; presque comme un placard. Il y avait une gravure érodée et indistincte sur la pierre sacrificielle à l'extérieur, et les statues à l'intérieur étaient encore plus grossières que celles que nous avons vues avant [...]. Celle-là, dit le chauffeur⁵ en désignant la statue du doigt, était *la Sainte Vierge*. Joseph était-il là aussi ? Bien sûr, bien sûr, dit le chauffeur, vexé de ma question (p. 243). »

Les Indiens qu'il observe lui paraissent eux aussi déçus, en raison de l'ostracisme du reste de la société, de leur pauvreté, mais aussi, et plus étonnamment, de leurs caractéristiques physiques.

« Le monde blanc-mulâtre-noir présentait un front commun de francité hostile ; les Indiens restèrent à l'écart [...]. Noirs et Indiens sortirent d'un bâtiment crasseux [...] : une indienne âgée aux traits grossiers et aux cheveux emmêlés, un bébé sur la hanche, et sa fille aux traits également grossiers, une femme très petite et très vieille, en haillons spectaculaires (p. 240) [...]. Nous parlâmes au jeune homme. Ses traits étaient fins, comme usés par la malnutrition et la pauvreté, ses yeux étaient brillants et faux (p. 241) [...]. [Nous] fûmes présentés à des Indiennes qui étaient très négroïdes [...]. Le 'chauffeur' de la plantation [...] était petit, noir, fin de traits, bien qu'avec un nez en pied de marmite (p. 242). »

A moins, se demande Naipaul, que cette déchéance ne soit atavique :

« Peut-être qu'à la différence de ces Indiens [de Trinidad] les Indiens de la Martinique appartenaient à une seule caste hindoue affaiblie. Leur ressemblance physique et leurs pratiques religieuses en sont un signe (p. 239). »

Vingt-sept ans plus tard, à l'occasion d'un autre récit de voyage, consacré cette fois au sud des Etats-Unis, l'écrivain devait revenir sur sa rencontre avec les Indiens de l'île :

« Pour avoir grandi dans l'univers multiracial de Trinidad, où j'appartenais à la communauté indienne, descendue de gens que l'on avait fait venir à la fin du XIXe siècle et au début du XXe pour travailler la terre, j'ai toujours su combien il était important de ne pas sombrer dans l'anonymat. Je me rappelle encore ce choc éprouvé en 1961, lors de mes premiers déplacements parmi les îles des Caraïbes pour ma première chronique de voyageur, mon sentiment de souillure et d'annihilation spirituelle en rencontrant les Indiens de la Martinique et en prenant lentement conscience du fait qu'ils avaient été engloutis par leur pays d'adoption ; je n'avais plus aucun moyen de partager la vision du monde de ces gens dont l'histoire avait été, à un moment donné, la mienne, mais qui, à présent, sur le plan racial et sur bien d'autres, étaient devenus différents⁶. »

Cette description des hindous de la Martinique du début des années soixante apparaît comme une illustration du thème majeur de l'œuvre de Naipaul : la colonisation et la destruction culturelle, l'anéantissement de religions, de civilisations par des cultures dominantes. Mais le « *sentiment de souillure et d'annihilation spirituelle* » qu'il éprouve face à ces dévots et à leurs pratiques (le « *dégradant Kali puja* »), pourrait avoir aussi une autre origine, plus intime.

C'est un évènement qui concerne son père, Seepersad, reporter, nouvelliste, écrivain empêché dont les fils Vidiadhar et Shiva, en devenant les auteurs que l'on sait, concrétisèrent le rêve avorté. Ce père dont V.S. Naipaul ne parle qu'avec une tendresse infinie, fut le héros malheureux d'une histoire relatée en 1991 par le journaliste Scott Winokur⁷ et que l'on peut résumer ainsi :

En 1933 parurent dans le *Trinidad Guardian* des écrits de Seepersad Naipaul stigmatisant comme pratiques superstitieuses des oblations à Kali faites par des fermiers indiens de Trinidad qui, plutôt que de vacciner leurs bêtes, implorait la déesse de sauvegarder leur bétail décimé par une épizootie, sorte de rage transmise par des morsures de chauves-souris.

Seepersad reçut alors des lettres anonymes rédigées en hindi lui promettant la vengeance de la déesse. Ces menaces l'ébranlèrent à tel point que, pour se racheter, il se contraignit à organiser une cérémonie publique au cours de laquelle il décapita d'un coup de coutelas un bouc, avant d'en poser la tête sur un plateau, en offrande à Kali.

« Un écrivain se prosterne devant Kali pour ne pas être victime de la magie noire, rapporta le *New York Herald Tribune* dans un article consacré à Port of Spain. On a fait comprendre à l'écrivain qu'il serait empoisonné dès le lendemain, qu'il mourrait le dimanche et serait enterré le lundi... Aujourd'hui il a accédé aux demandes de ses amis et de ses parents, et il a accompli le sacrifice qu'on exigeait de lui. La déesse l'épargna, et pourtant, ce fut le commencement de la fin [...]. Seepersad Naipaul, [...] qu'enflammait l'ambition littéraire [...], ne s'en est jamais sorti. Son destin a été de vivoter pendant des années dans un recoin obscur du monde, comme gratte-papier à 80 dollars par mois, psychologiquement meurtri [...]. 'Il s'est regardé un jour dans un miroir et n'a pas pu se voir. Alors il s'est mis à hurler', expliqua son épouse plus tard.⁸ »

Le dégoût qu'inspirent à V. S. Naipaul les hindous de Martinique et leurs pratiques s'expliquerait donc par un ensemble de causes dont le resurgissement de Kali et de ses rites ne serait pas la moindre. Une déesse dont le culte est en partie à l'origine de la ruine de ce père au sujet duquel il confie :

« Son amour était extrêmement important pour moi. C'était un amour étrange. Je me sentais responsable de lui, même quand j'étais tout petit.⁹ »

Interprétations

V. S. Naipaul, écrivain désenchanté qui promène sur la Martinique un regard implacable dans le but d'en mettre au jour les travers, a parfois tendance à déformer des faits. Il affirme que « *l'île était vichyssoise durant la guerre* » (p. 228). Or pendant la Seconde guerre mondiale, l'écrasante majorité de la population fut gaulliste et opposée à la Révolution nationale que l'amiral Georges Robert, haut-commissaire du régime de Vichy aux Antilles, mit en œuvre en Martinique. Cette époque, marquée par la pénurie en raison du blocus anglais et étasunien, fut celle d'une mise à bas des acquis démocratiques, du retour des Békés en politique¹⁰, du racisme quasi-officiel. Environ 2 500 Martiniquais quittèrent clandestinement l'île pour rejoindre, via les possessions britanniques voisines, les Forces Françaises Libres et participer à la guerre contre le nazisme¹¹. Parmi ces dissidents, se trouvait Frantz Fanon. Enfin, le passage en 1943, sous la pression populaire, de la colonie à la France Libre, fut ressenti comme une délivrance.

Cette contre-vérité de Naipaul n'est pas anodine. Elle contribue à la construction d'un arrière-plan où la population apparaît velléitaire, capable seulement d'« *émeutes raciales* ». Les luttes de classe sont ici minimisées, biaisées par une surinterprétation des oppositions entre ethno-groupes. Dans cette logique, l'auteur minore les résistances des Martiniquais à la prédation coloniale, quand il ne va pas jusqu'à suggérer leur complaisance à cet égard, probablement à cause de leur assimilation excessive.

Dans cet ordre d'idées, il est question d'un référendum. Son objet est inconnu. On sait seulement ce qu'en dit une affiche : « Voter oui à de Gaulle » (p. 225). L'enthousiasme des Martiniquais à voter oui, signalé dans l'épisode du chant accompagné de tambours (« votez oui, pas votez non » p. 237), est inattendu, car cette sujétion à une proposition du pouvoir français a lieu à un moment où ce même pouvoir réprime et abat des manifestants. Or le référendum en cause porte sur l'autodétermination des Algériens. Si l'auteur a choisi d'oblitérer cette donnée, c'est sans doute que l'objet de cette consultation collait mal avec son projet d'exposer une population soumise à l'ordre colonial. Un oui à l'indépendance de l'Algérie suite à une guerre de libération de ce pays ne se confond pas nécessairement avec un « oui à de Gaulle ».

De plus, la légèreté ou la méconnaissance conduisent parfois Naipaul à des conclusions erronées. Elles concernent des faits de créolisation. Là où l'auteur ne voit que la reproduction servile de traits français, il y a des productions originales nées, en contexte plantationnaire, de l'hybridation de traits français et africains et d'éléments générés *in situ*. Dans ce cadre, les éléments adoptés ou hérités ont fait l'objet de processus de transformation puis d'association avec des traits créés. Il en est ainsi des éléments constitutifs des danses de Bèlè. Le tableau et les commentaires qu'en fait l'écrivain ne correspondent donc pas à leur configuration effective. Les travaux qui y sont consacrés, à commencer par ceux de la folkloriste Anca Bertrand, en démontrent la singularité.

D'une façon générale, il y a chez Naipaul un déni de la créolisation. Ou tout au plus, l'appréhension de celle-ci comme d'une variante de la francisation. Mais la vision qu'a l'auteur des Martiniquais (qui, n'était-ce leur couleur, seraient plus français que les Français), est contredite par la chanson qu'il reproduit et les scènes qu'il évoque : combats de coqs, danses, tambours, récolte de cannes, rites hindous, etc. Elles infirment l'assertion selon laquelle :

« Que la Martinique soit la France, et plus qu'en apparence, que la France ait réussi là, comme peut-être nulle part ailleurs, sa '*mission civilisatrice*', ne peut être mis en doute (p. 229). »

Par ailleurs, quand, relatant la confusion que fait le prêtre entre déités hindoues et catholiques, Naipaul suggère qu'elle témoigne d'une dégradation de l'hindouisme en Martinique, il n'en est rien. Cette confusion n'est qu'apparente. Il s'agit-là d'un stratagème, d'un masque. Dans un environnement hostile, les hindous martiniquais avaient pour usage, vis-à-vis des individus extérieurs à leur communauté, de travestir leurs dieux en divinités chrétiennes afin de les dé-diaboliser aux yeux des autres. Cette association ne représentait donc pas un symptôme de dégénérescence du culte mais un indicateur de résistance à l'effacement culturel¹². Le caractère artificiel de cet usage devait se confirmer par la suite, lorsque, l'animosité passée, les dévots abandonneront progressivement cette pratique. Pour finir, le renouveau de l'hindouisme dans l'île, qui s'est affirmé depuis les années soixante, contredit l'exposé que fait Naipaul d'une religion triviale et finissante.

D'autre part, l'écrivain commente ainsi l'existence en Martinique de « routes nationales » :

« Le mythe de la non-séparation est porté jusqu'au point que se sont des '*routes nationales*', qui sont censées mener jusqu'à Paris, qui parcourent la campagne martiniquaise (p. 225). »

Si la dénomination peut paraître aliénante, les « routes nationales » de l'île ne s'appellent pas de la sorte parce qu'elles « sont censées mener jusqu'à Paris ». L'appellation découle en réalité de l'application de dispositions administratives françaises catégorisant les routes en

fonction des différentes instances chargées de leur gestion. Ainsi, les routes nationales sont gérées par l'Etat¹³, les départementales par le Département et les communales par les communes. L'« effet d'assimilation » de l'expression (la « *nation* » dont il est question ici, c'est la France) trouve donc sa source dans l'imposition par l'Etat en Martinique d'une terminologie administrative française indifférenciée.

D'autres interprétations de l'auteur, pour anecdotiques qu'elles soient, font sursauter. C'est le cas de l'appréciation qu'il porte sur la construction abritant à Fort-de-France la bibliothèque Schœlcher. Conçu par Pierre-Henry Picq à la fin du XIXe siècle, cet édifice de fer, verre et ciment, combinant les styles néocolonial, baroque et romano-byzantin, est l'emblème touristique de la ville. Naipaul, lui, n'y voit qu'« *un bâtiment grotesquement orné du centre de Fort-de-France* » (p. 245)¹⁴.

Cette chronique de Naipaul n'en comporte pas moins des remarques pertinentes, telle la critique de l'inflation du nom de l'abolitionniste Victor Schœlcher dans la toponymie de l'île, alors que son équivalent anglais, William Wilberforce, n'est à Trinidad qu'« *un nom dans un livre d'histoire* » (p. 245). Il eut cependant été souhaitable de ne pas seulement déplorer cette répétition mais de l'expliquer par l'instrumentalisation que fit le pouvoir du républicain français qu'était Schœlcher pour dissimuler le rôle joué par les esclaves dans leur libération et ne retenir que celui tenu par la République. Il en est ainsi de nombre d'appréciations de Naipaul, qui blâment des faits sans évoquer leurs causes.

Conclusion

Ce récit de V S Naipaul est un des textes les plus à charge écrits sur les Martiniquais. Même chez cet autre auteur corrosif qu'est Jean Raspail, il y a quelques concessions (mais du paternalisme en sus). Pour autant, le dessein de Naipaul de dénoncer l'assimilation est *a priori* recevable.

Mais l'assimilation, dont les conséquences en Martinique sont suffisamment importantes pour qu'il ne soit nécessaire d'en rajouter, n'a cessé de susciter de l'attraction ou de la répulsion parmi les Martiniquais. La succession dans l'île, des années trente à nos jours, de mouvements culturels puis politiques opposés à l'assimilation, témoigne de ce débat, comme de la difficulté qu'ont les concernés à le trancher¹⁵. L'existence d'une controverse sur la question est ignorée par Naipaul, lequel mentionne la Négritude en omettant ses contenus anti-assimilationnistes, la réduisant à un désir de réévaluation raciale, et n'y voyant qu'une illustration supplémentaire du poids de la « *race* » dans le pays :

« Dans les poèmes qui ont pour thème son enfance dans l'île proche de la Guadeloupe, Saint-John Perse n'oublie pas qu'il est blanc ; tandis que le sujet du *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire est la négritude. A tous les niveaux, en Martinique, la race est importante et inévitable (p. 232). »

Cet éreintement de l'assimilation des Martiniquais aurait en outre été plus crédible s'il n'émanait d'un écrivain dont le parcours se révèle être une quête croissante d'assimilation, une recherche d'identification à la culture anglo-saxonne et de reconnaissance par cette dernière.

L'anoblissement de Naipaul en 1990 par la reine d'Angleterre marque le triomphe de son projet assimilationniste. Cette même année, avec *Our Universal Civilisation*, il prononce à

New York un discours d'allégeance à la civilisation étasunienne et à son concept de « *poursuite du bonheur* » :

« Cette idée de la poursuite du bonheur est au cœur de l'attraction que cette civilisation exerce chez tant de ceux qui vivent en dehors d'elle ou à sa périphérie. Je trouve merveilleux de contempler à quel point, après deux siècles et la terrible histoire de cette première partie de siècle, cette idée a fini par fructifier. C'est une idée élastique, qui convient à tous. [...]. Je ne pense pas que les parents hindous de mon père auraient pu la comprendre. [...]. C'est une immense idée humaine. Elle ne peut être réduite à un système fixe. Elle ne peut générer de fanatisme. Mais on sait qu'elle existe, et pour cette raison, les autres systèmes, plus rigides, finissent par être emportés.¹⁶ »

Dans une telle trajectoire, qu'elle est donc la cohérence de cette chronique martiniquaise de Naipaul ? S'assimiler en fustigeant l'assimilation des autres ? En définitive, ce texte et les autres écrits de *The Middle Passage* sont symboliques de la série de récits de voyage qu'ils inaugurent. Dans ces ouvrages, l'écrivain affecte son talent à l'élaboration d'une esthétique du cynisme : entreprise d'abaissement d'un tiers-monde où il ne voit que singeries ou inanités. Nous en concluons avec cette citation de Pascale Casanova :

« Par une sorte d'inversion propre aux immigrés hyperintégréés, Sir V. S. Naipaul adopte donc le point de vue le plus méprisant sur les habitants des pays du Sud, et il est ainsi devenu celui qui permet aux opinions les plus conservatrices, aux points de vue nationalistes (ou différencialistes) les plus extrêmes, de s'exprimer en Angleterre et ailleurs. Il renouvelle à chaque livre cette sorte de trahison qui consiste à adopter sur les groupes les plus déshérités (et en particulier celui dont il est issu) le point de vue le plus défavorable, en s'autorisant de sa double appartenance. Le procédé est d'autant plus condamnable que ses descriptions cruelles, cyniques des misères du monde, ses préjugés qui naturalisent les raisons du sous-développement au lieu d'en chercher les causes historiques, passent pour une vision objective aux yeux des lecteurs occidentaux (il est « l'un d'entre eux ») et deviennent impossibles à combattre pour ceux qui en sont les victimes.¹⁷ »

Gerry L'Étang
CRILLASH

Université des Antilles et de la Guyane

***Article paru dans *Indian Ethnoscapes in Francophone Littérature* (Renée Larrier et Brinda Mehta édés.), revue *L'Esprit Créateur* vol 50 n° 2, Johns Hopkins University Press, Baltimore, p. 124-134, juillet 2010.**

¹ *The Middle Passage*, Penguin Books, Harmondsworth, 1962. Traduction : *La traversée du milieu* Plon, Paris, 1994. Les pages indiquées dans le texte renvoient à cette traduction.

² « *Le Blanc appelle sa femme chérie ; le mulâtre appelle sa femme dou-dou ; le Nègre appelle sa femme salope. Le Nègre en vérité a de mauvaises manières. / Le Blanc mange dans de la porcelaine ; le mulâtre mange dans de la faïence ; le Nègre mange dans unealebasse. En vérité le Nègre a de mauvaises manières* » (p. 231).

Neg ni mové manniè est une chanson du folklore créole martiniquais, jouée d'abord par le Martiniquais Sam Castendet puis enregistrée à la fin des années cinquante par le Guadeloupéen

Gérard La Viny (information d'Aude-Anderson Bagoé, auteur de *L'encyclopédie de la musique traditionnelle des Antilles-Guyane*, Editions Lafontaine, Case Pilote, 2005).

³ Georges Gratiant, cité par Georges E. Mauvois, *Georges Gratiant. Un avocat dans le siècle*, K Editions, Fort-de-France, 2009, p. 162

⁴ V. S. Naipaul rapporte ces éléments de la biographie de son grand-père dans *An Area of Darkness*, Penguin Books, Harmondsworth, 1964 (traduction : *L'illusion des ténèbres*, 10-18, Paris, 1989, p. 332-333).

⁵ Le traducteur de *The Middle Passage* traduit « *estate 'driver'* » par « 'chauffeur' de la plantation », puis « *driver* » (contraction d'« *estate 'driver'* ») par « *chauffeur* ». Il s'agit en fait d'un « *commandeur d'habitation* » ou « *commandeur* », sorte de contremaître de plantation chargé de superviser la coupe de la canne, par ailleurs ici, prêtre hindou.

⁶ V. S. Naipaul, *Une virée dans le Sud*, 10-18, Paris, 1992, p. 60 (traduction de *A Turn in the South*, Viking Press, Londres, 1989).

⁷ Scott Winokur, « L'implacable vision de V.S. Naipaul », dans V. S. Naipaul, *Pour en finir avec vos mensonges. Sir Vidia en conversation*, Anatolia / Editions du Rocher, Monaco, 2002, pp 184-206 (traduction de « The Unsparing Vision of V. S Naipaul », *Image*, 5 Mai 1991, pp. 8-15.).

⁸ Scott Winokur, *op. cit.*, 2002, p. 185.

⁹ V. S. Naipaul, cité par Scott Winokur, *op. cit.*, 2002, p. 187.

¹⁰ Les Békés sont des Blancs créoles. C'est parmi eux que se trouvait l'écrasante majorité des propriétaires de plantations. Sous l'amiral Robert, les maires élus furent révoqués et remplacés en partie par des Békés.

¹¹ Lucien Abénon et Henry Joseph, *Les dissidents des Antilles dans les Forces Françaises Libres*, Association des dissidents de la Martinique, Fort-de-France, 1999, p. 35.
Durant la Seconde guerre mondiale, les habitants de la Martinique étaient à peu près 200 000.

¹² Gerry L'Étang, *La grâce, le sacrifice et l'oracle. De l'Inde à la Martinique, les avatars de l'hindouisme*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 1999, p. 232.

¹³ Ces dernières années, la gestion des « *routes nationales* » de Martinique a été attribuée à la Région ; mais leur dénomination n'a pas changé.

¹⁴ L'écrivain voyageur français Jean Raspail est d'un avis similaire : « *J'adore plus que tout au monde la bibliothèque Schœlcher, à Fort-de-France, car je n'ai jamais rien vu d'aussi laid. On croirait une façade de bain turc dessinée par un architecte parisien qui aurait trop lu Pierre Loti sans jamais sortir de son bureau.* » (*Secouons le cocotier. Les Antilles un peu, beaucoup, à la folie, pas du tout*, Robert Laffont, Paris, 1966, p. 229).

¹⁵ En Martinique, société née de la colonisation, l'assimilation culturelle est dès le départ imposée par le pouvoir, singulièrement en matière religieuse. Mais dans la mesure où elle rentrait sur d'autres points en contradiction avec l'exploitation coloniale, elle eut longtemps des effets limités. Cela favorisa le développement d'une culture nouvelle, créole, issue de l'interaction des différents apports civilisationnels avec la plantation. L'assimilation culturelle fut par la suite revendiquée par les dominés. Elle se confondait alors avec la recherche d'un capital symbolique de nature à favoriser leur promotion sociale. Mais à compter des années 1930, des courants littéraires et culturels en rupture

avec l'assimilation émergent. Ces courants s'attachent à la revalorisation de sources culturelles (Négritude, Indianité) ou valorisent la culture forgée sur place (Antillanité, Créolité).

L'assimilation politique, elle, fut réclamée d'abord par les Libres de couleur qui exigeaient les mêmes droits que les Békés. Après l'abolition de l'esclavage en 1848, et suite à la parenthèse autoritaire que représenta le Second Empire, elle fut l'aspiration de l'écrasante majorité de la population. L'identification politique avec les Français apparaissait comme le moyen d'échapper à l'arbitraire colonial. Cette demande débouche en 1946 sur la départementalisation. A partir des années 1950 toutefois, des mouvements souverainistes (de type autonomiste puis indépendantiste) proposent des alternatives à l'assimilation politique.

¹⁶ V. S. Naipaul, « Our Universal Civilisation », *The New York Times*, 5 novembre 1990.

¹⁷ Pascale Casanova, « Le Nobel à V. S Naipaul : le prix du reniement », *Le monde diplomatique*, Paris, décembre 2001, p. 32.