UNIVERSITY OF PENNSYLVANIA PRESS

Utopies du BUMIDOM: Construire l'avenir dans un "là-bas" postcontact

Author(s): Anny Dominique Curtius

Source: *French Forum*, Spring/Fall 2010, Vol. 35, No. 2/3 (Spring/Fall 2010), pp. 135-155

Published by: University of Pennsylvania Press

Stable URL: https://www.jstor.org/stable/41306666

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at https://about.jstor.org/terms

University of Pennsylvania Press is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *French Forum*

This content downloaded from 128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Anny Dominique Curtius

Utopies du BUMIDOM

Construire l'avenir dans un "là-bas" postcontact

> Une institutrice, un menuisier, une aide soignante, un chauffeur de taxi pour envoyer la voix, et quatre cent mille répondeurs pour jeter l'ancre de la mémoire dans la veillée du temps.
>
> Alain Anselin, *L'émigration antillaise en France. La troisième île*

Antoine Léonard-Maestrati et Michel Reinette, respectivement réalisateur français et journaliste guadeloupéen, s'attèlent en 2007 à réaliser le documentaire *L'Avenir est ailleurs*[1] sur une question douloureuse, embarrassante, complexe et mal connue, celle de la migration d'Antillais, de Guyanais et de Réunionnais organisée par le Bureau pour le Développement des Migrations intéressant les Départements d'outre-mer. À partir de 1962, le BUMIDOM offre l'aller simple pour la France à des jeunes originaires d'outre-mer qui viennent travailler en France pour pallier le manque de main-d'œuvre non qualifiée aux lendemains de la guerre d'Algérie. À partir de témoignage des générations BUMIDOM et post-BUMIDOM, d'interviews de politiciens, d'écrivains, de fonctionnaires du BUMIDOM, de documents d'archives, le tout mêlé à une trame fictionnelle, Léonard-Maestrati et Reinette effectuent un retour sur mémoire et mettent en parallèle les discours et expériences des générations issues de ces diverses vagues de migrations. Ce documentaire s'inscrit dans le cadre d'une mise en image archéologique du souvenir effectuée depuis le milieu des années 1990 par des réalisateurs antillais. On peut citer à cet effet les films de Guy Deslauriers dont le scénario est écrit par Patrick Chamoiseau[2], le récent documentaire d'Euzhan Palcy[3] sur l'action résistante oubliée des dissidents antillais durant la Seconde Guerre Mondiale, ou encore plus récemment le documentaire de Camille Mauduech sur

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

l'affaire des seize de Basse-Pointe[4]. Par cette mise en image du souvenir les réalisateurs invitent à réfléchir sur le fonctionnement insidieux des mécanismes de raturage d'événements historiques et de crises sociales qui ont eu lieu aux Antilles et sur les problématiques identitaires qui y sont rattachées.

L'Avenir est ailleurs donne aussi la parole à plusieurs générations d'Antillais qui ont été pétris par le BUMIDOM, celle des Antillais qui sont partis travailler en France, puis celle de leurs enfants nés aux Antilles avant le départ des parents pour la France, enfants souvent ballotés entre la France et les Antilles avant qu'ils ne soient définitivement installés en France avec les parents dans le cadre d'une politique de regroupement familial, et enfin celle d'une autre génération d'enfants, nés en France et souvent affublés de lourdes étiquettes fort significatives telles que *négropolitains* ou *negzagonaux*. Si ces termes semblent évoquer une certaine coalescence entre communautés antillaises et métropolitaines, ils semblent aussi suggérer un dénigrement des communautés du BUMIDOM. Sur un autre registre, ils invitent à s'interroger sur la valeur et la pertinence de concepts tels que Créolisation, Créolité, Tout-monde et Relation qui ont été proposés par les théoriciens martiniquais pour examiner les phénomènes d'hybridité culturelle et ethnique qui caractérisent les sociétés contemporaines dans le monde occidental et qui sont le résultat de contentieux historiques et de tissages postcoloniaux.

Les écrivains antillais qui sont partis étudier en France n'ont pas perçu leur départ comme un exil mais comme une libération. Aimé Césaire disait ainsi avoir quitté la Martinique avec volupté[5]. Si la Négritude a permis au début du XXe siècle de repenser l'étrangeté, l'aliénation, l'origine et le retour ambigu vers l'île et la communauté, quel appareil idéologique et conceptuel serait-il apte à analyser les phénomènes d'intégration et d'exclusion générés par les vagues de migration organisées par le BUMIDOM? *L'Avenir est ailleurs* ne pose pas directement la question en ces termes, mais dans mon étude, par l'analyse de témoignages fort éloquents de générations BUMIDOM et post-BUMIDOM interviewées dans ce documentaire ainsi que la performance d'un conteur et d'un slameur, je cherche à m'interroger sur les problématiques identitaires rattachés au fait colonial et opérant au sein de ces poches de contacts postcoloniales.

Le documentaire n'informe pas sur les divers éléments qui prési-

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

dent à la création du BUMIDOM, ni ne fait référence aux communautés de la Guyane ou de la Réunion, pour mettre l'accent presque essentiellement sur celles de la Guadeloupe. Il ne rapporte aucun propos de fonctionnaires ou membres du gouvernement[6] du général de Gaulle, de Valéry Giscard d'Estaing ou de Georges Pompidou. Seuls Henri Bangou et Aimé Césaire, tous deux députés dans les années 1960, fournissent des éléments-clés qui permettent de comprendre certains des enjeux idéologiques et politiques du ministre Michel Debré, principal acteur et créateur du BUMIDOM en 1961. On notera tout de même la présence de deux fonctionnaires antillaises, l'une ancienne cadre du BUMIDOM et l'autre directrice de l'ANT (Agence Nationale pour l'Insertion et la promotion des Travailleurs d'outre-mer), qui exposent les problèmes générés par le BUMIDOM: problèmes d'intégration dûs à la perte de repères une fois arrivés en France, prostitution des Antillaises, honte de partir par le BUMIDOM et de dire que l'on travaille pour le BUMIDOM. Il est utile de préciser qu'avec la venue de la gauche au pouvoir en 1981, le BUMIDOM est remplacé par l'ANT qui a pour but, par le biais d'antennes régionales, d'assurer une formation à des ressortissants d'outre-mer et à une meilleure insertion professionnelle aux Antilles ou en Métropole. Selon un arrêté du 21 juillet 2006, l'ANT est considérée aujourd'hui comme une société d'état "placée sous la double tutelle du ministre chargé de l'outre-mer et du ministre chargé du budget et a pour objet de veiller à l'insertion professionnelle des personnes, en particulier les jeunes, résidant habituellement outre-mer. À ce titre, elle a pour mission principale de favoriser la formation professionnelle en mobilité hors de leur région d'origine, et l'accès à l'emploi, de ces personnes."[7] Les personnes ici concernées sont des demandeurs d'emploi sans qualification, des stagiaires de moins de trente ans, candidats à la mobilité, à qui l'on permet d'avoir des parcours de formation professionnelle en France et, dans certains cas limités, dans d'autres pays. Selon François-Xavier Bieuville, directeur général de l'ANT, "les diverses missions de l'agence en font un assembleur de parcours, puisqu'elle se préoccupe de l'orientation du candidat à la mobilité, engage des éléments de préparation à cette mobilité, engage le parcours vers la Métropole, trajet en avion et trajet vers le centre de formation métropolitain, suit pédagogiquement le candidat, met en place différentes mesures d'accompagnement telles que le logement

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

et le salaire." Dans cette perspective, il importe d'"individualiser le plus possible l'ensemble des parcours pour accéder à un emploi durable." Pour Bieuville, puisque l'ANT est centrée sur la question de formation professionnelle, il conviendrait "d'en réformer les statuts pour la transformer en une unité ouverte demain de façon très large à l'ensemble des mesures de mobilité nécessaires pour assurer ce lien essentiel entre les DOM et la Métropole." (Audition de commission au Sénat, 9 avril 2009).

Afin de resituer les objectifs idéologiques et politiques de Michel Debré, qui sont absents du documentaire, il faut signaler qu'en tant que farouche défenseur de l'Algérie française, et craignant que les dernières colonies françaises ne deviennent indépendantes, pour lui seul l'outre-mer pouvait jouer un rôle capital dans le maintien de la grandeur de la France à l'échelle mondiale. Aussi, dans la lettre qu'il écrit en 1960 au Général de Gaulle, Président de la République, Debré se fait l'apôtre d'une sorte de totalité-monde, qui n'est point glissantienne, mais qui s'inscrit plutôt dans la logique du *worlding the world* de Spivak[8], c'est-à-dire de la consolidation d'une cartographie hégémonique et francocentrique.

> Ce qui diffère et ce qui a toujours différé la nation française des autres nations européennes, c'est l'ambition de prendre pied sur un autre continent que le continent européen. Si nous voulons, même à la mesure de ce que nous sommes au vingtième siècle, continuer à représenter une puissance ayant, comme on dit, des intérêts mondiaux, une condition est indispensable: que nous soyons présents, à certains égards obéis, en tout cas influents, sur d'autres rivages que les rivages de la Métropole. [. . .]
>
> Il faut [. . .] à cette partie de la France qui est ambitieuse un intérêt, voire une passion politique. Ce n'est pas l'Europe qui peut satisfaire cet intérêt, ni même cette passion. Bien au contraire, l'idée européenne attire trop facilement cette autre partie des Français qui n'ont pas d'ambition pour la France. Seules les possibilités d'expansion au-delà des mers favorisent marine de guerre et marine de commerce, entreprises économiques, missions culturelles ou religieuses, longs séjours outre-mer: qui donnent de bons éléments pour l'influence et l'autorité politique de la France[9].

L'importance de Michel Debré dans l'affaire du BUMIDOM commence à la Réunion, dont il a été député de 1963 à 1988, en plus d'occuper de nombreux portefeuilles ministériels, dont celui de Pre-

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mier ministre de 1959 à 1962. Au début des années 1950, les Antilles et la Réunion connaissent un accroissement démographique considérable. Selon les premiers rapports parlementaires publiés dès 1949, peu après la départementalisation de 1946, on prévoit que, dans le cas de la Réunion par exemple, l'île ne sera plus en mesure d'absorber les naissances excédentaires et en 1961 un document parlementaire conclut qu'il est du devoir de l'État de maîtriser le raz-de-marée démographique qui menace de tout submerger. C'est dans cette optique que le Ministère de l'outre-mer crée en 1950 le BPDA (Bureau pour le développement agricole) dans le but d'encourager l'installation de ressortissants ultramarins en France et sur d'autres territoires d'outremer afin d'y développer l'exploitation agricole. Alors que le BPDA met en œuvre des moyens importants pour inciter les populations antillaises à partir vers la Métropole, la Réunion est oubliée dans cet effort. Selon Gilles Gauvin, c'est donc dans ce contexte que Michel Debré conçoit la dynamique du BUMIDOM et obtient qu'elle vienne se substituer à la cellule du DOM du BPDA. (*Michel Debré et l'île de la Réunion*, 24).

Par ailleurs, afin de mieux asseoir une politique de développement axée sur la gestion de l'urgence démographique et de la misère qu'elle engendre et justifier ainsi la départementalisation de la Réunion et faire échouer les projets indépendantistes, Michel Debré instaure dans les cantines les distributions gratuites de lait et encourage le placement d'enfants orphelins réunionnais de la DDASS en métropole, notamment dans les départements du Tarn et de la Creuse[10]. Cette affaire a créé de nombreux remous dans les médias depuis que Jean-Jacques Martial,[11] orphelin réunionnais placé dans la Creuse en 1966, a lancé en 2002 une procédure judiciaire[12] contre l'État français pour enlèvement et séquestration de mineur, rafle et déportation, et à qui il réclame 1 milliard d'euros de dommages et intérêts.

Mais, par-delà l'argument de la gestion de l'urgence démographique, il faut souligner que l'objectif de Debré via le BUMIDOM est de fournir une main-d'œuvre bon marché à l'économie française, d'enrayer les crises sociales aux Antilles et à la Réunion et d'étouffer les révoltes politiques. Par le BUMIDOM, les Antillais, Guyanais et Réunionnais viennent donc occuper en France des fonctions dans le secteur paramédical et des emplois ménagers après avoir reçu une formation dans des centres—celui de Crouy-sur-Ourcq[13] en Seine-

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

et-Marne est l'un des plus connus. Ils exercent aussi des métiers de rang inférieur[14] dans le bâtiment et la métallurgie, ou dans le secteur tertiaire, au sein des administrations publiques telles que la police, les douanes, la poste, les transports, la santé (aides-soignants, agents hospitaliers).

Après avoir analysé les différents statuts et les missions du BUMIDOM articulés dans les décrets officiels, Alain Anselin conclut que contrairement à l'objectif du BUMIDOM stipulé dans un rapport d'activités de 1967:

> [. . .] le rôle fondamental de l'organisme n'est pas de donner aux candidats la qualification désirable qui leur permette d'accéder aux meilleurs emplois correspondant à leurs capacités, mais bien d'assurer leur insertion économique optimale tant dans la production où leur exploitation contribue à la croissance capitaliste que dans les services notamment publics, où leur recrutement massif (ils ont qualité de citoyens français) aux postes inférieurs pallie une pénurie notoire suscitée par une politique de bas salaires. (*L'émigration antillaise en France. Du bantoustan au ghetto*, 109)

Dans ce contexte, Debré déclare en 1966 dans le cas de la Réunion "[qu'il] ne parle jamais d'immigration ou d'émigration car il s'agit de Français. Les mots 'travail en Métropole' doivent, me semble-t-il, désormais se substituer à une ancienne formule qui n'est plus exacte." Au sein de divers rapports parlementaires et conférences de presse, Debré va au fil des années identifier ces vagues de déplacements comme des "va-et-vient," puis dans un projet d'article en 1981, remplacer "migrations vers la Métropole" par "venue en Métropole" et enfin substituer "Réunionnais en Métropole" à "migrant." (Gauvin 27)

Il faut souligner que pour Debré les Antilles, la Guyane et la Réunion sont la France, et de ce fait, la distance géographique, les spécificités culturelles et ethniques ne doivent en aucun cas créer un écart entre la République et ses colonies. À cet égard, on lui reproche d'avoir voulu étouffer la culture réunionnaise, notamment le *maloya*,[15] qui constituait selon lui un espace culturel dangereux apte à susciter des sympathies indépendantistes.

On voit donc que dès les premières années de leur mise en place, de tels phénomènes migratoires sont matière à tergiversation lorsqu'il s'agit de les nommer clairement. À cet effet, il faut remarquer que l'ANT, soucieuse de ne pas réitérer les erreurs[16] de son prédécesseur,

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

le BUMIDOM, et afin de régler les nombreux problèmes qu'il a causés, semble accorder une attention particulière au choix des termes adéquats pour désigner ces migrations. Ainsi, comme l'indiquent les propos de Bieuville cités plus haut, le concept de mobilité qui est adopté est au cœur même des débats et des réformes souhaitées par l'ANT puisqu'il s'agit de nos jours de parler de "candidat à la mobilité" et de "préparation et d'individualisation de la mobilité." Une quarantaine d'années plus tard, ces questions nous interpellent encore de manière urgente, puisqu'au problème évident de la mobilité entre deux espaces géographiques régis par la logique d'un processus colonial inachevé s'ajoutent de toute évidence des problèmes de discrimination subtile, de racisme primaire, de confrontation entre racines et rhizomes, et par conséquent de quêtes identitaires, comme le révèlent les témoignages d'Aimé Césaire, Daniel Boukman et Pierre Lacroix.

En 1968, lors de son intervention à l'Assemblée Nationale à propos des conséquences du BUMIDOM, Aimé Césaire déclare:

> Il y a l'échec humain de la politique d'émigration avec tous les problèmes quasi insolubles auxquels se heurtent nos compatriotes déracinés: problème du logement, problème de l'emploi, problèmes psychologiques et sociaux, problèmes professionnels aussi, si l'on en juge d'après les "défalcations"—c'est l'euphémisme qu'on emploie dans l'administration hospitalière pour désigner les licenciements abusifs dont sont victimes cette année, à Paris, quelque 800 agents d'origine antillaise et réunionnaise. (2ème séance du 9 novembre 1968, p. 4259)

Il qualifie par ailleurs le phénomène de migration vers la Métropole par le BUMIDOM de génocide par substitution et, dans le documentaire, il explique que le "remplacement de jeunes Antillais que l'on invitait à partir pour venir à leur secours était très bien calculé, puisqu'en retour les Métropolitains étaient encouragés à venir occuper les postes qu'auraient pu avoir les Antillais aux Antilles." Par ces propos, qu'il tient dans *L'Avenir est ailleurs* et à l'Assemblée nationale, Césaire réitère sans équivoque le constat d'échec qu'il a dressé dans le *Discours sur le colonialisme*, c'est-à-dire l'incapacité de l'Europe à "résoudre les deux problèmes majeurs auxquels son existence a donné naissance: le problème du prolétariat et le problème colonial."[17] En effet, toute la complexité du BUMIDOM réside précisément dans le fait qu'il a créé ce que j'appelle un prolétariat migrant postcontact.[18] Sous couvert d'un avenir meilleur en métropole, en plus des constantes

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

interrogations sur l'identité, la classe et la race, ce prolétariat se retrouve contraint de négocier avec les institutions coloniales en Métropole d'autres types de rapports que ceux qu'il construisait au quotidien dans son île d'origine. Ce prolétariat est postcontact car il est issu d'une colonie postcoloniale.[19] De ce fait il articule sa survie économique, en tant que fonctionnaire, par le leurre de la citoyenneté acquise depuis 1635 et des discours idéologiques qui prévalent aux Antilles au XIXe siècle et selon lesquels les Antillais appartiennent à la "race française," c'est-à-dire à un groupe qui n'est pas biologiquement mais historiquement et idéologiquement défini, et ce dans le but de construire une intime mais utopique relation entre colonie et nation.

Observant le paysage colonial et le face à face entre colonisateur et colonisé, Césaire considère "la formation culturelle, la fabrication hâtive de quelques fonctionnaires subalternes, de boys, d'artisans, d'employés de commerce comme une parodie" (*Discours sur le colonialisme*, 10). Aussi, lorsque cette dynamique de la parodie est transposée dans le cadre de la migration des Bumidomiens, autrement dit lorsqu'une masse de fonctionnaires colonisés et citoyens français se retrouve confrontée aux institutions de la métropole colonisatrice qui "[ont] enté l'abus moderne sur l'antique injustice; l'odieux racisme sur la vieille inégalité" (*Discours sur le colonialisme*, 22), on observe que les mécanismes insidieux qui prévalent dans la sphère coloniale antillaise (préjugés de couleur, rapport au passé esclavagiste) migrent du Département d'outre-mer vers la métropole. C'est aussi dans ce contexte que l'expression "traite migratoire" prend tout son sens.

En effet, pour Daniel Boukman, auteur de la pièce de théâtre *Les Négriers*, dans laquelle il établit un parallèle entre la traite négrière et l'émigration massive d'Antillais en France, il convient de parler de traite migratoire puisque comme l'indique également Stuart Hall, l'arrivée des Antillais en Métropole vient boucler le troisième branchement du commerce triangulaire.[20]

Pour Pierre Lacroix, prêtre et membre fondateur de la revue *Alizés*,[21] qui a longtemps côtoyé les Antillais et les Guyanais de la région parisienne, il est important d'analyser le fossé qui sépare les communautés issues de diverses vagues de migrations:

> La migration c'était une expatriation, c'était ressenti, vécu comme un rapt.
>
> Aujourd'hui la migration s'est banalisée beaucoup, ce qui ne veut pas dire

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

> qu'elle ne crée pas des dégâts. Que de fois j'ai fait l'expérience. Tu invites les Antillais à parler après la messe. Au bout de cinq minutes, tu t'aperçois qu'il y a les vieux migrants d'avant BUMIDOM, pour qui le voyage était une aventure, une réussite, le Far West. Et ceux qui avaient immigré après [*sic*] BUMIDOM. On sentait immédiatement que c'étaient des exilés, pas des déportés, mais une nouvelle traite, avec une certaine aigreur. Entre ces deux groupes de personnes, l'échange était extrêmement difficile pour ne pas dire impossible parce que la signification sociale dans leur vie était diamétralement opposée. D'une part la mère patrie, c'est la promotion, c'est la liberté, c'est la réussite, l'humanité. D'autre part, la migration est un piège. Cela m'a mené à essayer de faire face au problème collectif, au problème de cette société de migrants. Je me suis aperçu qu'il y avait l'histoire de cette société post-BUMIDOM qui émergeait petit à petit et qu'il fallait essayer de proposer un miroir, un lieu de réflexion, un lieu de conscience et j'ai essayé de faire *Alizés* dans ce sens là. (*L'Avenir est ailleurs*)

Quant aux diverses générations BUMIDOM et post-BUMIDOM qui témoignent dans le documentaire, l'accent n'est pas vraiment mis sur l'ambiguïté sémantique qui doit qualifier les déplacements vers la France. Le documentaire décrypte les malaises qui découlent de ces déplacements et des problématiques identitaires qu'ils génèrent. La perception de soi, la mise en scène de soi, le silence, l'invisibilité, la visibilité, la honte, l'injustice, mais aussi l'opportunité, l'épanouissement personnel et professionnel, la construction d'un avenir sont les divers positionnements qui jaillissent constamment de ces témoignages. Il est intéressant d'entendre un des Antillais, retourné en Guadeloupe avec son épouse pour la retraite, expliquer que le départ par BUMIDOM a eu des côtés positifs puisque c'est en France qu'il a pu développer une conscience politique, et ce grâce à son intégration dans le milieu syndical. Afin de rendre compte de l'atmosphère de l'époque, le documentaire met en scène une kyrielle de personnages qui articulent une trame fictionnelle autour de la thématique de l'angoisse de la jeune femme qui part pour un lieu inconnu, laisse sa famille et son amoureux, s'inquiète de son avenir, et surtout de la façon dont elle procédera pour retourner aux Antilles, puisqu'elle n'a en main qu'un aller simple. À cet effet, la musique originale du documentaire, composée et interprétée par Fred Deshayes, du groupe guadeloupéen Soft, renforce cette thématique puisque le texte de la chanson "Doudou O (on kat pòstal)" s'inscrit dans l'évocation d'un souvenir douloureux ravivé par une carte postale. Ce souvenir est

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

celui du jeune homme qui reproche à sa bien-aimée, partie par le BUMIDOM, de lui avoir "déchiré ses vingt ans."

Lanmou an nou té bel doudou
La vi la vini rèd dè jou en jou
Ou di mwen ou ka pati
Jambé dlo Koumencé
An diw, an ka rété a kaz an mwen
En diw en vlé rété
La lombrik an mwen téré [. . .]
Latilier moun yé ayayayoo
A koz dè on biyé cen fwan
Mwen ké pèd jéness an mwen ayayay (Soft, 2007)

Doudou, notre amour était beau
La vie est devenue difficile de jour en jour
Tu m'as dit que tu voulais partir
Enjamber l'eau pour commencer
Je t'ai dit que je voulais rester chez moi
Je t'ai dit que je voulais rester
Là où mon nombril avait été enterré [. . .]
C'est à l'usine que l'on travaille
Ce n'est pas à cause d'un billet de 100 francs
Que je vais perdre ma jeunesse (c'est moi qui traduis)

Comme en témoigne l'extrait ci-dessus, le départ par le BUMIDOM n'est pas synonyme d'enrichissement mais d'exploitation, puisqu'il n'est pas question pour le jeune homme de troquer sa jeunesse contre un simple salaire miséreux de cent francs. Le BUMIDOM n'est pas non plus source d'émancipation personnelle mais de perte d'identité puisqu'au départ vers l'inconnu et la désillusion, il préfère la protection du pays-racine évoquée dans la chanson par la métonymie du nombril qui renvoie à une tradition aujourd'hui disparue, qui consistait à enterrer le cordon ombilical du nouveau-né sous un arbre.

Le documentaire rappelle pourtant l'ambiance grandiose et festive qui accompagne les voyageurs partant par bateau pour un "là-bas," c'est-à-dire Paris, qu'il faut voir parce qu'il est merveilleux. Il recrée aussi les sentiments de honte qu'éprouvent les Bumidomiens, qui par crainte d'être identifiés comme de pauvres Antillais secourus par le BUMIDOM, cachent alors aux autres voyageurs leur billet portant la

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

mention BUMIDOM, et embarquent sur le bateau comme "de grands voyageurs." On apprend également que des jeunes femmes déjà institutrices aux Antilles se voient offrir des places de femmes de ménage et promettre des diplômes pour ce genre de travail.

Le conteur et le slameur

Dans *L'Avenir est ailleurs*, deux discours que je retranscrirai plus loin dans leur intégralité, celui d'un conteur et celui d'un slameur, vont désormais retenir mon attention, car ils illustrent fort bien les tensions identitaires qu'a pu générer un tel mouvement massif de populations. Ils synthétisent parfaitement les diverses préoccupations des personnes interviewées en ce qui a trait à la réussite économique et sociale, au retour au pays, mais aussi aux questions de la race, de l'hostilité, de la convivialité, de l'hospitalité, de la tolérance, de la justice et d'une entraide mutuelle, qui constituent les paramètres de cette complexe mélancolie postcoloniale qui met à nu, selon Paul Gilroy, "the discomforting ambiguities of the Empire's painful and shameful but apparently nonetheless exhilarating history."[22]

Le conteur représente la génération qui n'a pas vécu directement les effets du BUMIDOM, puisqu'elle est restée aux Antilles. Quant au slameur, il appartient à cette deuxième génération née en France et dont les parents sont venus en France par le BUMIDOM. Malgré cette dynamique de l'oralité qui unit le conteur et le slameur et dans laquelle ils s'inscrivent à la perfection, on notera des différences au niveau de leurs quêtes identitaires et de leurs pratiques de résistance. En outre, tandis que l'anthropologie du corps du conteur est liée au rhum, à la sape[23] et à la déclamation sarcastique et plaisante de son hommage à la défunte, celle du slameur est liée aux dreadlocks et au récitatif émouvant de son slam. Dans le cadre des mises en scène on notera également que, tandis que celle du slam est intellectualisée, se déroule au Café des arts de Saint-Denis, en banlieue parisienne, et suscite réflexion auprès d'un public[24] attentif et avide de ces nouvelles formes de culture urbaine, la performance du conteur a lieu à la campagne, en Guadeloupe, dans le contexte d'une veillée pour les funérailles d'une Bumidomienne morte en France. Enfin, il faut noter que la performance du slameur est réelle tandis que celle du conteur et le contexte des funérailles font partie de la veine fictionnelle du documentaire.

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Conteur:[25]

—Du rhum pour Rosette

Elle a vécu 40 ans en France. C'est dire qu'elle n'était pas pauvre.

Regardez tous ces gens à sa veillée.

—Yé Krik

—Yé Krak

—Yé Krik

—Yé Krak

—Je vous demande en quel honneur je bois ce coup de rhum?

Pardon?

—En l'honneur de Rosette

—Bravo. Eh bien je bois ce coup de rhum en l'honneur de tous les gens qui sont partis par BUMIDOM, qui sont morts en France et qui sont retournés ici pour les funérailles.

—Tu peux en boire quatre coups. Tu sais pas ce que ça coûte!

—Yé Krik

—Yé Krak

—En quel honneur je bois ce deuxième coup de rhum?

Sans souffrance pour tout le monde, eh bien je bois ce deuxième coup de rhum en l'honneur de gens comme moi qui ont su résister au petit aller simple de BUMIDOM. Je suis toujours resté ici, parce que le BUMIDOM a envoyé les gens en France pour les tuer[26]. Alors en l'honneur de moi-même.

Le BUMIDOM a appelé tout le monde. Partez en France, venez en France.

Et une fois en France, le BUMIDOM, qu'est ce qu'il faisait? Il donnait un petit boulot et un petit réduit pour se loger. Tout petit petit, pour vivre.

Moi j'ai voyagé, je connais ça.

Je ne suis pas parti par BUMIDOM, mais j'ai voyagé.

—Ou palé a gou an mwen

—Pardon

—Eh! Vide pas la bouteille de rhum!

—J'en bois juste une petite goutte.

—Tant de gens ont souffert du BUMIDOM en France qu'on ne peut les compter.

Ils partaient avec un aller simple, sans retour!

Et Rosette, revenue ici, croyait que ce serait le bonheur

On l'a fait repartir aussi vite.

Elle disait: "Je pars pour trois mois, je vais en vacances."

—Et son mari, que va-t-il devenir maintenant?

Ça le fout sur la paille maintenant.

—Il a toujours vécu du travail de Rosette!

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

—Je sais, je sais.
—Et bien, voilà comme elle est revenue, Rosette!
Les deux pieds devant et la tête derrière.
Et le mari est désespéré aujourd'hui.
Voilà le résultat du BUMIDOM!
Beaucoup n'y ont pas survécu, regardez Rosette.
(*L'Avenir est ailleurs*)

Slameur, D' de Kabal[27] au Café des Arts à Saint-Denis

Je souffre d'un trouble d'identité.

La langue que parle ma grand-mère a été cousue à mon palais pour que je ne puisse la parler.

Négritude, Créolité des mots barbares que moi je ne pouvais prononcer.

Ils ont fait passer une langue pour un dialecte ou un baragouin.

Ce sont des peuples sans mémoire, donc sans futur que l'on obtient.

Car si tu ne sais pas d'où tu viens ou à quelle grande famille tu appartiens,

tu ne peux pas évoluer, et t'approprier les richesses des tiens.

C'est la pauvreté de l'âme, comme l'asphyxie provoquée par la compression du visage dans un coussin.

Sans air pas de racines, sans racines, pas d'arbres, sans arbres pas de vie, je ne sais si j'aurai la force d'aller à ma recherche aujourd'hui.

Et les Antillais vont en Métropole, pour leurs enfants qu'ils mettront dans de bonnes écoles.

A cet âge, c'est comme s'ils étaient tous badigeonnés de colle.

Tout ce qu'ils croisent, ils se l'approprient, l'acculturation est une cage sans barreaux et ils sont pris.

L'Africain est un sauvage c'est ce qu'on leur a appris.

Nos ancêtres sont blonds ou roux. Ça oui, c'est écrit.

Notre salut économique passe par la banane, c'est une infamie.

Tu n'existes que grâce et par le Blanc.

Tu ne dois ton développement qu'à ton mérite de pouvoir lire et écrire la langue du Blanc.

Entièrement convaincu qu'il est l'égal de son maître,

l'Antillais se considère français à part entière, c'est net.

A part désigne une partie, entière englobe le tout.

À part entière ne veut rien dire du tout.

C'est l'histoire du Noir sans histoire, sans miroir qui est blanc sans le savoir.

Mais d'un poisson sans nageoires, un animal qu'on mène à l'abattoir.

Dans un navire fantôme où il n'y a personne à la barre,

il scrute l'horizon à la recherche d'un phare.

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Plus qu'un acte de résistance, un acte d'existence, être noir ne doit pas être vécu comme une fatalité innocente, la charge sur ton dos, n'est pas uniquement composée de fragments de ton cheminement, et ce, que tu sois noir, vert fluo ou blanc.

Tu es porteur de l'histoire de ton peuple. Ma couleur est tachée de sang, je ne me cacherai plus sous un linceul.

Je suis à la recherche de mes ancêtres, de la force du témoignage qu'ils veulent me transmettre.

La tradition est le fil qui se tisse entre les générations,

c'est une trace des pratiques que les anciens ont mis en adéquation,

en vue de se construire dans leur lutte pour leur condition, en vue de se construire dans leur lutte pour leur condition. (*L'Avenir est ailleurs*)

L'habile échange entre le conteur et sa "cour"[28] dévoile une autre présence, celle d'un répondeur qui tout en servant de passerelle entre la cour et le conteur vient simultanément brouiller et dynamiser la performance du conteur. Ces digressions autour du nombre de rasades de rhum que boit le conteur et du prix du rhum consistent, par le biais d'une ironie de situation, à déplacer le message principal du conteur—la critique acerbe du BUMIDOM—afin d'entreprendre une joute verbale au sein de laquelle on perturbe le conteur pour amuser la cour, et pour approuver par détour les effets pernicieux du BUMIDOM sur les populations antillaises. En faisant mine de ne s'intéresser qu'à la bouteille de rhum du conteur, le répondeur avalise subtilement la résistance personnelle du conteur au BUMIDOM, mais ne le lui fait pas savoir. D'ailleurs, sa phrase d'approbation: "ou palé a gou an mwen" (tu causes drôlement bien, j'aime ce que tu dis), n'est pas répétée au conteur qui fait semblant de ne pas la comprendre.

Enraciné dans une tradition (les veillées mortuaires) que le slameur souffre de ne pas connaître, dans une langue, le créole, cousue au palais du slameur et qu'il revendique pour ne pas mourir asphyxié, enraciné dans une identité épaisse qui pour le slameur est trouble et qu'il craint de ne pouvoir retrouver, le conteur ne manifeste aucune crise identitaire. Puisqu'il a su résister au BUMIDOM, il s'est pris en charge, n'a pas subi ce sentiment de honte que procure la dynamique de l'assistanat créée par le BUMIDOM. Il dispose d'une parfaite mobilité et en fait grand cas—rappelons-nous qu'il a voyagé, connaît Paris, il n'y a pas vécu à l'étroit, n'y a pas effectué de petit boulot de fonctionnaire, il n'y est pas mort. Face à sa cour, il veut témoigner de la chance qu'il a eue de connaître le vrai Paris pour le plaisir.

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Le slameur du documentaire tente de forger des identités tout en négociant son rapport à la Métropole, aux Antilles, aux diverses communautés issues de l'immigration qu'il côtoie constamment. Il vit en sous-France/souffrance et de ce fait s'inscrit mal dans l'idéal républicain de la grande France, une et indivisible. Pour son public du Toutmonde au café des arts de Saint-Denis, il tente de commémorer une histoire non enseignée à l'École de la République, et par son art poétique tente de reconstruire les fils des traditions qui permettront de gérer relations et expériences quotidiennes, de consolider l'identité par une symbiose de la racine et du rhizome.

L'épaisseur identitaire du conteur et la mise en abyme identitaire du slameur nécessitent deux techniques narratives et signalent deux positionnements identitaires qui s'articulent à partir de deux lieux, le Paris de la sous-France/souffrance et le Paris du BUMIDOM et de la mort physique et mentale que chacun refuse. Les performances du slameur et du conteur révèlent un aspect fondamental que la plupart des témoins du documentaire soulignent: Paris[29] et ses banlieues sont non seulement les lieux d'un *exil* ambigu puisqu'on part travailler et vivre dans un espace qui est géopolitiquement défini comme sa propre patrie, mais en même temps, ce sont des lieux où l'on fait l'expérience de l'étrangeté par rapport à une communauté de Franco-français et d'immigrés venus de divers horizons culturels et géographiques. Dans cette perspective Paris n'est presque jamais nommée et par un effet de glissement de la terminologie, "Là-bas"[30] est le terme par lequel on désigne ce lieu de l'*exil*. S'il traduit de toute évidence l'éloignement par rapport aux Antilles, son utilisation constante par une communauté qui le partage et lui octroie un sens particulier souligne de façon plus subtile que, dans cette démarche, l'on fait glisser le signifiant pour modifier le signifié "Paris." Par l'utilisation automatique de "Là-bas," par le biais d'une connivence tacite, on identifie sans doute "Paris" comme un point névralgique qui ne peut être nommé, parce qu'il marque les tensions que génère la douleur de la séparation. "Là-bas" désigne en outre ce lointain exotique idéalisé dès l'école coloniale, où la France est présentée comme l'espace modèle d'enrichissement et d'épanouissement où il faut partir et d'où on ne reviendra peut-être jamais, le billet aller simple par bateau étant le prologue de ce non-retour. Par "Là-bas," on se positionne par rapport à un temps indéfini, celui de la migration, et à un espace à la fois connu grâce à la

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

réalité-mirage de la citoyenneté et inconnu du fait de la distance géographique. Sous cet angle, la notion de postcontact présentée plus haut est tout à fait adéquate pour comprendre le besoin de ce glissement terminologique, la convivialité et la survie économique durant l'expérience migratoire en Métropole étant soumises aux crispations d'un face à face colonisateur/colonisé.

Les Antillais affectés par le phénomène du BUMIDOM ne laissent pas une patrie mais des îles-DROM[31] et lorsque se pose la question du retour c'est dans ces mêmes départements français qu'il s'effectue, et ce en fonction de régulations pensées par les institutions françaises (congés bonifiés, mutations, retraites), comme plusieurs témoins du documentaire en ont fait l'expérience. Même si les Antillais partagent avec d'autres communautés les poches d'immigration des 18e, 19e et 20e arrondissements de Paris ou celles des banlieues, ils ne s'inscrivent pas pour autant dans une logique d'immigration communautaire, mais plutôt minoritaire parce qu'ils sont héritiers d'un "système de filiation coloniale et républicaine romantique au sein duquel les colonies sont des enfants entièrement redevables à la Mère Patrie/la France qui s'impose comme un espace maternel idéal."[32] Néanmoins, les discours et les textes qui rendent compte de ces migrations antillaises exposent souvent les mêmes expériences—silences de l'immigration, nécessité du regroupement familial, inadaptation lors du retour au pays d'origine—que vivent des immigrés venus de divers horizons. Dans cette perspective, les matchs de football offrent un cadre de réflexion adéquat. Véritables foires de construction de discours populistes sur l'identité nationale, ils sont générateurs d'un discours unificateur qui est artificiel parce qu'il articule un langage officiel de l'exclusion à travers le concept de la race. Ainsi, ce n'est pas parce que le footballeur issu de la génération BUMIDOM est héritier d'une relation îles-DROM/métropole qu'il échappe à un catalogage racial des sportifs hérité du préjugé de couleur du XVIIIe siècle. Le football "black-blanc-beur" de la Coupe du Monde de 1998, générateur d'une vision utopique de la nation française multiculturelle unifiée, est d'ailleurs bien représenté dans *L'avenir est ailleurs* par l'interview d'un des footballeurs célèbres de l'équipe de France, d'origine antillaise, Lilian Thuram, affecté lui aussi par le phénomène du BUMIDOM, puisqu'il est arrivé en France dès son plus jeune âge par le biais du regroupement familial.

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

Comme le révèlent plusieurs témoignages ainsi que le slam de D' de Kabal dans *L'Avenir est ailleurs*, c'est bien par le concept de race que les générations issues des migrations par le BUMIDOM marquent leur rapport face à l'étrangeté. En plus d'être des phénomènes de mode et de mimétisme des cultures urbaines étasuniennes, le hip-hop, le ragga, la tenue vestimentaire, les dreadlocks, deviennent pour les jeunes de la troisième génération nés en France et interviewés dans le documentaire, des signes extérieurs de connivence que vient consolider l'Afrique. Ce rempart symbolique africain, qui caractérise aussi bien le discours du slameur que celui du conteur, se dilue dans la créolité de l'hommage déclamé lors de la veillée mortuaire de Rosette, et tient lieu de rempart identitaire dans la créolisation diasporique où le slameur appelle à se fondre, car elle est salvatrice face à une acculturation ambiguë. Par-delà le facteur de la classe sociale, c'est encore le paramètre de la race qui prévaut pour identifier le candidat idéal au départ par le BUMIDOM. En effet, le Béké, qui est martiniquais mais qui n'est pas colonisé parce qu'il est d'une part l'héritier d'une pseudo-aristocratie blanche post-habitationnaire, et parce qu'il s'inscrit d'autre part dans une situation de postcontact différente de celle de l'Antillais nègre ou indien, n'a pas été affecté par le phénomène du BUMIDOM.

L'un des moments forts de ce documentaire est de pouvoir recréer, dans la trame fictionnelle, les sentiments de honte du candidat au BUMIDOM face à sa classe sociale et à son impossibilité de construire une agentivité, puisqu'il doit dépendre d'un aller simple gratuit et d'une structure administrative créée pour lui et pour sa survie économique. Le silence de et sur la migration par le BUMIDOM commence précisément à cet instant du départ, et est fort bien illustré par la jeune fille qui se sépare de sa famille et de son amoureux et par le conteur qui se gargarise d'avoir échappé à la honte du départ par le BUMIDOM, d'avoir échappé au cercle vicieux de la dépendance et d'avoir pu déployer une parfaite agentivité en tant que *voyageur*.

Afin de cerner la complexité de ces problématiques identitaires, on peut se demander si la charpente conceptuelle glissantienne, élaborée à partir des notions de créolisation, de relation et du Tout-monde, conçue à partir des situations spécifiques de créolisation aux Antilles, puis déployée à une échelle globale pour repenser les fractures entre les peuples et les symbioses possibles entre les diverses entités,

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

convient pour décrypter les nœuds et crispations de cette poche migratoire particulière qui brandit le bouclier de la citoyenneté française. Selon cette charpente conceptuelle échafaudée à partir du recyclage du processus de la créolisation, c'est-à-dire de la mise en contact de diverses présences[33] dans la Caraïbe, le créolisé bumidomien, qui est déjà créolisé, se retrouve en deuxième situation de créolisation en France. Là, les dynamiques de contact avec les présences européennes ou africaines—conjoint, voisin, collègue, co-équipier en milieu sportif—, ne sont pas celles qui ont présidé à l'affrontement et à la symbiose des différences dans la Caraïbe et elles doivent de toute évidence être réarticulées dans la France de la migration. Ainsi, divers habitus de contact s'imbriquent-ils, celui qui dépend du rapport colonisé/colonisateur en vigueur dans la colonie, le nouvel habitus que l'on échafaude dans le face à face entre colonisé et colonisateur en Métropole, l'habitus que l'on développe dans le face à face avec des migrants de tous horizons et enfin celui que l'on construit avec les autres Bumidomiens.

Dans cet univers de créolisation où se greffe une migration minoritaire et spécifique sur le vaste moule d'une immigration majoritaire, la question de la vulnérabilité et de la compétition avec l'*Autre* devient fondamentale, et il s'y exprime, selon Paul Gilroy, aussi bien pour le nouvel immigré que pour ceux qui sont installés dans le pays d'accueil et protégés par la citoyenneté, les mêmes désirs d'une acculturation salvatrice aux privilèges évanescents du modèle blanc.

> That racialized identification is presumably the best way to prove they are not really immigrants at all but somehow already belong to the home-space in ways that the black and brown people against whom they have to compete in the labor market will never be recognized as doing. (Gilroy 110–111)

Dans ce fécond imbroglio identitaire où la réflexion théorique n'a pas encore dit son dernier mot, le modèle glissantien se veut une poétique de la convivialité tandis que Paul Gilroy suggère que, puisque aucun gouvernement ne pourra jamais légiférer sur la convivialité et les sentiments de ses citoyens, l'on se doit d'explorer les forces vives de la culture urbaine[34] de la Grande-Bretagne postcoloniale du XXIe siècle. Le documentaire *L'Avenir est ailleurs* va précisément dans cette direction puisqu'il se termine par le potentiel idéologique de la création

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

artistique en milieu urbain. En effet, par une fresque géante dessinée à la bombe par quatre jeunes, en pleine nuit, sur le mur d'un édifice, dans un centre ville anonyme, on constate que le droit à une identité libérée des crispations du passé et des ambiguïtés de la postcolonie sont les signes forts de la récupération et de la mise en valeur des pratiques d'agentivité déniées aux candidats à la migration dans les années 1960.

University of Iowa

Notes

1. C'est l'une des témoins du documentaire qui s'exprime en ces termes afin de rendre compte de la perspective à partir de laquelle elle a considéré son départ de la Guadeloupe dans les années 1960.

2. Guy Deslauriers, *L'exil de Béhanzin*, 90 minutes, 1995; *Passage du milieu*, 85 minutes, 1999; *Biguine*, 90 minutes, 2005, *Aliker*, 110 minutes, 2009.

3. Euzhan Palcy, *Parcours de dissidents*, 90 minutes, 2006.

4. Camille Mauduech, *Les 16 de Basse-Pointe*, 110 minutes, 2009.

5. Lilyan Kesteloot (1962, 18).

6. Léonard-Maestrati explique qu'ils n'ont pas fait intervenir des officiels car ils ont pris le parti de laisser la parole à ceux qui en étaient privés.

7. Journal officiel de la République française, Arrêté du 21 juillet 2006 relatif aux statuts de la société d'État dite Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs d'outre-mer.

8. Gayatri Chakravorty Spivak (1985, 247–272).

9. Archives Debré citées dans Gilles Gauvin (2006, 16–17).

10. Gilles Gauvin explique que pour Debré, ces départements du Tarn et de la Creuse avaient tout intérêt à accueillir une population jeune en raison de l'exode rural. Debré contribuait ainsi à la régulation démographique, et "pensait '*donner à des pupilles et à des orphelins sans aucune attache familiale*' une chance de réussir leur vie ailleurs qu'à la Réunion où leur avenir est plus que fortement compromis par les conditions économiques et sociales de l'époque," (2006, 51–52).

11. Martial est aussi l'auteur de *Une enfance volée*, (Les Quatre chemins, 2003) dans lequel il raconte son placement forcé dans un foyer à Paris puis à Guéret.

12. Après la plainte de Martial, des associations de Réunionnais victimes comme Martial de ces migrations forcées ont elles aussi entamé une procédure judiciaire contre l'État et demandent réparation. Selon Ivan Jablonka, dans ces autres procédures, l'État est accusé de crime de droit commun, de séquestration de mineurs, de violation de lois sur la famille et sur la protection de l'enfance, et ces demandes de réparation s'échelonnent entre 200 000 euros et 1 milliard.

13. Le centre de Crouy-sur-Ourcq accueillait majoritairement des femmes et les préparait à ce type de profession. Dans le documentaire *Jambé Dlo. Une histoire antillaise* de Fabienne Kanor et Emmanuelle Bidou, également consacré aux effets du BUMIDOM, une des témoins affectée au Centre de Crouy-sur-Ourcq explique clairement que ce centre ressemblait en tous points à une maison de redressement avec privations de liberté et interdictions de sortir.

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

14. Alain Anselin précise que les trois quarts des effectifs antillais à Air France sont OS, manutentionnaires ou magasiniers, et que la compagnie n'emploie que deux pour cent d'Antillais au sein de son personnel au sol.

15. Le maloya est une expression musicale héritée de l'esclavage qui est à la fois chantée et dansée, et qui a été revalorisée par le Parti communiste réunionnais et, notamment, par Paul Vergès. Autrefois censuré et méprisé, il est officiellement reconnu depuis 1981.

16. Lors du saccage du BUMIDOM, rue Crillon dans le 4ème arrondissement de Paris le 2 juin 1968, on pouvait lire les inscriptions suivantes sur les murs: "Nous vaincrons. A bas la traite des nègres. Non au BUMIDOM. Nous voulons retourner chez nous. A bas le colonialisme aux Antilles. A bas l'impérialisme français et ses valets. Vivent les Antilles libres" (JT 20h, 2 juin 1968, 54 s, INA).

17. Aimé Césaire (1955, 7).

18. Françoise Lionnet et Michel Laronde utilisent ce concept pour examiner le caractère oppositionnel des pratiques culturelles et littéraires qui émergent aux Antilles françaises en réaction à une situation complexe de post/néo-colonisation. Françoise Lionnet (1995, 3–4), Michel Laronde (1997, 34–37). Aux perspectives de Lionnet et Laronde, j'ajoute la dimension anthropologique de Michel-Rolph Trouillot selon qui "the Caribbean is nothing but contact" (1992, 22).

19. Juan Flores propose le terme "postcolonial colony" pour désigner la situation postcoloniale de Puerto Rico qui somme toute présente des parallèles significatifs avec celle des Départements et Régions d'outre mer ("The Diaspora Strikes Back: Créolité in the Hood," 171).

20. Stuart Hall fait ici référence à l'émigration de Jamaïcains venant chercher de meilleures conditions de vie en Angleterre dans les années 1950 ("Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization," 187).

21. La revue *Alizés* a été créée par l'Aumônerie générale des étudiants catholiques d'outremer et dirigée par le Père Pierre Lacroix, Aumônier des Antilles-Guyane à Paris. La revue se veut d'inspiration chrétienne mais est loin de se limiter aux questions spirituelles. Elle aborde les problèmes économiques et sociaux et présente les événements littéraires et culturels.

22. Paul Gilroy (2004, 110).

23. Il porte un feutre marron, une chemise et un pantalon blancs, tient un imperméable dans une main, la bouteille de rhum et un verre dans l'autre.

24. Ce public attentif est justement la preuve que, face à ce constat d'échec que proposa Césaire, il s'est créé dans les grandes capitales un Tout-monde capable d'organiser des poches de survivance, d'écoute, de partage, et d'opposition aux racismes institutionnels.

25. La performance du conteur est en français et en créole guadeloupéen. La version française qui est ici fournie est tirée des sous-titres du documentaire et de ma traduction.

26. C'est moi qui traduis. Les sous-titres français ne traduisent pas cette phrase qui est dite en créole. Cependant, les sous-titres anglais proposent: "BUMIDOM robbed me of my childhood."

27. D'de Kabal est né à Paris. Il se dit martiniquais originaire de Bobigny. Activiste hip-hop, metteur en scène, rappeur, il est l'un des slameurs les plus célèbres en France, et l'auteur d'un album au titre fort révélateur *Autopsie d'une Sous-France*.

28. C'est le nom que l'on donne à l'auditoire dans la dynamique du conte créole.

29. Les lieux de l'exil ne sont presque jamais Toulouse, Strasbourg ou Lille, mais essentiellement Paris et ses banlieues.

30. Un policier, arrivé en France par le BUMIDOM, explique dans le documentaire *Jambé Dlo. Une histoire antillaise* que dans sa perspective du départ et de l'ailleurs, "Là-bas" signifiait

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms

qu'il n'existait qu'un seul autre pays et que ce grand pays, la France en l'occurrence, renfermait tout un monde.

31. Départements et régions d'outre-mer est l'acronyme qui remplace DOM (Départements d'outre-mer).

32. Françoise Vergès (1999, 4–7).

33. Stuart Hall décrypte le processus de créolisation qui a eu lieu dans la Caraïbe, en examinant les relations entre ce qu'il appelle *la présence africaine*, la *présence européenne* et la *présence américaine*.

34. Le choix du rap pour The Streets, de son vrai nom Mike Skinner, comme forme d'expression artistique véhiculant un message de convivialité et non d'hostilité pourrait être mis en parallèle avec le slam de D'de Kabal. Voir l'analyse que Paul Gilroy effectue à propos de la position idéologique de The Streets (*After Empire*, 104–107).

Bibliographie

Anselin, Alain. *L'émigration antillaise en France. La troisième île*. Paris: Karthala, 1990.

——— *L'émigration antillaise en France. Du Bantoustan au ghetto*. Paris: Anthropos, 1979.

Bidou, Emmanuelle et Fabienne Kanor. *Jambé Dlo. Une histoire antillaise*. France, 2008, 60 minutes.

Boukman, Daniel. *Les négriers*. Paris: L'Harmattan, 1978.

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine, 1955.

Enwezor, Okwui et al. *Créolité and Creolization*. Ostfildern-Ruit: Hatje Cantz, 2003.

Flores, Juan. "The Diaspora Strikes Back: Créolité in the Hood." Enwezor, Okwui et al. 165–178.

Gauvin, Gilles. *Michel Debré et l'île de la Réunion. Une certaine idée de la plus grande France*. Villeneuve d'Ascq: Presses Universitaires du Septentrion, 2006.

Gilroy, Paul. *After Empire. Melancholia or Convivial Culture?* Abingdon, Oxfordshire: Routledge, 2004.

Hall, Stuart. "Creolization, Diaspora, and Hybridity in the Context of Globalization." Enwezor, Okwui et al. 185–198.

———. "Cultural Identity and Diaspora." Rutherford, Jonathan, ed. *Identity. Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, 1990.

Jablonka, Ivan. *Enfants en exil. Transfert de pupilles réunionnais en métropole (1963–1982)*. Paris: Seuil, 2007.

Kesteloot, Lilyan. *Aimé Césaire*. Paris: Seghers, 1962.

Laronde, Michel. "La littérature des immigrations en France. Question de nomenclature et directions de recherche." *Le Maghreb littéraire* 1.2 (1997): 25–44.

Léonard-Maestrati, Antoine et Michel Reinette. *L'Avenir est ailleurs*. France, 2007, 85 minutes.

Lionnet, Françoise. *Postcolonial Representations. Women, Literature, Identity*. Ithaca/London : Cornell University Press, 1995.

Spivak, Gayatri Chakravorty, "The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives." *History and Theory* 24.3 (Oct. 1985): 247–272.

Trouillot, Michel-Rolph. "The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory." *Annual Review of Anthropology*, 21 (1992): 19–42.

Vergès, Françoise. *Monsters and Revolutionaries. Colonial Family Romance and Métissage*, Durham & London: Duke University Press, 1999.

This content downloaded from
128.255.62.40 on Mon, 19 Apr 2021 23:44:27 UTC
All use subject to https://about.jstor.org/terms