

Université de Montréal

De retour de France métropolitaine : une étude des représentations postcoloniales et
des nouvelles formes d'altérité à la Martinique

Par

Aude Lanthier

Département d'anthropologie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des Études Supérieures

en vue de l'obtention du grade Maître ès Sciences (M.Sc.)

Novembre 2012

©Aude Lanthier, 2012

Université de Montréal

Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

De retour de France métropolitaine : une étude des représentations postcoloniales et
des nouvelles formes d'altérité à la Martinique

Présenté par :

Aude Lanthier

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Bernard Bernier

Membre du jury

Marie-Pierre Bousquet

Directeur de recherche

Deirdre Meintel

membre du jury

Résumé

Archipel des Petites Antilles, la Martinique est une société née de la traite transatlantique, de l'esclavage et du colonialisme français. Cette société créole, liée à sa métropole depuis près de quatre siècles, est devenue un département français en 1946, conférant à ses habitants le statut de citoyen français. Dès lors, l'émigration vers son centre, l'Ile-de-France, s'intensifia peu à peu pour s'institutionnaliser au cours des années 1960 grâce à un organisme d'Etat, le BUMIDOM. La présence antillaise en France est aujourd'hui telle, qu'on parle de la métropole comme d'une « troisième île ». Toutefois, on assiste de nos jours à de nouvelles pratiques de mobilités transatlantiques, plurales et multiformes, dont les migrations de retour font partie intégrante. Les acteurs du retour, les dits « retournés » ou « négropolitains », ont témoigné de plusieurs obstacles à l'heure de réintégrer leur terre d'origine. La présente étude entend démontrer cette tendance à considérer le migrant de retour comme un nouveau type d'« outsider », soit comme un étranger culturel ; manifestation inédite qui dévoile une autre facette de l'altérité à la Martinique ainsi qu'une nouvelle configuration de sa relation postcoloniale avec la République française. Suite à un terrain ethnographique auprès de ces « retournés », et d'une observation participante auprès de la population locale, cette étude entend soumettre les représentations de l'île et de ses habitants à une analyse qualitative et comprendre comment l'expérience en territoire français transformera le migrant, sa façon d'appartenir à la culture martiniquaise et/ou à la culture française. Nous nous livrons ainsi à un examen des représentations et des pratiques des acteurs du retour pour permettre un éclairage novateur sur les nouvelles allégeances identitaires et les nouveaux déterminants de l'altérité à l'intersection de ces deux espaces à la fois proches et distants. Aussi, nous interrogerons comment le prisme du retour s'articule au cas martiniquais. En effet, le retour acquiert une dimension particulière dans le contexte de ces itinéraires de mobilité de « citoyens de couleur » qui expérimentent souvent un double rejet social et ce, sans même s'être écartés de leurs frontières nationales.

Mots-clés : Migration de retour, Martinique, Représentations, Postcolonialisme, Altérité, Identité

Abstract

The Lesser Antilles Archipelago Martinique is a society born of the transatlantic slave trade, slavery and French colonialism. This Creole society, tied to its metropolis for nearly four centuries, became a French department in 1946 giving its residents the status of French citizens. As a result, migration to the colonial center, Paris and the metropolitan region (Ile-de-France), intensified gradually to the point of institutionalization in the 1960's, thanks to the state agency BUMIDOM. The Caribbean presence in France is now such that the metropolis is referred to by immigrants as a "third island". However, in the contemporary setting there are new transatlantic mobility practices, plural and multifaceted – an integral part of which are centered around return-migration. The protagonists of return, the so-called "returnees" or "néropolitains" encounter several obstacles upon return to their homeland. This study examines the tendency to consider the returnee as a new type of "outsider" – more precisely, as a cultural foreigner; revealing another facet of otherness in Martinique and a new configuration of its postcolonial relationship with the French Republic. Following ethnographic fieldwork with these "returnees" and with the local population, a qualitative analysis of representations of the island and its inhabitants reveals how their experience in the French territory transforms the migrant and their way of belonging to Martinican and/or French culture. The representations and practices of the returnees are examined, shedding light on the emergence of new allied identities and new determinants of otherness at the intersection of these two areas, at once near and far. Also, we will examine how the prism of return as an object of study, is transposed and reconfigured in the case of Martinique. The return acquires a special dimension for "citizens of color" who often experience social rejection and a double exclusion without stepping outside their national borders.

Keywords : Return migration, Martinique, Representation, Postcolonialism, Otherness, Identity.

Table des matières

INTRODUCTION	1
Démarche et méthodes de terrain.....	4
Problématique.....	10
CHAPITRE I-Eléments contextuels	15
L’Outre-mer français : des univers composites.....	16
La Martinique : une société coloniale française de type esclavagiste.....	17
La plantation : à l’origine d’un rapport socio-racial.....	17
Du statut d’esclave à celui de citoyen : la permanence de l’altérité raciale.....	19
L’assimilation et les voies du métissage en société post-esclavagiste.....	19
La Départementalisation : de la promesse d’égalisation à la désillusion....	21
Histoire de la mobilité transatlantique.....	22
Les migrations « domiennes » sous le BUMIDOM.....	22
L’ancrage des Antillais en terre républicaine.....	24
L’amorce des retours « au pays ».....	26
Antillais du continent et Antillais des îles : une construction différenciée.....	26
CHAPITRE II-Eléments théoriques	29
Le rapport de Proximité/Distance comme appui conceptuel.....	30
Espaces et identifications.....	31
L’insularité et les représentations îliennes.....	32
Le local, l’ambivalence et la perspective microsociale.....	33
L’espace antillais : identification régionale et créole.....	35
Le rapport à la métropole et l’identité nationale.....	36
Espace transatlantique, cosmopolitisme et le travail de l’imagination.....	37
Espaces virtuels : déplacements d’hommes et de symboles.....	41
Postcolonialisme et représentations.....	42
Race, ethnicité et exclusion.....	44
Discriminations raciales et affirmations citoyennes.....	45
Le métropolitain.....	47
Nommer l’Autre.....	49
La problématique du retour.....	50
Rapports intergénérationnels : Antillais de/en France.....	51
Les difficultés liées au retour.....	53
CHAPITRE III- Restituer les trajectoires de mobilité des « retournés » à travers les « âges » : pour une compréhension plus nuancée de l’altérité à la Martinique	56
Les trois « âges » de l’émigration antillaise en France continentale.....	57
Le premier « âge » : la voie de l’assimilation.....	58

Honoré : « L'identité? C'est travailler, partir de rien et arriver à quelque chose. »	58
François : « France de toujours, France mon amour »	60
Le deuxième « âge » : ambivalence entre deux univers d'appartenance.....	61
Emigrer en France : tenter sa chance, travailler dur et réussir	62
La tension entre l'identité racine et identité citoyenne	63
L'inversion du « mythe du retour ».....	65
Les déterminants du retour et du non-retour	67
Retours « ratés » et remigration : nouvelle articulation identité/mobilité	68
Le troisième « âge » : distinction et diversification des appartenances	70
De l'ambivalence à une identité « à géométrie variable »	71
La créolité, un nouvel universel discriminant	72
Les représentations des spécificités créoles	75
Le rapport à la langue créole	76
La reconnaissance d'une mémoire spécifique	78
Rapport à l'indépendance martiniquaise et représentations du politique	80
CHAPITRE IV-Du portrait du débarqué au retourné	86
Retour au pays d'origine	87
Le débarqué	87
L'arrivée du débarqué : un événement rassembleur.....	88
La famille à l'épreuve de la mobilité	89
Comparer ici et là-bas	90
Banalisation de la mobilité transcontinentale	92
« Bouger »	94
L'effet de la pérennisation des discriminations socio-raciales	96
Point de vue local.....	96
Point de vue des retournés	98
La citoyenneté à l'épreuve de la méconnaissance.....	99
Le retour : réapprendre les codes raciaux.....	100
Le retourné : aux nouvelles frontières de l'altérité	102
Le retour : l'expérience d'une double mise à distance ?	103
Distinction entre les vacanciers et les retournés	105
Terminologie de l'altérité : symptômes d'une relation postcoloniale	106
Néropolitain : une catégorie exogène d'identification	107
Polysémie du sens et acceptation variable	108
La langue comme principal indicateur de l'éloignement culturel.....	111
Le flou de l'altérité entre le néropolitain et le métropolitain.....	112
Microcosme parallèle : stéréotypes et récriminations	113
Groupe cosmopolite, incompréhension culturelle et complexe d'infériorité	114
Ouverture et modestie comme clés de la réadaptation	116
Le « problem with similarity »	117
CHAPITRE V-Retour au pays du « mal développement ».....	119
Une société de consommation et du paraître.....	120

Une société d'assistanat.....	123
Les perceptions genrées du « mal développement »	127
Perceptions masculines	127
Perceptions féminines	127
La préférence locale	130
Le retourné comme vecteur d'innovation	133
« Ta nou » / « pa ta yo » et le flou de l'altérité à la Martinique	137
Le mal fonctionnement de la fonction publique.....	139
Rapprochement transatlantique ponctuel	140
.....	
CONCLUSION.....	143
BIBLIOGRAPHIE.....	150
ANNEXES.....	160
Annexe 1-Carte.....	160
1.1-Carte de la Martinique.....	160
1.2-Carte de la France d'outre-mer	161
Annexe 2- Non au BUMIDOM.....	162
Annexe 3-Liaisons aériennes.....	163
Annexe 4-Modification des lieux de commémoration	164
4.1-Gloire aux colons français.....	164
4.2-En souvenir des soldats martiniquais	164
4.3-Gloire aux nègres marrons	165
4.4-En souvenir de l'esclavage.....	165

Abréviations utilisées

ANT : Agence nationale pour l'insertion et la promotion des travailleurs

BUMIDOM : Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer

COM : Collectivité d'outre-mer

DFA : Départements français d'Amérique

DOM : Département d'outre-mer

DOM TOM : Département d'outre-mer/Territoire d'outre-mer

DROM : Département et région d'outre-mer

FOM : France d'outre-mer

G2 : Deuxième génération

G3 : Troisième génération

NTIC : Nouvelle technologie de l'information et de communication

RUP : Région ultrapériphérique

TIC : Technologie de l'information et de communication

Remerciements

Au terme de ce mémoire, mes pensées vont avant tout à ceux qui, à la Martinique, m'ont ouvert leurs portes, m'ont accueillie et m'ont fait partager leur histoire. Merci de votre belle générosité et de vos confidences. Je désire adresser toute ma gratitude à Mayo et à Mad, car c'est d'abord vous qui m'avez inspiré ce projet.

Je souhaite ensuite remercier les membres du CRPLC. Merci à Justin Daniel de m'avoir donné l'occasion de prendre part à l'équipe. Merci à Isabelle Dubost de m'avoir accordé ta confiance et ton amitié. Merci aussi à Pascale, Joëlle, Isabelle, Aurélie, Emmanuelle et Silvia, vos conseils m'ont été précieux.

Merci à Marie-Pierre Bousquet. L'acuité, la finesse et la précision de tes recommandations et ton accompagnement m'ont permis d'accomplir un projet dont je suis fière. Merci de m'avoir orientée et d'avoir partagé avec moi ta passion et ton expertise.

J'exprime aussi ma gratitude à tous ceux qui m'ont appuyée tout au long de ces deux années marquées par la découverte, mais aussi par le doute. Merci pour tant de patience. Merci à Antoine pour tant de soutien. Je suis heureuse d'avoir partagé cette aventure avec toi. Merci à Mimi, Dudu, Gabriel et à Lauren votre écoute et votre disponibilité ont été déterminantes pour moi.

Enfin merci à ma mère, ma lectrice, si attentive et si présente du début à la toute fin. Complice de chaque instant, de cœur et d'esprit, sans toi, je n'aurais pas pu terminer ce projet avec autant de sérénité.

Introduction

À mon arrivée à la Martinique en automne 2009, rien ne laissait présager que ce petit milieu insulaire deviendrait l'objet central de ce mémoire, et encore moins que j'y résiderais près de deux ans. En surface, comme pour la plupart des étrangers qui viennent y séjourner, l'archipel est un petit coin de paradis français de la mer des Caraïbes. Lorsqu'on s'y immisce en profondeur toutefois, on se retrouve face à notre propre ignorance et surtout, à l'heure des premières démarches compréhensives pour appréhender les phénomènes qui nous échappent, à la difficulté de les ordonner à l'intérieur d'un cadre épistémologique et d'outils conceptuels classiquement fournis par l'anthropologie. La première monographie qui me fut donnée de lire sur la Martinique faisait l'éloge de l'authenticité des marqueurs de continuité culturelle que ses habitants ont su préserver de leurs ancêtres africains. Ma première intuition fut alors de sillonner les coins reculés de l'île à la recherche de matériaux ethnographiques. Peu à peu, je me rendis compte du caractère inopérant de cette démarche somme toute teintée d'une forme d'ethnocentrisme.

Étonnamment, c'est dans mon entourage immédiat, mes relations de voisinage, amicales, ou grâce au hasard des rencontres que je ressentais le plus de difficultés à saisir les nuances qui jalonnent les discours sur l'Autre, de façon générale. En partageant le quotidien avec les habitants de l'archipel, il m'apparut que certains acteurs de la société martiniquaise semblaient mal s'insérer dans le découpage classique (quoique superficiel et éminemment plus complexe) des catégories socio-raciales reconnues par les habitants de l'île. En effet, l'on différencie grossièrement le « béké » du « métropolitain », des Martiniquais afro-descendants (eux-mêmes divisés en plusieurs catégories issues des classifications raciales du temps des colonies) des autres « étrangers », il m'était dès lors apparu que certains semblaient plutôt relever d'une catégorie de l'entre-deux. En effet, j'avais la nette impression que les individus d'origine antillaise ayant migré en France métropolitaine étaient, à leur retour à la Martinique, souvent traités comme une nouvelle catégorie générique d'étrangers. D'autant que le terme « négropolitain » pour s'y référer avait rapidement capté mon attention, par la fréquence de son usage et par la définition floue qu'on lui attribuait.

De cette proximité tissée au fil du temps, je m'imprégnais des dissonances et des contrariétés régnantes, émanant d'ailleurs bien souvent d'événements ayant récemment ébranlé l'île. En effet, j'eus la chance d'arriver dans un moment charnière – soit 6 mois après la grève générale des Antilles françaises – grève générale illimitée d'une ampleur considérable. Les retombées de ce mouvement qui délia des tensions latentes étaient encore vives dans les consciences des résidents de l'archipel. Barricades, pénuries de biens et services suite à la paralysie des secteurs privés et publics (stations-essence, commerces, industries touristiques, écoles, transports et grande distribution) et raidissement et violences envers certains groupes demeuraient vivaces dans l'esprit des habitants. Le mouvement fut alors suivi de l'ouverture des États généraux de l'Outre-mer en avril 2009. Ce dispositif avait pour objectif de redéfinir le projet de société des territoires de l'ultra-périphérie française, de prendre en compte les revendications populaires émanant du mouvement gréviste et de préparer la mise en œuvre de consultations statutaires sur l'autodétermination des sociétés d'outre-mer. À la Martinique, ces référendums eurent lieu en janvier 2010, au même moment où, sur l'Île-de-France, se déroulait le Grand débat sur l'Identité nationale. Faisons aussi mention du contexte de la montée en popularité du Front National, de la « découverte » des discriminations raciales, de l'apparition d'une question noire en France et des demandes de reconnaissances souvent soutenues par les migrants de retour aux Antilles. Ainsi, c'est dans ce climat ambiant quelque peu étourdissant tant la notion d'identité est invoquée de toutes parts dans l'espace public, telle une enflure scientifique, politique et populaire donnant lieu à une véritable lutte symbolique, que débuta mon terrain ethnographique.

Si la présente étude s'intéresse aux acteurs de la mobilité, elle s'intéresse également au monde créole, et plus particulièrement à la société martiniquaise et au contexte qui l'a vu naître ; ce qui implique de nous replonger dans une histoire souvent passée sous silence. En outre, avec l'histoire et ses continuités et discontinuités en trame de fond, l'objet de cette recherche jette un regard sur ces individus des Indes occidentales qui passèrent du statut d'esclave à celui de sujets coloniaux, pour ensuite devenir, avec la Départementalisation - soit la Loi d'assimilation de 1946 - des citoyens français « à part entière ». En amont, mes préoccupations théoriques rejoignent inéluctablement des interrogations sur la société française républicaine. Notons d'ores et déjà que l'émergence de l'intérêt pour la question de l'intégration vers la fin des années 1980,

pour la *discrimination* vers la fin des années 1990, puis le retour de la question dans sa reformulation à travers le filon de l'identité nationale dans les années 2000 préfigurent une série de nouveaux problèmes dont l'absence d'antériorité conceptuelle peut donner l'impression d'assister à de nouveaux phénomènes. Pourtant, ces problématiques ont fait l'objet de préoccupations académiques de longue date dans d'autres États européens, comme l'Angleterre ou l'Allemagne. Perspective particulièrement nouvelle pour l'État jacobin, qui se traduirait, pour ce dernier, comme un changement de paradigme de sa conception même de la citoyenneté et de la nationalité devenues objets litigieux tant elle compromet les préceptes unificateurs de la République.

Tout récemment, le nouveau gouvernement Hollande a affirmé vouloir abolir le mot « race » de la Constitution. Cette proposition s'aligne dans la continuité de la lutte à la discrimination des ressortissants de l'Outre-mer au sein du territoire « hexagonal ». Or, le legs hérité de la période esclavagiste et du colonialisme ayant donné naissance aux départements d'Amérique française, systèmes édifiés sur la différence, a évidemment marqué les esprits au point d'imprégner, sous la forme de préjugés et de jugements de l'Autre, le système de représentations à la Martinique. Sans le mot « race », j'avoue que j'aurais eu bien du mal à trouver des palliatifs terminologiques ou des détournements langagiers pour traduire avec acuité les structures représentationnelles au cœur de cet espace mitoyen fomenté dans cet espace transatlantique. À travers notre contemporanéité, on constate l'ascendant du phénomène de la racialisation de l'altérité dans le quotidien et les mentalités, réactivé par une nouvelle constellation d'éléments, d'idées et de concepts qui se reproduisent constamment dans le corps social. C'est cette « fictionalisation » de l'Autre forgé dans le moment colonial et reproduit sous ses formes postcoloniales que l'on ambitionne ici mettre à jour. Même si l'observation de la Martinique nous entraîne dans les entrelacs complexes de l'altérité, des courants identitaires de la créolité et dans la complexité d'un vivre ensemble dans une société plurale, on découvre, lorsqu'on parvient à s'y insérer plus profondément, toute l'ampleur des stigmates de ce passé que l'on croit, souvent à tort, révolu.

Mon terrain à la Martinique avait pour but de vérifier cette idée de départ : soit à quel point le migrant de retour a acquis une nouvelle posture dans l'imaginaire collectif de sa société d'origine, et comment cet état d'extériorité se matérialise dans des pratiques concrètes. Cette hypothèse de départ vérifiée m'a permis d'aller au vif de mon sujet de

recherche : comprendre quelles sont les représentations de ces « retournés » sur leur île d'origine ainsi que sur ses habitants. Aussi, je désirais comprendre comment la problématique du retour, en tant que phénomène social contemporain, se traduit dans cet espace à la fois intra-national et sociétal, soit dans ce contexte bien spécifique à l'Outre-mer français. Ce mémoire se veut également une tentative de réponse à cette contradiction à laquelle je fus confrontée dès le début de mes recherches et qui peut se résumer sous la forme suivante: comment se fait-il que malgré la démocratisation des transports aériens et la banalisation de la mobilité entre la métropole et les sociétés domiennes qui, somme toute, font partie du quotidien de la majorité des familles antillaises, s'accroît cette distance culturelle et cette crispation identitaire envers les migrants de retour ? Ce mémoire nous permettra donc de dévoiler une perspective presque absente du corpus littéraire sur l'identité dans les sociétés ultra-marines. Les migrations de retour, faisant partie intégrante des nouvelles dynamiques de mobilités multiformes entre l'île et le continent, dévoilent une autre facette des discours sur l'identité et nous ramènent au constat que le pouvoir intégrateur du modèle assimilationniste de la République n'a pas perdu tout son pouvoir d'attraction. Les méthodes utilisées, l'observation surtout et mon intégration dans l'univers martiniquais m'ont permis peu à peu de dresser ces fils conducteurs, ces grands jalons qui, je l'espère, sauront aussi éclairer les méandres de son altérité et les marqueurs qui participent à sa construction identitaire, en perpétuel renouvellement.

Démarche et méthodes de terrain

- Entretiens ethnographiques

Afin d'appréhender les représentations et les réalités vécues par les « migrants de retour » au cours de leur trajectoire de mobilité, j'ai effectué des entretiens ethnographiques auprès de 15 Martiniquais ayant vécu plus de 8 ans en France continentale. Pour ce faire, j'ai privilégié la méthode des « récits de vie » qui m'a semblé être la technique de collecte de données la plus pertinente me permettant de saisir et de contextualiser les dynamiques représentationnelles et percevoir la subjectivité de l'expérience de chacun. Une approche biographique possède l'avantage de s'immerger au cœur du point de vue de l'Autre. En laissant aux enquêtés une marge de manœuvre suffisante pour mettre en scène leur récit, ils me dirigeaient à travers les expériences qu'ils jugeaient eux-mêmes significatives. Ce faisant, j'évitais, comme le souligne Bertaux, le danger de les fixer dans des cadres épistémologiques et théoriques érigés et préétablis (1981 : 201). Parce que mes informateurs ont été soumis à de

constantes transformations au cours de leurs itinéraires migratoires, cette démarche m'est apparue heuristique pour illustrer que leurs perceptions émanaient d'un construit issu d'un cheminement complexe. Chaque trame narrative recueillie individuellement constitue le témoignage d'une pluralité d'orientations affectives ponctuées par différents moments migratoires. Une fois juxtaposés, ces récits permettent de mettre en relief des représentations mentales et des pratiques communes ou différentielles, donnant ainsi matière à une analyse de type qualitatif. De surcroît, cette approche me semble pertinente pour tenter d'appréhender les formes d'identifications qui, dans le cas des « retournés » martiniquais, se distinguent par la multiplicité et l'ambivalence, et de dégager les éléments déterminants de l'altérité envers le peuple martiniquais. J'ai donc délibérément choisi de privilégier une discussion libre, sensible aux révélations spontanées. Toutefois, afin de contourner le piège de « l'illusion biographique » (Bourdieu, 1986), au sens où l'individu interrogé oriente son discours de façon à produire une image positive de lui-même, je me suis également munie d'une grille questionnaire souple pour donner une certaine structure aux entretiens. Gmelch (1992) argumente d'ailleurs en faveur de cette approche dans l'étude du retour, car elle permet d'embrasser la complexité d'une histoire en différents temps, tous imbriqués l'un dans l'autre: la phase pré-départ, le vécu au loin souvent saccadé par de multiples va-et-vient, le retour et l'après-retour. Ce cycle de vie pris dans son entièreté permet de comprendre les déterminants qui jalonnent le parcours individuel, d'y recadrer les images et resituer les perceptions acquises dans leurs contextes, de mieux concevoir les modalités de l'adaptation en France et de la réadaptation une fois de retour au « pays » (1992 : 7). Ces entretiens d'une durée moyenne de deux heures furent enregistrés puis retranscrits exhaustivement. Si quelques-unes des interviews relues a posteriori me semblaient ne pas contenir suffisamment de matériaux, je reprenais contact avec le participant pour une seconde rencontre, voire une troisième rencontre.

- Sélection des participants et critères de l'échantillonnage

Choisir un échantillon d'individus représentatifs de la « problématique du retour » à la Martinique fut un problème de taille. En effet, au départ, mon objectif était de concentrer mon attention sur les dits « négropolitains ». Mon erreur fut de percevoir hâtivement cette appellation comme une catégorie générique de « migrants de retour » ; amalgame qui, comme nous le verrons, s'avère trompeur et participe à

brouiller la compréhension d'un phénomène plus complexe¹. C'est donc dire que mon entendement du prisme « du retour » et de son application au cas martiniquais s'est enrichi et complété au fil du temps. Pour rencontrer les participants, j'orientais, au gré de mes rencontres, la discussion sur les liens les unissant avec *l'autre côté*. Bien souvent, le terme négropolitain surgissait sans avoir besoin de l'introduire. Demandant aux personnes rencontrées de définir le terme, plusieurs me référèrent à des connaissances. Souvent, plusieurs me disaient connaître le prototype du « vrai » négropolitain, ou, au contraire, connaître des migrants de retour, mais que ceux-ci n'étaient pas vraiment des « négropolitains ». Interloquée par cette distinction, j'ai pris finalement contact avec eux, sans discriminer pour autant les individus en fonction de cette différenciation. Mes demandes d'entretien ont été généralement bien accueillies. Puis, grâce à ces premiers contacts, j'usai de la technique de la boule de neige, chacun me référant à un autre, ce qui offrit l'avantage d'intégrer un réseau d'interconnaissance et de porter attention aux types d'acteurs vers qui me réfèrent les individus. De plus, étant donné que « le retour », comme donnée objective du parcours des acteurs de la société martiniquaise, implique une pluralité méandreuse de situations, j'ai dû établir des limites plus précises pour la faisabilité de cette étude. Pour effectuer un découpage dans le social, je me suis donc intéressée spécifiquement aux individus d'origine martiniquaise ayant vécu plus d'une dizaine d'années en métropole - expérience suffisamment longue pour induire une transformation identitaire - et ayant décidé de (re)venir s'établir durablement dans leur île d'origine. En effet, privilégier la sélection des personnes ayant fait un long séjour en France n'est pas anodin, car cette longévité s'accompagne d'une certaine assimilation aux grands canons de la culture française.

Bien que les 15 individus choisis ne constituent pas un échantillon représentatif de toute la diversité des parcours migratoires s'inscrivant dans le champ du retour, je ne les ai pas sélectionnés au hasard. D'abord, j'ai pris soin de constituer un échantillon plus ou moins symétrique selon le genre pour vérifier si se dessinaient certaines tendances différentielles selon le sexe. De plus, comme j'ai postulé un moment de rupture dans la façon d'accueillir les « revenants », j'ai volontairement tenté de faire varier les catégories d'âge. Ce saut intergénérationnel s'avéra pertinent en matière d'analyse, car il permet, tel qu'illustré au chapitre III, de dévoiler des dynamiques de rupture et de continuité des modalités du sentiment d'appartenance à travers les

¹ Effectivement, nous verrons au chapitre IV que ceux à qui on attribue le terme « négropolitain » ne sont pas nécessairement des Antillais ayant vécu en France qui reviennent s'installer à la Martinique.

différents « âges » migratoires. Puis, la différence entre Antillais *de* ou *en* France fut un critère de sélection des participants qui s'avéra primordial, induisant le critère « temps passé en Martinique avant le départ ». Je suis demeurée consciente que le retour chez les enfants de migrants antillais inscrits sur le territoire continental prend une toute autre dimension. En effet, les « Antillais de France », c'est-à-dire nés en France, ont vécu la culture « antillo-martiniquaise » à distance, par le biais de leurs parents ou, épisodiquement, par une dynamique de mobilité estivale ou circulatoire. Les Martiniquais ayant expérimenté leur espace de socialisation à la Martinique et ceux l'ayant vécu exclusivement en France rendent nécessaire cette distinction. À cet effet, il fut important de donner une représentativité à ces deux catégories au sein de l'enquête. S'il faut insister sur le fait que l'échantillon d'individus ne permet pas d'embrasser la multiplicité des profils de « migrants de retour », c'est que j'ai tenté d'englober plusieurs types de trajectoires en sélectionnant les participants. Or, un écueil subsiste concernant le facteur socioprofessionnel : en effet, je n'ai rencontré que peu d'individus appartenant aux couches moins nanties de la société². Pour pallier cette lacune, j'ai tenté de rencontrer des individus en faisant varier le lieu de résidence, des milieux urbains, comme à Fort-de-France, aux milieux plus ruraux. Cependant, il s'est avéré que les lieux où j'ai le plus aisément rencontré mes principaux informateurs sont des endroits de villégiature où la concentration de métropolitains est forte, comme à Tartane ou Trois-Îlets (Voir Annexe 1.1).

- Observation

Pour mettre en lumière les représentations de la Martinique, des autres, de soi, mais aussi des tensions plus concrètes qui resurgissent dans l'espace public des Martiniquais de/en France revenus dans le DOM, je dus demeurer sensible aux discours et pratiques ambiantes tout au long du terrain. Munie d'un carnet d'observation, je demeurais alerte aux discours et pratiques lors de contextes de la vie quotidienne ou de rencontres fortuites. Cette technique d'investigation me permit de confirmer la fréquence des discours, de cerner les espaces de sociabilité et d'interculturalité, les lieux de rencontres, les types de fréquentations, les jonctions entre populations et les pratiques sociales de façon plus générale. À cette observation

²Cette difficulté de faire varier le critère du rang socioéconomique peut aisément être attribuée aux conditions qui déterminent le non-retour des Antillais de France. Revenir s'établir à la Martinique demande une certaine situation financière et des ressources que beaucoup, moins nantis et logés dans les cités, ne possèdent pas. J'y reviendrai, mais notons que l'échantillon choisi est représentatif dans la mesure où l'on demeure conscient des limites –et des conséquences de telles limites– aux fins de l'opérationnalité de cette étude, qui se veut un angle de vue sur la problématique du retour.

indirecte, une observation participante fut également pratiquée à travers mon implication dans divers réseaux de sociabilité en participant aux activités de mes enquêtés (fêtes, dîners, plages, activités sportives, événements artistiques, manifestations, carnaval, etc.) susceptibles de dévoiler les tensions entre locaux et « retournés » et ainsi de vérifier mon hypothèse selon laquelle l'altérité se dévoile principalement lorsque les spécificités martiniquaises sont mises en exergue. Cette méthode qui consiste à pénétrer la subjectivité individuelle afin de l'ancrer dans la réalité socioculturelle en tentant d'adopter leur point de vue m'apparaît fondamentale pour ajouter une dimension concrète aux données recueillies durant les entretiens et pour estimer la validité des résultats obtenus. En outre, l'observation participante fut également une technique efficace pour restituer certains aspects plus implicites que les entretiens ne permettaient pas de dévoiler. En effet, participer à diverses activités avec les individus interviewés en dehors du cadre des entretiens a permis de mettre à jour certaines postures, d'appréhender leurs relations préférentielles ou d'évitement avec des individus ou « groupes » (les « métros », les békés, les élites locales) ainsi que de fournir des indices complémentaires à mes inductions en révélant toute une série de comportements ou de contradictions entre les confidences recueillies et les pratiques concrètes. De plus, être en interaction constante avec ces « groupes » m'a permis un enrichissement continu de mes données. Ces différents points de vue m'ont aidée à décrypter des codes qui, en surface, me seraient apparus dénués de sens.

- Interprétation et analyse des données

Le traitement des données a d'abord consisté à analyser trois corpus de données : de documents, d'observations et d'entretiens simultanément pour en dégager les principaux thèmes transversaux. Cet aller-retour constant servit à affiner graduellement une grille thématique qualitative qui vint soutenir l'analyse du contenu de mes entretiens individuels, me permettant, a posteriori, une analyse plus fine en sous-catégories. Ce faisant, j'ai tenté de faire le pont entre les représentations individuelles - sensible à la logique interne de chacun des récits de vie - et les représentations collectives. Les discours furent comparés pour faire ressortir les éléments itératifs et dégager les similitudes et les différences entre les participants selon les critères de sélection (âge, sexe, origine, parcours), demeurant réceptive aux répétitions, aux insinuations et aux orientations chargées d'émotivité. Ensuite, j'ai fait ressortir les différents discours témoignant du sentiment d'appartenance et véhiculant un sentiment d'altérité en classant les perceptions les plus ancrées dans l'imaginaire des enquêtés.

L'élaboration d'une grille d'analyse terminologique et lexicale fut alors utile pour faire ressortir les différents termes que les migrants de retour emploient pour s'auto-désigner et pour désigner les « Autres ». Enfin, les données qualitatives furent chaque fois réarticulées puis confrontées avec les données recueillies.

- Conditions de l'enquête et positionnement

Tout au long de mon enquête, je fus amenée à interroger mon propre positionnement par rapport à cette société où j'étais étrangère : c'est-à-dire en tant que « (...) *perçue par les enquêtés comme une « personne » dotée d'une épaisseur construite dans le cours d'une relation (...)* » (Soutrenon, 2005 : 4). C'est donc comme étudiante québécoise que je fus perçue et reçue chez les participants de mon enquête. Ma situation d'extériorité par rapport à la Martinique, mais aussi par rapport à la France, fut une donnée essentielle au cours de ces rencontres. En effet, être « non-Française » m'assigna une certaine position de neutralité par rapport aux autres « métropolitains » séjournant dans l'archipel ; ce qui me permit de me dissocier des représentations préétablies envers « le Blanc de la métropole » et de certaines attitudes de méfiance qui peuvent encore teinter l'imaginaire local. Ainsi, je me dégageais en quelque sorte des tensions postcoloniales latentes ou plus ostensibles qui jalonnent les interrelations dans l'ancienne colonie³. De plus, le fait de venir d'ailleurs et de posséder un autre bagage culturel a permis aux individus touchés par la migration, ayant aussi traversé un océan physique et culturel, d'avoir un sentiment de connivence et de partager avec moi une situation commune. Ensuite, mon statut d'étudiante a contribué à rendre moins officiels les entretiens et a engendré une attitude plutôt bienveillante à mon égard.⁴

Tout au long de cette démarche, il a été primordial d'actualiser constamment mes propres présupposés en rapport avec l'objet de recherche (Bélisle, 2001 : 8). Cette vigilance par rapport à mes a priori a servi à relativiser certaines inductions et

³Le fait d'être Blanche et donc d'appartenir a priori au groupe numériquement minoritaire et sociologiquement majoritaire m'identifiait *ipso facto* aux métropolitains et devait être démenti. Le Québec en tant qu'ancienne colonie française occupe d'ailleurs une connotation positive dans l'imaginaire de la région. D'autre part, le fait d'être Blanche dans l'ancienne colonie m'a permis de tisser des relations avec de nombreux métropolitains, déplaçant ainsi mon regard dans la subjectivité d'un autre « groupe » se sentant souvent extérieur à la société martiniquaise et à la fois proche des « revenants » tant ils ont partagé une expérience commune de la métropole. En outre, cette double extériorité –n'être ni Française, ni Martiniquaise- m'a permis de prendre une distance nécessaire pour appréhender cet univers social en me dégageant de l'émotivité et de la profondeur historique qui imprègnent les interrelations dans l'archipel. En ce sens, l'enquête de terrain : « (...) est un mouvement pour surmonter cette extériorité, un voyage qui l'amènera (l'ethnologue) dans ce monde dont il produira une connaissance de l'intérieur. » (Althabe ; 1990 : 128)

⁴Si l'aspect plutôt formel qu'impliquait la présentation du formulaire de consentement semblait amuser certains, d'autres furent plus dubitatifs et réticents à la lecture de celui-ci. Mon âge et mon statut d'étudiante collaborèrent donc à atténuer ce raidissement.

généralisations émises trop rapidement. Enfin, la principale difficulté au cours de ce terrain fut de me confronter à certains stéréotypes, images et clichés coloniaux parfois racistes, parfois haineux ou tendancieux suscitant de ma part plusieurs réactions émotives qui, rétrospectivement, m'ont beaucoup servi. Plus j'accumulais ce type de représentations au lourd passif idéologique, plus je craignais de les réifier à l'écriture de ce mémoire ; plus j'appréhendais de devoir dévoiler cette réalité qui me rendait au départ inconfortable, plus j'anticipais de présenter mes informateurs. Or, ce malaise initial a favorisé le maintien d'une posture d'extériorité nécessaire afin de les objectiver ; et petit à petit, les allers-retours entre l'intégralité de mes données et leur contextualisation m'ont permis de dégager les nuances nécessaires m'autorisant à les exposer dans toute leur complexité. Dès lors, il faut porter une attention toute particulière à ces parcours semés d'embûches, de déceptions et de remises en question qui caractérisent tant les dits « retournés ». Pour y arriver, il importe d'apporter une compréhension fine à l'évolution de relations qu'entretient historiquement la Martinique avec sa métropole pour faciliter l'entendement des représentations et du sentiment d'altérité et d'appartenance de ces acteurs de la mobilité transatlantique.

Problématique

La mobilité transatlantique des Antillais « montés » vers l'Île-de-France représente de nos jours un phénomène notoire. Si, d'ordre général, l'immigration crée un amalgame de « problèmes » qui investit le champ scientifique, l'émigration, elle, se traduit par l'absence : un registre qui demeure inexploité par les sciences sociales. Cette étude projette, en privilégiant les retours comme objet analytique central, de pénétrer les perceptions des migrants de retour martiniquais, les dits « retournés », et de les relier aux problèmes concrets auxquels ils sont confrontés à ce stade de leur trajectoire migratoire. L'étude des acteurs du retour permet d'appréhender plusieurs univers à la fois, à différents moments de leur itinéraire. Le retour « au pays » devient alors un moment charnière pour observer, à partir de l'expérience vécue, la confrontation entre deux univers symboliques en lutte à travers un des mécanismes d'attraction et de répulsion envers deux espaces de vie (Sayad, 1999). Les protagonistes du retour véhiculent en effet toute une série de valeurs et de « mentalités » qui ne laissent pas indifférents ceux qu'ils retrouvent. Au contraire, le retour engendre bien souvent de nouvelles formes d'exclusion qui se manifestent souvent par l'expérience d'un double rejet social (Grosfoguel, 2002 ; Bovenkerk, 1981). Aussi, l'usage de néologismes pour se référer à l'Autre (Antillais de France ou Antillais demeuré in situ) n'a cessé de

croître de part et d'autre de l'Atlantique. L'occurrence langagière des vocables « négropolitains », « euro-black », et « neg'zagonaux » ou, inversement, « typiks » atteste de la construction de nouveaux contours de l'altérité entre ces deux espaces qui, pourtant intégrés, s'interpénètrent de plus en plus. Ces nouvelles figures d'identification de l'Autre sont le fruit d'un nouveau paradigme d'appartenance/exclusion qui interpelle de nouveaux paramètres dans le double portrait entre ex-colonisateur et ex-colonisé brossé par Memmi (1973). Les facteurs de cette nouveauté, nous le verrons, coïncident avec une altération de l'image de la France, autrefois garante de grands principes universaux pour les résidents des DOM. Cet imaginaire s'est effrité, entre autres, par le biais de l'intensification d'une mobilité bilatérale (voir Annexe 3) DOM/Métropole, avec le constat de la pérennisation d'un traitement différencié des Antillais en sol métropolitain vers les années 1980 et avec le constat du raturage de la mémoire de l'esclavage dans l'Histoire française dans les années 1990. Cette nouvelle présence sur le sol métropolitain marque donc leur absence dans leur île natale – moment durant lequel se fomenta à la Martinique un sentiment d'injustice en réaction à l'État central. Tout en témoignant de cette nouvelle relation liant les Martiniquais à leur mère patrie, nous serons amenés à vérifier l'hypothèse selon laquelle les migrants de retour - comme l'interface entre deux univers d'appartenance - sont accusés de véhiculer des jugements analogues à ceux du « métropolitain » sur la société locale. En effet, les représentations associées aux sociétés de l'Outre-mer français correspondent encore de nos jours à des images préexistantes aux lourds antécédents historiques. L'altérité que découvrent les protagonistes du retour une fois réinstallés dans leur terre d'origine permet de revisiter les thèses de Fanon (1952) tout en attestant d'une véritable transformation des conditions dans lesquelles s'effectuent les retours. Autrement dit, c'est la problématique du retour de *l'Homme noir aux masques blancs*⁵ que nous revisitons à la lumière des nouvelles dynamiques migratoires et identitaires contemporaines qui traversent ce *champ social transatlantique*. Colportant jadis une symbolique libératrice et égalisatrice, la migration vers la France connote de plus en plus une signification péjorative, synonyme du maintien des anciennes structures coloniales. Le retour de ces migrants-citoyens soulève donc un problème relationnel qu'il importe de réactualiser à l'intérieur de l'évolution des rapports entre la France et la Martinique, nous replongeant ainsi dans l'univers de l'idéologie et des représentations (post)coloniales.

⁵ Du titre de l'ouvrage de Fanon (1952) qui évoque l'intériorisation, chez le Noir antillais, des normes et des valeurs de l'Homme blanc occidental.

Les récits de vie des « retournés » contiennent un riche potentiel analytique qui nécessite d'être problématisé⁶. En plus de la proposition initiale, soit l'examen des signes d'altérité et les pratiques des dits « retournés » qui, manifestement, gênent la population locale, les témoignages recueillis ont également permis d'offrir un éclairage novateur sur les allégeances identitaires transocéaniques. Aussi, nous interrogerons comment le prisme du retour, décliné à travers la multiplicité de ses configurations contemporaines, s'articule au cas martiniquais. En effet, le retour acquiert une dimension particulière dans le contexte de cet itinéraire de mobilité de « citoyens de couleur » qui expérimentent souvent un rejet social et ce, sans même s'être écartés de leurs frontières nationales. Enfin, cette étude a aussi permis de vérifier un certain nombre d'hypothèses et constats plus génériques. D'abord, l'accès à la citoyenneté, malgré le processus d'assimilation séculaire qui relie les Franco-Antillais à la France, n'a pas résolu la question de l'égalité entre ces deux communautés. Ensuite, le retour permet de prendre la mesure des dynamiques récentes de réinvestissement identitaire à la Martinique. Les « retournés », dans leurs va-et-vient, deviennent à la fois témoins et acteurs d'une rupture dans l'ordre des représentations relatives à l'imaginaire attractif que projetait autrefois la France.

La logique qui interpelle la dialectique de l'égal et du différent nécessite plusieurs considérations d'ordre historique qui seront exposées au chapitre I. Il sera question de comprendre les mécanismes au cœur du passage de la Martinique comme société coloniale française de type esclavagiste et plantocratique à celle d'une société départementalisée. Puis, plusieurs éléments contextuels seront mobilisés afin de favoriser une meilleure acuité de la mobilité transatlantique contemporaine et illustrer la construction d'une nouvelle altérité entre Antillais du continent et Antillais des îles. D'autre part, nous ferons référence à une série d'antagonismes qui jalonnent les tentatives académiques pour illustrer le sentiment d'appartenance aux Antilles françaises sises au carrefour entre particularisme et universalisme ; entre égalité juridique et citoyenne et inégalités sociohistoriques ; entre assimilation et ethnicité ; entre valeurs individualistes et valeurs communautaires ; entre Noir et Blanc ; entre rester ou partir, etc. Le chapitre II entend ainsi clarifier et nuancer cette pensée engoncée dans un carcan dualiste et propose d'autres voies théoriques permettant de

⁶ La *problématisation* est entendue comme « l'ensemble des pratiques discursives ou non discursives qui fait entrer quelque chose dans le jeu du vrai et du faux et le constitue comme un objet de la pensée » (Foucault, cité par Fassin, 2009 :19).

résorber cet écueil. C'est grâce (1) au jeu du proche et du distant, (2) aux théories postcoloniales, (3) aux études sur les migrations de retours et (4) aux études sur l'identité antillaise, au-delà de l'analyse microsociale ou insulaire, que sera construite la trame théorique de cette étude.

Au chapitre III, IV et V, c'est la voix de mes enquêtés, voix polysémique n'ayant encore trouvé aucune tribune pour s'exprimer, que nous entendrons. Le premier chapitre analytique rend compte de la complexité des mécanismes de différenciation identitaire que le corpus académique a souvent réduit à un simple tiraillement entre deux pôles mutuellement exclusifs dans les sociétés dominiennes contemporaines. Pour ce faire, nous mettrons en relief les trajectoires de mobilités de principaux informateurs ayant pris part à des migrations que nous avons scindées en trois « temps », en trois « âges ». Nous verrons que, malgré une plus grande proximité relative compte tenu de la facilitation des déplacements transatlantiques, leur retour dans leur terre d'origine ou celle de leurs parents provoque la découverte d'une distance relative à une différenciation identitaire entre Antillais des îles et Antillais du continent. Au fil des âges, nous verrons avec cette présentation des participants aux entretiens que les dynamiques identificatoires se sont complexifiées. De surcroît, il sera question d'arrimer la perspective du retour au « pays » comme un moment qui vient témoigner des limites de la polarisation entre « Noirs français » (bien intégrés) et l'« immigré antillais » (mal intégré). D'autre part, la reconnaissance des spécificités (culturelles, identitaires et mémorielles) représente actuellement un enjeu phare pour les sociétés franco-antillaises. Or, cette dynamique, qui signe un revers historique sans précédent dans la façon du Martiniquais(e) de se percevoir et de percevoir la mère patrie, s'est déroulée lors d'un processus de requalification récent, en l'absence des « retournés ». Nous verrons comment ces dites spécificités sont mises en exergue dans les représentations des « retournés » et les conséquences qu'implique cette posture dans leur (ré)adaptation dans leur terre natale.

Dans le chapitre IV, nous nous intéresserons à la figure des premiers migrants de retour : le débarqué. Nous verrons comment celle-ci s'est jadis cristallisée dans l'imaginaire martiniquais et comment s'y réverbérait l'image d'une France monolithique, idéalisée et inaccessible. Du débarqué tant attendu, on assiste aujourd'hui au retour du « retourné » que l'on n'attend plus. Il s'agira donc de mettre en relief ce renversement de situation sans précédent. Ainsi si la migration d'un

membre de la famille était autrefois un phénomène rare qui garantissait une certaine prospérité à la personne « migrante », l'ancrage des Antillais en France est maintenant associé à l'expérience de tourments quotidiens. Dans ce contexte représentationnel, la revendication de la reconnaissance des spécificités créoles et une critique sociale exacerbée par certaines attitudes et pratiques des migrants de retour ont infiltré la doxa et donné lieu à un discours suscitant la création et l'utilisation d'un nouveau lexique pour désigner ces migrants. Aussi, dans cette perspective, nous verrons alors dans quelle mesure le dénominateur « négropolitain » marque de nouvelles frontières de l'altérité à la Martinique. Puis nous nous attarderons aux pratiques concrètes qui illustrent diverses stratégies de réinsertion au « pays » d'origine. En réponse aux divers degrés d'exclusion ressentie par ces migrants de retour, diverses postures seront adoptées : d'une attitude prescrite de modestie et d'humilité, à une distanciation de la culture martiniquaise, jusqu'à la remigration en France.

Enfin, le chapitre V s'emploiera à illustrer l'une des postures d'altérité la plus saillante répertoriée au sein des enquêtés. Si le « paysage » industriel de la Martinique peut parfois ressembler à s'y méprendre à celui de sa métropole, plusieurs retournés se plaindront tout de fois du développement « technique » de la Martinique. De plus, l'insertion professionnelle est un indicateur privilégié pour rendre compte de l'intégration des migrants de retour : ce qui explique qu'elle puisse devenir l'un des principaux facteurs d'exclusion. Dans cette perspective, les nombreuses déceptions de mes enquêtés causées par l'inadéquation de la mentalité antillaise en ce qui a trait à la notion du travail sont autant de représentations émanant d'une conception occidentale de la modernité, provoquant une critique parsemée d'archaïsmes qui la rend irrationnelle et inadéquate à circonscrire la réalité martiniquaise. Ce type de clivage au sein des représentations insulaires et continentales a trait à ce qui, pour mes informateurs, semble relever de la critique d'un « mal-développement ». Pour conclure, dans la deuxième partie du chapitre V, il sera question de traiter de cette crise sociale précédemment évoquée qui rend compte de nouveaux types de clivages socioculturels et générationnels transocéaniques, en plus de mettre à jour de nouvelles formes de solidarité et d'affiliations identitaires inédites. Somme toute, nous verrons que la mer à traverser est essentiellement une mer intérieure : un voyage à travers la découverte d'une altérité nouvelle.

CHAPITRE I : Eléments contextuels

Située dans la partie méridionale de l'arc antillais, la Martinique, archipel de 1 128 km², se caractérise par son appartenance séculaire – depuis près de quatre siècles - à la France. Héritage du colonialisme français, la situation juridico-administrative de cette société au sein de sa puissance tutélaire témoigne d'une évolution statutaire et de dynamiques sociohistoriques complexes. Dans un premier temps, cet éclairage contextuel permettra de mieux saisir les particularités qui caractérisent la Martinique au sein de ce vaste ensemble ultramarin. Sans ouvrir un chantier comparatif à cet effet, ce chapitre devrait favoriser une compréhension plus approfondie du rapport historique qui unit l'ancienne colonie à sa « métropole⁷ », car ce rapport constitue un nœud relationnel complexe qui fonde, selon moi, la principale frontière de l'altérité à la Martinique. Ensuite, pour aborder au niveau intra-sociétal le thème de la construction de la différence, il sera question de décrire la composition ethno- raciale de la société martiniquaise, dont les contours initialement bien tracés se sont entremêlés au fil du temps. Autrement dit, cette section retracera dans ses grandes lignes la généalogie de la hiérarchisation socio- raciale de l'archipel en décrivant les interactions qui se sédimentèrent au sein du régime de la plantation et qui se complexifièrent durant la période post-esclavagiste et départementale. Il s'agit donc d'apporter un meilleur décryptage de la logique qui étaye la construction des catégories socio-ethniques afin d'y situer le migrant de retour et ses perceptions de ce qui, pour lui, constitue l'Autre.

Dans un deuxième temps, ce chapitre doit permettre d'appréhender les conditions à travers lesquelles s'effectue le parcours migratoire des émigrés martiniquais en France dite « hexagonale »⁸. D'une part, étant donné la variabilité des profils des acteurs de la migration, il faudra restituer les déterminants qui ont poussé ces individus à « traverser la mer ». De plus, il est capital de décrire l'environnement dans lequel ceux-ci ont dû s'adapter et se sont progressivement inscrits dans le paysage français. D'autre part, en

⁷ L'utilisation du vocable « métropole » se réfère ici à la France circonscrite à l'intérieur de ses frontières européennes, excluant ainsi ses territoires d'outre-mer. Ce terme, entaché d'anachronismes, est parfois sujet à caution (Laventure, 2009 : 49). Toutefois, son usage demeure récurrent dans mes données de terrain et légitime son usage tout au long de ce travail.

⁸ Locution bien cartésienne schématisant le territoire français sous ses formes géométriques. Cette métonymie a été popularisée sous le régime gaulliste en 1950-60. Comme l'indique la géographe Robic, son usage à fonction pédagogique et emblématique a servi la cause du nationalisme territorial et de l'assimilation au moment des décolonisations (Robic, 1989). Dans la littérature scientifique dédiée à l'outre-mer, son usage pourtant itératif fait pourtant fi de sa symbolique, rarement, voire jamais considérée. Dans les chapitres qui suivront, son emploi se référera strictement à l'usage qu'en font les participants aux entretiens.

leur absence, la Martinique s'est trouvée aux confluent de dynamiques à première vue contradictoires. En effet, plusieurs événements attestent de l'ambivalence historiquement construite entre le sentiment d'appartenance à la France européenne et les demandes croissantes de reconnaissance des spécificités locales. Aussi, trois considérations concomitantes tirées du passé devront servir à éclairer le contexte du retour des Antillais de France. La première concerne les désillusions résultant de la départementalisation et souligne la permanence de l'écart socioéconomique entre la France continentale et ses dépendances ultramarines. La deuxième a trait au constat de la pérennité des discriminations raciales en sol métropolitain. Enfin, la dernière met en évidence le désenchantement produit par une série d'événements qui démontre l'ignorance et l'attitude frôlant l'indolence de la France pour ses territoires ultrapériphériques et leur histoire : ce qui a eu comme conséquence d'exacerber le sentiment d'injustice et d'inégalité ambiant. En outre, c'est dans ce contexte à la fois local et national que les originaires martiniquais émigrés en « métropole » retrouvent leur terre natale et doivent se réajuster. Les transformations du rapport à l'État central seront conviées à titre d'appuis contextuels visant à offrir une vision plus verticale de la posture d'intermédiaires des Martiniquais de retour.

1.1-L'Outre-mer français : des univers composites

La Martinique s'inscrit dans un ensemble législatif inédit à l'échelle planétaire : la France d'outre-mer⁹ (voir Annexe 1.2). Cet espace politique concilie une pluralité de statuts institutionnels au sein de la même République, celle-là même qui se targue de son caractère unitaire et universel comme étendard national. Au caractère composite de ces territoires s'ajoute la particularité, depuis la révision constitutionnelle de 2003, de pouvoir transformer leur identité administrative en optant pour différents régimes politiques. Gay (2008) et Blériot (2005) ont d'ailleurs qualifié cette réforme de logique de « statut à la carte » ou d'une « évolution institutionnelle différenciée ». Autrefois département d'outre-mer (DOM¹⁰), la Martinique est aujourd'hui à la fois département

⁹ La France d'Outre-mer, constitue : « Un ensemble hétéroclite constitué de 13 entités réparties sur les 3 grands océans et dans les 2 hémisphères, miettes dispersées d'un empire colonial (...) dont il ne reste plus que le 1/100, après la décolonisation de l'Afrique et de l'Indochine au XX^e siècle (...)» (Gay, 2008 :1).

¹⁰ Bien qu'officiellement devenu des DROM (Département et Région d'outre-mer) le sigle DOM, demeure le référent le plus usité. En découle la qualité de « domien » tant pour faire référence à l'espace, qu'aux individus qui y résident : « les Domiens ». Il faut demeurer prudent quant à ses termes que M. Giraud dénonce comme : « une dénomination qui impose à l'espace – réalité essentiellement réversible – une unidirectionnalité lourde de la signification d'une prééminence passablement coloniale » (2005 : 90). De plus, l'antillaniste critique l'usage massif et homogénéisant du qualificatif « domien » qui tend à réduire la pluralité des réalités différentielles pour chaque DOM en plus d'accentuer son caractère lointain et minoritaire : « ravalé au rang de « périphéries » (ibid).

et région d'outre-mer (DROM) et, très schématiquement, elle se différencie essentiellement des collectivités d'outre-mer (les COM)¹¹. À l'échelle régionale, l'île est également l'un des trois départements français d'Amérique (DFA) tout comme son île-sœur, la Guadeloupe, et la Guyane. Historiquement, les DFA se singularisent par une présence coloniale ancienne et par l'institution esclavagiste qui n'a pas touché les territoires colonisés au XIX^e siècle (Gay, 2008). La composition de la population de ces « vieilles colonies » se distingue fortement d'un territoire à l'autre par une histoire du peuplement différenciée.

1.2-La Martinique : une société coloniale française de type esclavagiste

Le peuplement des « îles à sucre » comme la Martinique et la Guadeloupe se caractérise par sa composition exogène. Comme le remarque Ollivier, la Martinique et la Guadeloupe ne comptent plus de population autochtone identifiable, à la différence de la Guyane (Ollivier, 2002)¹². À l'origine, l'histoire du peuple martiniquais débute par une migration forcée : celle de la traite transatlantique qui fut à l'aune de la formation de « formes sociétales nouvelles dont les prolongements vont bien au delà des localisations sur les lieux mêmes de l'accomplissement esclavagiste » (Chivallon, 2005 : 51). Autrement dit, l'histoire de dépossession et de spoliation de ces Africains transbordés par les navires négriers vers les Amériques ébranla irrémédiablement les structures paradigmatiques de l'Europe préindustrielle. Dès lors, la « genèse des sociétés créoles », (Benoist, 1975 : 116) démarre par un projet économique occidental dont le fondement se distingue par son caractère fondamentalement inégalitaire : le système de plantation.

1.2.1-La plantation : à l'origine d'un rapport socio-racial

C'est à l'intérieur de l'économie mercantile de plantation que s'est tissée la trame d'un ordre social légitimé à partir de la doctrine entérinant l'infériorité de la race noire au profit de la suprématie blanche. Si la plantation a été à l'origine de la domination de l'Occident et de son « entreprise capitaliste légale-rationnelle », (Bayart & Bertrand,

¹¹ Avec la réforme de 2003, certaines îles comme Saint-Martin ou Saint-Barthélemy, autrefois rattachées à la Guadeloupe, sont devenues des COM, bénéficiant ainsi de compétences particulières. Inversement Mayotte optera pour le statut DROM en 2011. Aussi, grâce à cette réforme constitutionnelle, deux référendums ont été organisés en Martinique en 2010. Le peuple martiniquais a refusé (79 % en faveur du « non ») d'opter pour le statut de COM en vertu de la loi 74 de la Constitution, refusant une plus grande latitude gestionnaire, notamment douanière et fiscale. Je reviendrai sur ce rejet massif d'évolution statutaire, car il s'agit là d'un élément important du « paradoxes des DOM ».

¹² Les hypothèses historiques divergent quant aux causes de leur supposée extermination ou dilution par métissage mais concluent que la faible densité de présence autochtone initiale à partir du début de l'occupation française en 1635 fut un facteur non négligeable déterminant la déportation d'une main-d'œuvre exogène pour concrétiser les projets de l'Empire.

2006 : 150), elle constitue également l'univers où est né, s'est normalisé et reproduit le racisme anti-Noir (Chivallon, 2005 : 51). Selon l'antillaniste Benoist, la plantation représente une véritable « structure matricielle » des sociétés créoles en tant que dénominateur commun, ouvrant à la compréhension des sociétés antillaises modernes. Benoist définit le régime de la plantation selon trois traits majeurs, soit : la présence d'habitations - grands domaines voués à la production d'une monoculture à des fins d'exportation ; ces domaines sont ensuite structurés selon une stratification sociale explicite entre les propriétaires fonciers (Blancs) et la masse ouvrière servile (Noirs) ; et enfin cette stratification sociale s'imbrique dans une hiérarchisation raciale (1968 : 138). Ces caractéristiques, transposées à la Martinique, consistent en une monoculture de la canne à sucre et à l'aristocratie foncière blanche qui est encore aujourd'hui connue sous les vocables de Blancs créoles ou « békés »¹³. Or, le contraste originel maîtres blancs/esclaves noirs s'est bien entendu amoindri rapidement et, très tôt, surgit le questionnement concernant les premiers affranchis, les *gens de couleurs libres*, catégorie intermédiaire issue des métissages, ne figurant pas dans le fameux Code Noir¹⁴ de 1685. De plus, la proportion d'affranchis à la Martinique devint importante à la veille de l'abolition de l'esclavage¹⁵. À cette complexification de la structure sociale vint se rajouter de nouvelles vagues d'immigration successives d'engagés¹⁶ qui viendront éroder cette structure binaire en brouillant ce que d'aucuns nomment « l'altérité radicale » (Benoist, 1968 ; Fassin, 2002 ; Jodelet, 2005), autrement dit raciale. Toutefois, cette recomposition de la trame socio-raciale demeure assise sur la grande ramification Noir/Blanc sur laquelle s'échafaude des systèmes de signifiants raciaux hiérarchisés à l'intérieur d'une échelle graduée de phénotypes rendus possibles

¹³ Il s'agit des colons blancs ayant colonisé l'île et qui, sous leur forme contemporaine, constituent un groupe que Beaudoux-Kovat définit comme suit : « [qui] se compose d'individus de race blanche nés à la Martinique, dont la famille a habité l'île depuis plusieurs générations » (2002 : 61).

¹⁴ Le Code Noir est un ensemble d'édits juridiques régissant la vie des esclaves noirs dans les Antilles françaises et qui : « fonde la conception raciste qui a justifié la vente d'humains comme biens-meubles » (Pulvar, 2006 : 187).

¹⁵ Soit de 10 800 « libres de couleur » en 1826 à 32 600 en 1842 (Massé, 1980 : 27). Nonobstant, plusieurs lois du Code Noir ont essayé d'empêcher cette tendance : en 1736 est interdit leur regroupement, en 1764, l'exercice de certaines professions libérales, en 1773, l'interdiction de porter un nom de Blancs (Sainton : 2009 : 57), en 1778, les mariages interracialisés (Beaudoux-Kovat : 2002 : 31). C'est donc dire que les planteurs avaient conscience des dangers potentiels du développement d'un groupe métissé sur la mainmise de la plantation et de la conservation de leur rang au sommet de la pyramide socio-raciale, la barrière distinguant le Noir du Blanc devenant de plus en plus perméable.

¹⁶ Après 1848, le maintien du système agro-exportateur a un besoin urgent de main-d'œuvre bon marché pour servir dans les habitations que les anciens esclaves ont désertées. Pour ce faire, la métropole lance des appels d'offre pour importer des travailleurs de substitution sous contrat, phénomène nommé l'engagisme. Aussi, c'est durant la deuxième moitié du XIX^e siècle que « s'installent de nouveaux rapports sociaux directement issus du nouveau statut de citoyens des anciens esclaves, mais aussi d'une hiérarchisation plus complexe provoquée par l'immigration d'engagés, principalement d'Indiens (dénommé péjorativement « Coolies »), de Chinois et d'Africains » (Calmont et al. 2008 : 14).

par le métissage¹⁷. Aussi, « (...) les nuances de couleurs devinrent fondamentales pour accréditer l'idée selon laquelle plus on est clair de peau, plus on a de chance de gravir les échelons de la hiérarchie sociale (...) » (Chivallon, 2005 : 51)¹⁸. De là, le métissage devint un agent de promotion sociale, donnant lieu à des stratégies individuelles de mobilité intergénérationnelle dont l'objectif consiste à se « chaper la peau »¹⁹. Nous sommes bel et bien en présence d'une société racialisée, une société dans laquelle la race comme catégorie du biologique s'est autonomisée dans le champ social.

1.3-Du statut d'esclave au statut de citoyen : la permanence de l'Altérité raciale

Dans les colonies des Antilles françaises, les individus sont passés du statut d'esclaves régi par le Code Noir au statut de sujets coloniaux en 1848, date charnière dans l'histoire des territoires soumis au joug esclavagiste. Bien que l'abolition de l'esclavage tende à être représentée comme un moment de rupture historique annonçant un paradigme nouveau, force est de constater que les structures socio-raciales n'ont pas été bouleversées à la Martinique²⁰. En effet, l'histoire permet de discerner des faits qui témoignent d'une continuité plutôt que d'une rupture des sociétés-esclavagistes, se perpétuant dans le sillon de la *plantocratie* créole.

1.3.1-L'assimilation et les voies du métissage en société post-esclavagiste

Aux lendemains de l'abolition s'enclenche pleinement le processus d'assimilation²¹ façonné par la II^e République. Or, le sens que portait l'assimilation en 1848 était fort différent de celui qui suivra la départementalisation près d'un siècle plus tard. Effectivement, Jolivet nous dit qu'elle ne connotait pas l'idée de déculturation, de dépersonnalisation ou d'aliénation culturelle qu'elle évoque de nos jours (1987 : 298).

¹⁷ Il n'est pas superflu de mettre en garde contre certaines tendances anthropobiologiques à concevoir le métissage comme catégorie du biologique et d'insister sur le fait que le métissage est une catégorie à point de départ social qui naturalise un fait social par le biais de la perception (Benoist, 1996 : 54).

¹⁸ C'est à l'intérieur de la société de plantation que certains traits européens furent valorisés au détriment des traits « africains », pour ensuite les situer au sein d'une série de catégories raciales hiérarchisées. Signes identifiables au demeurant, ces traits émergent de la perception du biologique pour rapidement glisser dans le domaine du culturel et du comportemental.

¹⁹ Soit *se blanchir*. Mentalité qu'on peut retrouver dans certains discours à la Martinique que Cabort-Masson conçoit comme une forme de « racialisme dégradé » qu'il nomme chapéisme. (1998)

²⁰ De plus, la première abolition de l'esclavage eut lieu en 1794 mais avorta, ainsi que le Code Noir en 1802, pour être finalement abolie à nouveau en 1848. Ces périodes d'ouverture suivies de fermeture illustrent pertinemment que le droit fit preuve d'une élasticité du principe de citoyenneté. À ce propos Larcher parle de l'apparition d'un nouveau « type de citoyenneté » au caractère tout à fait singulier jusqu'alors : « accolant suffrage universel et droits politiques au maintien du statut colonial jusqu'en 1946 ; pis encore, l'abolitionnisme nourrit de façon paradoxale l'idéal colonial au principe de la formation de l'Empire colonial moderne (Larcher, 2006 : 2) ».

²¹ L'assimilation, nous dit Schnapper peut être acceptée de façon positive ou négative. (1991 : 264) Dans le cas présent l'assimilation est basée sur le postulat d'universalité de la culture française et se réfère à la capacité à intérioriser des valeurs de la culture occidentale.

Du temps des promesses d'émancipation consolidées en 1880 par les politiques scolaires visant l'uniformisation linguistique et culturelle, l'assimilation, basée sur le postulat de l'universalité de la culture française, exaltait le peuple tant elle représentait l'unique voie vers l'égalité via l'acquisition de la citoyenneté française. L'assimilation, synonyme d'égalisation et de promotion individuelle, signifiait également une forme d'échappatoire à la domination des planteurs créoles à la Martinique (Piantoni, 2009 : 3)²². Ces politiques assimilationnistes de la Troisième République s'efforçaient d'inculquer dans les colonies un sentiment d'appartenance exaltant unité et patriotisme²³ (Piantoni, 2009). Par conséquent, c'est pour la petite bourgeoisie locale métissée que l'assimilation a joué le plus grand rôle ascensionnel. Monopolisant de plus en plus la fonction publique, cette classe montante a tiré partie de sa maîtrise de la langue et de la « bonne » culture française. En somme, tout Martiniquais n'a pas le même accès au capital culturel majoritaire. Hors d'atteinte pour la grande majorité, le ton de l'épiderme demeure une frontière difficilement franchissable dans une société où l'abolition de l'esclavage n'abolit pas ses soubassements profondément inégalitaires. En définitive, l'assimilation participa à instaurer une hiérarchie interne entre les divers segments de la société, selon une plus ou moins grande distance avec le modèle assimilationniste qui contribue à fomenter de nouveaux codes et normes proprement locaux. S'ouvrait alors la possibilité de s'approprier les modèles et référents linguistiques et socioculturels véhiculés par l'idéologie assimilationniste colportant les valeurs nationales. Ce sont donc ces nouvelles élites métissées qui, par la maîtrise de ces codes, devinrent les principaux protagonistes de l'intégration complète de la colonie à sa métropole.

1.3.2- La Départementalisation : de la promesse d'égalisation à la désillusion

Le 19 mars 1946 fut voté le changement statutaire qui transforma la Martinique en 92^e département français. Cette loi, dite « loi d'assimilation », alors porteuse d'égalité, insufflait un vent de promotion individuelle et d'occidentalisation. Rétrospectivement,

²² Il importe ici de préciser que la trame sociale de la Martinique, contrairement à son île-sœur, la Guadeloupe, ne connut pas les bouleversements de la Révolution française, car tandis qu'en Guadeloupe la majorité des maîtres esclavagistes passeront sous la guillotine, la Martinique, elle, passe sous le joug anglais de 1794 à 1814, gardant ainsi inchangées la composition de sa population et ses structures coloniales, les planteurs maintenant alors leur monopole foncier sur l'île (Benoist, 1968). Fait historique d'une importance déterminante, on comprendra mieux, dès lors, comment une bonne partie du monopole économique ait pu rester entre les mains de la communauté « béké » jusqu'à nos jours.

²³ Comme l'atteste Piantoni (2009), c'est « la politique de francisation (1848-1945) qui jette les bases d'une société, nouée au processus d'assimilation aux valeurs occidentales, sur le principe, égalitaire en droits : octroi de la nationalité française aux esclaves libérés, droit de vote (1887), instauration de la gratuité et de l'obligation de l'école diffusant l'idée de progrès social, de promotion sociale par l'accession à la fonction publique en réaction à un passé de servitude dans le secteur productif. »

il est surprenant que le pourfendeur de cette loi devant l'Assemblée nationale, Aimé Césaire, fut à la fois promoteur de la loi d'assimilation et chantre de la négritude. Antithétiques au premier abord, les termes négritude et assimilation sont moins contradictoires lorsque resitués dans le contexte de l'époque et comme l'évoque Jolivet : « (...) cette contradiction donne toute la mesure de la complexité du problème que pose le devenir des populations concernées » (1985 : 111). En effet, cette transplantation institutionnelle – d'une colonie à un DOM – fut désirée par la population martiniquaise qui avait depuis longtemps nourri le rêve de devenir des « Français à part entière ». En dépit de l'émancipation promise, le rêve se transforma bientôt en mirage car, suite à la départementalisation, plusieurs crises du secteur agricole se succédèrent dans les îles franco-antillaises. On assiste alors à l'affaiblissement du pouvoir des Blancs créoles à la tête de l'économie agro-productrice jusqu'alors (Desse, 1997 : 594). Or, bien que cette oligarchie blanche voie une grande part de ses plantations rachetées par des groupes métropolitains, elle parviendra à résister aux capitaux « étrangers » en réinvestissant principalement dans le secteur tertiaire et arrivera à conserver son monopole dans son secteur d'activités traditionnel, principalement reconnu dans le commerce agro-alimentaire. De surcroît, la départementalisation signe l'entrée de la société martiniquaise dans de nouveaux impératifs économiques globaux. À partir des années 1970, l'archipel est appelé à devenir une société périphérique de consommation : elle doit maintenant se consacrer à écouler la production massive de biens manufacturés venus de métropole. Également, les îles départementalisées devaient voir leurs conditions sociales s'harmoniser avec celles des métropolitains par des afflux financiers en provenance de l'État. Ces revenus concédés par la mère patrie reconvertie en État providence, malgré des promesses émises en 1946, ne se sont pourtant pas ajustés au niveau du territoire métropolitain avant 1990 (Célestine, 2009 : 48). En somme, la dépendance de cette économie prise « dans un engrenage en raison d'une dépendance inéluctable à l'égard des transferts sociaux et des mécanismes assistanciers » (Daniel, 2007 : 45) produit un effet d'étouffement et de sclérose où les rapports sociaux sont encore teintés de paternalisme (Piantoni, 2009 : 7). Cette situation d'assistantat amène Sanguin à évoquer l'idée de « survivance du Pacte Colonial » (1981 : 352) s'inscrivant, selon l'historienne Larcher, dans « la logique de l'Unité de l'Empire colonial français » (2006 : 152). D'un point de vue plus global encore, pour Massé la départementalisation consacre une nouvelle « forme sophistiquée de néo-colonialisme » (Massé, 1980 : 105). La

départementalisation et son avatar, l'assimilation, s'inscrivent donc dans le sillage du dessein colonial et la survivance de certaines structures héritées du système de la plantation. Enfin, il faut noter la corrélation entre départementalisation et migration, toutes deux muées par l'idéologie du progrès et du désir d'ascension sociale promu par la République (Jolivet, 1987 : 11). Dès lors, un véritable flux migratoire organisé par l'État s'opéra au début des années 1960, participant de plein fouet à la prolétarianisation des Antillais exilés vers leur mère patrie.

1.4- Histoire de la mobilité transatlantique

La migration des Antillais vers la France continentale ne peut se concevoir indépendamment de son rapport avec l'histoire coloniale. Les recherches sur l'immigration et ses corollaires –l'assimilation, l'intégration, l'acculturation, etc. - sont plutôt récentes pour la tradition scientifique française. Celle-ci est réprouvée par Déchamp-Leroux pour sa volonté de faire «(...) table rase du passé colonial dans l'analyse de la situation de l'immigré » (2009 : 6). L'originalité du statut des originaires des DOM a assurément déterminé l'importance du volume migratoire en métropole et, parallèlement, la nature et l'orientation de l'émigration de ces populations.

1.4.1- Les migrations « domiennes » sous le BUMIDOM

Les premiers mouvements migratoires Martinique/Île-de-France suivirent de près la départementalisation. Initialement, effectuer la « Grande traversée » était le privilège d'une petite élite intellectuelle et d'étudiants en quête de « l'eldorado » (Célestine, 2009). Attirée par une perspective d'ascension sociale, cette immigration intercontinentale se voulait temporaire, le temps d'acquérir une formation, un diplôme ou une expérience métropolitaine. Cependant, au début des années 1960, prit naissance un véritable flux migratoire orchestré par l'État qui devint l'agent régulateur et le promoteur des migrations « domiennes » et dont l'objectif premier était de pallier les carences économiques d'une métropole en plein boom économique (Calmont et al. 2008 : 6). Or, la France de l'après-guerre manque cruellement de travailleurs non qualifiés. Quant aux DOM, ceux-ci souffrent d'une succession de crises du secteur sucrier, d'un chômage endémique et de problèmes d'inflation démographique (Sainte-Rose, 1983 : 18). Pour y remédier, l'État français crée le BUMIDOM²⁴ en 1962, date

²⁴Le Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'Outre-mer fut un outil étatique pour organiser l'émigration tout en œuvrant au placement de sa clientèle (les Antillais des DOM) dans des emplois subalternes en France métropolitaine. Régi par le Ministère des DOM/TOM

qui coïncide avec la fin de la guerre d'Algérie. Dans une vision utilitariste, les migrations outre-Atlantique sous le BUMIDOM sont un très bon exemple de l'instrumentalisation de la citoyenneté au profit d'intérêts « nationaux ». En effet, par la création de ce bureau de promotion, d'aide et de planification migratoire ciblée, le pouvoir central établit une série de dispositifs étatiques agissant comme méthode de réajustement national dans le but de résorber une carence économique²⁵. Cette instrumentalisation des DOM comme réservoir de main-d'œuvre bon marché fut d'ailleurs dénoncée par l'expression non timorée de Césaire qualifiant ces politiques de « génocide par substitution ». Par là, il interpelle ce mouvement croisé entre, d'une part, une masse de travailleurs antillais destinés à rejoindre les rangs des travailleurs sous-payés de France et, en sens inverse, des fonctionnaires métropolitains destinés à combler les hauts postes dans les DOM (Constant, 1987 : 31). Comme l'indique Célestine, « les Antillais devaient venir grossir les rangs des plus basses catégories de la fonction publique », en occupant principalement des postes publics et parapublics dans le secteur de la Poste, la SNCF ou les hôpitaux (Célestine, 2009 : 79). Plusieurs, comme Constant, ont dénoncé cette mise en œuvre d'entreprise clientéliste promouvant une « conception instrumentale de la citoyenneté » (1987 : 24). Autrement dit, pour convaincre les jeunes de « s'embarquer » vers le continent, cette institution d'État joua sur la fibre émotive de ses anciens sujets coloniaux en brandissant l'association entre la promotion sociale individuelle et l'assimilation sur le territoire français comme garante de la réussite *à la française*. Pour les originaires des Antilles françaises, la migration vers la métropole allaient donc bien au-delà d'un simple projet économique. Elle interpellait l'Antillais dans son ambiguïté profonde, apparaissant comme gage d'atteinte de l'égalité et : « pris cette ampleur parce qu'elle s'adressait à la fois au cœur et à la raison des candidats à la migration. » (Constant, 1987 : 16). Le statut juridico-politique des DOM au sein de la République devait assurer à ses ressortissants, *nationaux de couleur*, considérés par la loi comme citoyens « comme les autres » un traitement identique. À ce propos, Constant explique : « La migration antillaise, en dépit de son caractère intercontinental, était tenue pour une mobilité

(ancien Ministère des colonies), le BUMIDOM organisa, de 1963 à 1980, plus de 160 000 migrations (Constant, 1987 : 16).

²⁵Dans ce contexte, politiques et savants ont considéré l'immigration des ressortissants des anciennes colonies départementalisées comme une solution visant à protéger l'intégrité nationale « en proposant de choisir parmi les immigrés les « bons étrangers qui amélioreront la population française » (Réa & Tripier, 2008 : 76). Ce processus de régulation de l'économie française via l'immigration planifiée fut d'ailleurs dénoncé par Aimé Césaire le décrivant comme « l'hémorragie des forces vives du pays (...) [de] l'expatriation forcée d'une jeunesse sans perspective » (Constant, 1987 : 19).

géographique au sein de l'espace territorial national, et les migrants antillais pour des « provinciaux d'Outre-Atlantique montés à Paris », ce qui justifie le manque de prise en compte des difficultés spécifiques pour ce « type » de citoyens français » (1987 : 24). Or, c'est sûrement cette méconnaissance de la situation de ces migrants intérieurs qui, à l'heure de la rétrospective et au regard des conditions précaires de leurs compatriotes îliens, a participé à ce sentiment d'avoir été floués par leur mère patrie. Le rêve qu'elle leur avait fait miroiter se transforma en un réel désenchantement²⁶.

1.4.2- L'ancrage des Antillais en terre républicaine

Autrefois phénomène élitiste, la massification de l'immigration antillaise se concentra rapidement sur l'Île-de-France²⁷, si bien qu'on lui attribua l'expression popularisée de « troisième île » ou de « cinquième DOM », agrémentée de la formule choc : aujourd'hui plus d'« un quart des personnes nées aux Antilles vit dans l'Hexagone » (Calmont et al. 2008 : 47). Les DOM connurent un développement tardif du secteur aérien. Vers la fin des années 1960 le trafic aérien s'intensifia puis se libéralisa, ce qui participa à transformer radicalement la notion de distance et de proximité (géographique mais aussi mentale, culturelle et sociale) entre la France et la périphérie.²⁸ À partir du milieu des années 1970, on assiste à une diminution significative des départs en partance des DOM, concomitante à un ralentissement de l'activité économique dans la métropole. On assiste alors à une transformation de la dynamique de mobilité intercontinentale : une migration de peuplement étayée par les politiques de regroupement familial du BUMIDOM s'est substituée à la migration de travail initialement amorcée (Zobda-Zebina, 2008 : 50).

Peu à peu la présence franco-antillaise en France devenue pérenne vint réarticuler la problématique migratoire. En France métropolitaine, la différence est devenue visible et omniprésente par le biais de l'immigration postcoloniale et pour les *nationaux de couleur* : « Le problème se pose, désormais, à l'instar de l'immigration étrangère, en termes de génération avec l'émergence d'une deuxième voire d'une troisième

²⁶ Ajoutons qu'on associe fréquemment ces politiques migratoires avec les émeutes de 1959 qui menaçaient de rompre l'équilibre postcolonial et les premières revendications autonomistes dans les DOM. Selon cette thèse, d'ailleurs appuyée par Célestine (2009), les migrations auraient donc servi à épurer et égrener les ferveurs indépendantistes et anticolonialistes aux Antilles.

²⁷ Marie atteste de la présence, à l'aube du XXI^e siècle, de 357 000 natifs des DOM installés sur l'Île-de-France. Quant aux Antillais, ils représentent plus du 2/3 de ce chiffre soit 210 000 : « une population équivalente à celle (...) de la Martinique cinquante ans auparavant » (Marie, 2005 : 155).

²⁸ Selon Nicolas : « En l'an 2000, près de 3,5 millions de personnes sont passés par les deux aéroports du Raizet (Guadeloupe) et du Lamentin (Martinique) dont plus de 2 millions en provenance ou à destination de la « mère-patrie ». Par rapport à 1985, le nombre de candidats à une traversée transatlantique a ainsi connu une augmentation supérieure à 200% » (2001 : 3). (Voir Annexe 3)

génération n'ayant pas choisi la migration » (Constant, 1987 : 20). Suite à l'arrivée de la gauche au pouvoir et à l'ancrage dans les représentations domiennes d'une mauvaise réputation du BUMIDOM²⁹ (Voir Annexe 2), c'est le Ministère de l'Outre-mer³⁰ qui prend le relais et crée, en remplacement de l'ancien organisme, l'Agence Nationale pour l'Insertion et la Promotion des travailleurs d'Outre-mer (l'ANT) le 16 mars 1982. Cette mauvaise presse du BUMIDOM était due, entre autres, au constat de la prolétarianisation³¹ et de la pérennisation des discriminations raciales des ressortissants ultramarins en terre métropolitaine. Cette fois, l'ANT, comme le démontre Constant, change de mission par rapport à son prédécesseur. Ce dernier, conçu à l'origine comme une solution à court terme, impliquait que les émigrants « bumidiens » ne devaient demeurer en sol métropolitain que de façon temporaire. Or, l'inscription en Île-de-France devint bel et bien permanente. L'espérance d'un éventuel retour s'est peu à peu étiolée. Aussi le nouvel objectif de l'ANT visait de cesser de promouvoir les politiques d'incitation à l'immigration pour se focaliser sur l'amélioration des conditions de vie des migrants en métropole. L'agence se voit assigner la charge de garantir l'insertion des originaires des DOM en réponse à la dénonciation grandissante d'être confondus en tant qu' « étrangers » à la République³². En ce sens, « Le sentiment d'exclusion nationale, les inégalités sociales et les discriminations raciales subies par des citoyens français dont les liens politiques et culturels avec la France s'enracinent dans ce passé d'esclavage, focalisent donc les frustrations sur le voile jeté depuis des décennies par les représentants de l'État sur l'histoire (...) » (Larcher, 2006 : 152).

1.4.3- L'amorce des retours « au pays »

Subséquentement, on peut émettre l'hypothèse d'une certaine relation de cause à effet par rapport à ce sentiment d'exclusion et un mouvement progressif de retours des ultramarins en terre natale. C'est du moins ce que propose Calmont et al. déplorant la méconnaissance du phénomène de « retour au pays » des Antillais installés en France continentale. L'anthropologue estime d'ailleurs que près de 21 000 Antillais qui

²⁹ Célestine relate d'ailleurs cet épisode éloquent quant à la dépréciation de l'organisme : « La tension autour de l'enjeu migratoire a traversé l'océan puisqu'en 1968, les locaux parisiens du BUMIDOM sont saccagés, des inscriptions exigeant la fin de la migration sont trouvées sur les murs » (2009 : 78).

³⁰ Ministère qui a remplacé l'ancien « Ministère des Colonies ».

³¹ Par exemple, en 1990 les familles antillaises sont deux fois plus nombreuses comme le rapporte Calmont et al (2008) à habiter les logements sociaux de qualité médiocre que les familles métropolitaines. De plus, à la même date, le taux de chômage des Antillais métropolitains de moins 25 était de 26,1%, taux quasiment identique à celui des immigrants étrangers du même âge, se différenciant ostensiblement du taux de chômage des jeunes métropolitains, soit de 16 % (Marie, 2005 : 160).

³² Les Franco-Antillais sont souvent traités comme « catégorie générique de l'immigration (...) cantonnés dans un statut plus ou moins honteux d'extériorité » (Balibar & Wallerstein, 1988 : 296).

résidaient en métropole en 1982 seraient revenus vivre dans leur département d'origine en 1990 (2008 : 125)³³. À cette méconnaissance s'ajoute la complexité statistique de compiler le nombre et les propriétés des retours en vertu de leur caractère pluriel, expérimental et révocable. L'existence d'une communauté antillaise en France contribue de nos jours à amplifier des mouvements incessants de va-et-vient entre le continent et l'archipel, réalité aujourd'hui courante dans les familles martiniquaises.

Almost all French West Indian families have members living in France. The constant crossing of the Atlantic tends to undermine the distinction between 'France' and the West Indies (...). This constant exchange ultimately has the effect of extending the overseas department's ethnic paradoxes in ways that increasingly pluralize – and, perhaps, polarize – an increasingly black metropole. (Murdoch, 2007 : 56)

En effet, dans les « French West Indies » (les Antilles françaises pour l'auteur) on constate l'intensification de la fréquence de mouvements circulatoires intercontinentaux par ces nouveaux « protagonistes de navettes ». Ceux-ci « poussent encore plus loin », nous dit Marie, « la logique évoquée de circulation migratoire, qui modifie en profondeur les mouvements DOM/métropole » (Marie, 2005 : 163). Désormais, on constate « (...) un net ralentissement des départs d'Antillais pour la métropole et à l'amorce d'un mouvement de retour au « pays natal » ». Peu de source peuvent témoigner des nouvelles dynamiques sociétales résultant de ce mouvement de retour à la foi intra-national et intercontinental.

1.5-Antillais du continent et Antillais des îles : une construction différenciée

L'histoire des départements d'Outre-mer fut un objet peu prisé par la tradition historiographique française. La République fière de son crédo *liberté, égalité, fraternité* a longuement dédaigné aborder certains épisodes peu reluisants de son passé, susceptibles de faire douter de son caractère universaliste : soit la traite négrière, l'esclavage et le colonialisme français³⁴. En contrepartie, à la Martinique, un long processus « d'enfouissement du passé » (Chivallon, 2005 : 65) et d'hypercorrection culturelle et linguistique, a contribué à dévaloriser leurs particularités locales et leurs origines. Brièvement - car il sera question d'approfondir cette recrudescence et cette

³³ Plus récemment, en 1999, on enregistre 16 000 retournés âgés entre 25 et 45 ans dans les DFA. Marie décrit ces migrants de retour comme étant « nettement plus qualifiés que la population correspondante restée au pays : ils sont près de deux fois plus diplômés, occupent plus souvent un emploi, notamment en qualité de fonctionnaire, et sont donc un peu moins vulnérables au chômage » (Marie, 2005 : 159).

³⁴ Ces derniers ont été introduits afin de comprendre que la fixation de « zones grises » dans l'écriture de l'Histoire française qui pèse lourdement sur les relations qu'elle entretient avec ses « anciennes » possessions coloniales, se répercute dans l'univers représentationnel des originaires des DOM.

différenciation identitaires au chapitre III - s'amorce, à partir des années 1990, un mouvement de revalorisation de la mémoire et du patrimoine culturel créole³⁵. En effet, l'esclavage, comme période raturée de la mémoire officielle, a longtemps été victime d'aphasie, tant du côté des anciens colonisateurs que chez les anciens colonisés. Cependant, aujourd'hui l'esclavage ressurgit comme phénomène médiatisé, objet d'un travail et d'un conflit de mémoire³⁶.

Aucune manifestation officielle vouée à la commémoration de l'esclavage n'a eu lieu sur le territoire de la France hexagonale avant 1998, soit aux commémorations du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage. Cette tentative de l'Etat fut, au regard des Antillais, l'incarnation d'un flop national qui s'est cristallisé dans les mémoires antillaises par le slogan officiel de cette journée commémorative décrétée par Lionel Jospin : « Tous nés en 1848 » (date de l'abolition de l'esclavage). De mauvais goût, cette bannière prétendait à unifier « tous les Français », or pour les associations pour la restitution de la mémoire de l'esclavage, le slogan ne passe pas, la France ne peut pas se décharger de sa responsabilité en étant amnésiée des actes commis avant 1848. Suites à ces événements, la République reconnaît l'esclavage comme crime contre l'humanité avec la signature de la Loi Taubira en 2001 en plus de se créer une Délégation Interministérielle à l'Egalité des chances des Originaires de l'Outre-mer pour lutter contre les discriminations des ressortissants des DOM. On assiste alors à un nouveau paradigme : celui du début de la reconnaissance des inégalités citoyennes en France. Retenons que les polémiques autour de l'esclavage ont conduit à questionner le problème des rapports complexes entre mémoire, histoire et État. Cette tendance à éluder « une histoire qui ne passe pas » relève de rapports sociaux qui forment le substrat même de l'historicité de ces sociétés, alors que pour les nations européennes, l'évacuation de « l'épisode esclavagiste » est la contrepartie d'une sélection de faits puisant dans une histoire « bien plus glorieuse » (Chivallon, 2005 : 65).

³⁵ Plusieurs chercheurs (Giraud, 1997 ; Confiant, 2005 ; Benoist 1999) attestent de la valeur heuristique de nouveaux phénomènes de requalification mémorielle dans les sociétés créoles. A la Martinique, l'éclosion d'un phénomène de reconquête du patrimoine local échafaudé à partir d'un processus de réappropriation de la mémoire de l'esclavage semble constituer depuis la fin des années 1990 la pierre angulaire de l'affirmation identitaire pour le DOM. Dès lors, une volonté de « patrimonialisation » s'inscrit dans le paysage domien, prenant une ampleur plus manifeste au cours des dernières décennies pour prendre l'allure d'« (...) une considérable enflure dans les années 90 » (Bonniol, 2006 : 5).

³⁶ Pour aller plus loin, citons les travaux de Cottias qui accuse la France d'avoir institutionnalisé un silence qui prend racine dès l'abolition de l'esclavage avec l'effort de définir la nouvelle République française (2005 : 59). Aussi, ceux de Bonniol (2006) s'attardent eux à la fabrication de l'unité nationale républicaine, consolidée par une politique de l'oubli, ceux de Vergès (2005) ou de Chivallon (2005) critiquant ces historiens « théoriciens d'État », accusés de minimiser la portée des traites transatlantiques, de l'esclavagisme et du colonialisme.

En métropole, la dynamique de revalorisation identitaire, bien que puisant dans l'univers de référents locaux, tend à se dissocier du « pays » d'origine (Martinique, Guadeloupe). Les divers mouvements associationnistes ont aussi rapidement investi l'espace public mais, comme le démontre Célestine (2009), ces associations ont du mal à s'unir sous une même bannière identitaire. Les différentes associations métropolitaines, qu'elles s'identifient comme « antillaises », « créoles » ou « domiennes » ou qu'elles côtoient un milieu associatif plus générique « noir » ou « anticolonial », n'entretiennent pas d'étroites liaisons étroites avec des tissus associatifs en terre d'origine et, par ailleurs, se définissent très rarement en termes nationaux (c'est-à-dire en référence à la Guadeloupe ou à la Martinique) (Calmont et al. 2008). Dans ces deux îles, le nationalisme a connu un essor certain depuis la départementalisation. C'est en réaction aux problématiques vécues en métropole que s'orientent les manifestations de l'identité collective du milieu associatif des ressortissants des DOM, capables de mobiliser une panoplie de référents qui outrepassent ceux de l'île d'origine.

Somme toute, une distance culturelle s'est progressivement creusée entre résidents des DOM et résidents de la métropole, au point que Zobda-Zebina (2008), radicale, postule une « incommunicabilité » entre les deux « communautés ». Elle soutient cette hypothèse en s'appuyant sur l'apparition de nouveaux termes pour désigner l'Autre, soit réciproquement les « typiks » pour ceux demeurés dans les îles ; et les « négropolitains » de la métropole assimilés à la culture française. Pour ma part, c'est le phénomène de retour et de mobilité multiforme entre les îles et le continent qui a contribué à ancrer ces nouvelles catégories de l'altérité entre ces deux univers pourtant si imbriqués.

CHAPITRE II : Éléments théoriques

Pour cerner la problématique relative au retour des Martiniquais émigrés et immigrés en métropole, ce chapitre entend concilier la dimension « du retour », vaste sous-thème du champ disciplinaire des études migratoires, avec celui du système des représentations et ce, articulé au travers d'une perspective postcoloniale. L'objectif de cette recherche est de questionner leurs perceptions au moment du retour et de les relier aux problèmes concrets auxquels ceux-ci sont confrontés à ce stade de leur trajectoire migratoire. A travers cette trame théorique, je pose l'hypothèse de l'apparition d'une nouvelle forme d'altérité entre « Antillais de France » et « Antillais des îles ». Il s'agit donc de démontrer que la rupture dans l'ordre des représentations produite à la Martinique coïncide avec l'évolution du rapport historique à la France. Autrement dit, l'assimilation à la culture française a perdu sa valeur positive dans la société martiniquaise qui, au cours des dernières décennies, a su édifier une appartenance identitaire mettant en exergue ses spécificités locales. La reviviscence des particularismes locaux, en tant que nouveau phénomène social, provoquerait un effet de discontinuité dans l'imaginaire martiniquais. Le modèle culturel dominant : la « francité », n'exerçant plus un pôle d'attraction univoque, entraînerait un changement d'ordre représentationnel creusant une distance entre lui, le retourné, le débarqué, l'étranger, ou le « négropolitain » et sa société d'origine. Pour ce faire, il faudra étudier le sentiment d'appartenance des « retournés » et ainsi permettre de mesurer la distanciation – symbolique et pragmatique - par rapport aux spécificités locales héritées et/ou construites.

Cette revue de littérature entend donc rassembler et articuler trois corpus théoriques. Dans un premier temps, il sera question de démontrer l'hétérogénéité des formes d'identification des originaires de la Martinique et ce tant au niveau local, national que global. Dans un deuxième temps, je porterai attention à la complexité de l'édifice représentationnel (post)colonial propre aux acteurs de la mobilité entre la Martinique et la France continentale. Cette partie impliquera d'apprécier les spécificités du retour qu'implique la relation entre la France et la Martinique où le familier et l'« étrangeté » se superposent et s'imbriquent dans un rapport d'ambivalence qui fait intervenir les concepts d'assimilation, de citoyenneté et de spécificités. Enfin, il sera question d'aborder la littérature relative au « prisme » du retour. Étudier le retour dans ce *champ social transatlantique* implique de questionner le phénomène de réadaptation et

de réinsertion dans un espace à la fois familier et étranger. Aussi, pour articuler ces champs conceptuels, j'ai adopté la posture de la dialectique de la proximité/distance, qui possède l'avantage d'approcher l'oscillation identitaire des originaires de l'Outre-mer qui s'exprime à la fois à travers une tension entre désir de mobilité et besoin d'enracinement et l'opposition entre appartenance citoyenne et appartenance particulière. Celle-ci permet de dépasser la complexité du régime statutaire du DOM et le manque d'outils opératoires permettant de traduire la réalité martiniquaise et ainsi dépasser les interprétations psychologisantes qui dominent souvent l'approche anthropologique de cette société.

2.1-Le rapport de Proximité/Distance comme appui conceptuel

La Martinique est à la fois un département intégré (« identique » au niveau juridique, administratif et institutionnel) et une petite île de la mer Caraïbe excentrée (« différente » au niveau de sa composition socio-ethnique, historique, économique, culturelle et géographique, registres déployés dans un jeu de balancier constant entre le « proche » et le « distant ») par rapport à sa métropole. Cette double dimension « proximité/distance » et « égal et différent » est, à mon sens, incarnée à merveille par la figure du migrant de retour. Acteur de l'entre-deux, tiraillé à divers degrés entre deux lieux géographiques certes, mais aussi entre deux univers symboliques en lutte, celui-ci est au confluent de cette bivalence. Il conviendra de porter une attention particulière au caractère flexible et flou de la construction des frontières entre un « eux » et un « nous » de ces « Autres » pourtant semblables. Ces deux dimensions rendent compte des dynamiques de construction et de réagencement – voire d'usages conjoints – de la différence et de la similitude qui s'y manifestent³⁷. La spécificité du terrain martiniquais, nous dit Affergan (2006) est de conjuguer proximité juridique – en l'occurrence, la citoyenneté française – et éloignement symbolique. Subséquemment, pour appréhender cet individu qui circule entre ces deux espaces à la fois similaires et différents, je me servirai de ce jeu entre le « proche » et le « lointain » qui permet de souligner la contradiction suivante: plus la distance entre l'île et le continent

³⁷ En outre, pour théoriser la relation entre l'île et la France continentale, l'opposition entre un centre et sa périphérie m'a d'abord paru évidente. Puis je me suis rendue compte des limites et du quiproquo idéologique que peut engendrer cette dichotomie ainsi que du danger de tomber dans un relativisme qui peut nuire à mon cadre opératoire tant l'île peut aussi constituer « le centre du monde » comme l'indique Meistersheim (2001).

s'amenuise³⁸, plus la circulation entre ces deux espaces s'intensifie, plus l'« ancien lointain » devient un « nouveau proche »; plus on assiste à l'apparition de nouveaux décalages et de nouvelles formes d'affirmations identitaires.

L'exclusion des « migrants de retour » comme nouveaux « outsiders » (Elias & Scotson 1994) semble matérialiser une nouvelle dimension de l'altérité à la Martinique qui est intrinsèquement liée à de nouveaux schèmes de mobilité. Cette hypothèse vient valider la thèse selon laquelle « plus les individus circulent, s'ouvrent au monde, participent à la modernité et à une sorte de culture mondiale, plus ils éprouvent le besoin de défendre leurs identités culturelles, linguistiques, régionales » (Wolton, 2003). Nicolas (2001) entrevoit à ce sujet une dynamique d'ultra-mobilité entre Antilles françaises et la « troisième île » (Paris) qui transforme leur relation autrefois discontinue en une dynamique interterritoriale de « continuité mentale ». En ce sens, l'étude des migrants de retour correspond à étudier ceux qui établissent le pont entre ces deux espaces géographiquement lointains et pourtant proches au niveau administratif. De fait, les sociétés d'outre-mer, historiquement inscrites dans une revendication égalitaire, construisent et déconstruisent constamment les catégories du proche et du distant en fonction du contexte politique et social avec la métropole. Cependant, la notion de proximité, concept « vertueux et puissant » (Moncomble, 2007), renvoie également à une vision fantasmée et nostalgique des rapports sociaux dans les DOM jadis caractérisées, dans l'imaginaire populaire, par une étroite solidarité, de solides relations intergénérationnelles et autres valeurs dites « authentiques », par opposition à la société occidentale souffrant, elle, d'un individualisme foncier et de la dilution des liens sociaux. Ainsi, la dialectique distance/proximité permet d'appréhender le rapport pluriséculaire entretenu entre le DOM et la métropole et de décrypter les enjeux propres à cet espace outre-mer et rendre intelligibles ses dites spécificités.

2.2-Espaces et identifications

La dimension spatiale de la Martinique comme DOM (Département d'outre-mer), DFA (Département français d'Amérique) ou RUP (Région ultrapériphérique) est liée à une dimension politique postcoloniale peu commune sur l'échiquier mondial, dimensions qui réclameront ici d'être approfondies. En effet, cette société insulaire s'inscrit dans le cadre de l'État-nation et est à la jonction de dynamiques plus globales

³⁸ La distance géographique, nous dit Nicolas (2001), tend pourtant à s'amoindrir : la libéralisation du trafic aérien, les flux financiers, les TIC ; le tourisme, la présence de métropolitains, de « négro-métropolitains », de ceux qui vivent entre ces deux espaces s'inscrivent dans le paysage insulaire.

à l'échelle caribéenne, américaine ou européenne. L'étude du processus d'identification des Martiniquais (en France, en Martinique ou acteurs de l'entre-deux) nécessite une approche relationnelle et multi-nivelée – c'est-à-dire une approche capable d'articuler diverses logiques spatiales locales, nationales et transnationales.

2.2.1-L'insularité et les représentations îliennes

Il importe d'aborder la difficulté conceptuelle que comporte la dimension spatiale propre à la Martinique : soit l'insularité et l'îleté³⁹. On ne peut se déprendre de ces notions pour appréhender la problématique du retour, car elles s'inscrivent au cœur de l'imaginaire collectif des îliens et constitue une donnée incontournable lorsqu'on aborde le décalage ressenti par ceux qui reviennent⁴⁰. L'exiguïté et l'isolement géographique insulaire liés à une histoire où se sont côtoyés esclavagisme, colonialisme et départementalisation ont engendré des tensions bien particulières à l'île⁴¹. L'îleté, ancrée dans le mode de vie et les constructions mentales des non-migrants, se heurte souvent avec celles des « retournés »⁴², ce qui constitue pour ceux-ci une difficulté supplémentaire pour se réadapter. Toutefois, il convient de déconstruire les représentations de l'insularité martiniquaise trop souvent caractérisées par le cloisonnement physique et la fixité de l'identité dans l'espace. Comme le dénote Ollivier (2002), les représentations spatiales liées à l'insularité - la distance, l'isolement, le petit - peuvent être trompeuses, surtout lorsque regardées de loin. Pour les appréhender dans le contexte martiniquais, le concept « d'hypo-insularité »⁴³ peut

³⁹ Antiope distingue insularité et îleté : l'insularité « s'appuie sur la matérialité de l'espace », et l'îleté est « l'ensemble des images mentales, des imaginaires et des idéologies à partir desquelles les « îliens » se construisent leur territoire. » (2008 : 123).

⁴⁰ L'espace insulaire agit comme une « caisse de résonance », tant l'étroitesse des interconnaissances y amplifie les rumeurs, les ragots et les tensions, étouffant les nouveaux arrivants et poussant au besoin de s'en soustraire dès que l'occasion se présente. Les représentations de distances se confrontent entre continentaux et insulaires, bien qu'atténuées par la prolifération des va-et-vient intercontinentaux. L'insularité et l'îleté entretiennent donc cet entrechoquement de deux visions du monde, deux espaces-temps qui s'imbriquent constamment.

⁴¹ Telle que la présence des Békés et leur contrôle du foncier, la présence métropolitaine et leur omniprésence au sein des postes de hauts-fonctionnaires participant conjointement à la hargne populaire contre ladite « pwofitation » et la présence de retournés qui sont accusés d'arrogance, de s'extraire de l'espace de socialisation locale, en plus de s'arroger les meilleurs postes.

⁴² Mes données attestent du constat de Gmelch (1992) sur les « retournés » barbadiens. Il remarque que le retour implique pour eux une perte d'attitudes, de valeurs et de comportements qui émane d'un long processus d'adaptation. À son arrivée, le retourné se plaindra d'abord de la lenteur, du manque de ponctualité, bref du rapport au temps que conditionne la vie insulaire « as a process of slowing down ».

⁴³ Notion qui s'oppose à l'hyper-insularité ou la sur-insularité (Antiope, 2008) qui vient attribuer à l'île le caractère de « pont » par l'établissement de liaisons qui « déterminent le jeu subtil d'interactions, l'évolution des comportements et (...) la réalité quotidienne ». (Nicolas, 2001). Nicolas définit l'hypo-insularité comme « les effets de correction introduits par l'intensification récente des modes d'échanges et de communication qui contribuent à atténuer très sensiblement le sentiment qu'a un insulaire de son isolement géographique (...). Alors que l'hyper-insularité isole un peu plus l'individu, l'hypo-insularité,

s'avérer utile tant il permet de dépasser la condition insulaire en l'articulant avec une logique multi-située dans l'espace, permettant ainsi la cohabitation de divers « espaces symboliques ». Dans sa thèse, Célestine (2009) remarque la revendication pour les Antillais en France d'une forme de distance par rapport au « point de vue antillais », société qui sera vite, à leur retour, taxée d'être « archaïque, fermée et sclérosée ». Le retour vient alors bouleverser toute une série de perceptions et de symboles liés aux représentations territoriales car il implique une redécouverte du mode de vie insulaire qui contraste avec le sentiment de liberté et d'indépendance ressenti sur le continent.

2.2.2-Le local, l'ambivalence et la perspective microsociale

Benoist décrivait la Martinique, dans « l'archipel inachevé » (1972), comme une société « incomplète », qui reste à parachever. Près de 30 ans plus tard, avec les théories postmodernistes et ses corollaires (hybridité, métissage, créolisation, etc.), il effectue un tournant théorique en surenchérissant sur son caractère « ultramoderne » traitant de la Martinique comme « paradigme d'une pensée sur un monde postmoderne⁴⁴ ». Selon moi, ce traitement de l'île comme micro-laboratoire, comme modèle réduit des dynamiques de la société globale, jette une ombre sur d'autres dynamiques, peut-être moins dans l'air du temps, pour la compréhension d'une société toujours prise dans des structures de pouvoir établies il y a de ça quatre siècles. J'adhère ainsi à la pensée d'Antiope sur ce point : « les microcosmes insulaires ne doivent pas être considérés comme des espaces laboratoires, à savoir des espaces au sein desquels évoluent des sociétés qui ne seraient que le reflet de la configuration, à une échelle plus petite, du système-monde contemporain. » (2008 : 124). Cette dernière nous invite à considérer les îles franco-antillaises non pas comme des lieux-laboratoires, mais des lieux-symboles où s'élabore une conscience insulaire qui joue un rôle prépondérant dans l'élaboration des représentations mentales de ses habitants.

par sa dimension distributionnaliste, le place en situation de « continuité mentale » qui conduit à l'abolition relative des servitudes classiques de l'île (...)» (2001 :12-13).

⁴⁴ Benoist considère les sociétés créoles comme précurseurs de la globalisation. Tout se passe comme si toutes les « incomplétudes » des mondes créoles sont soudainement abolies avec les théories postmodernes et la *créolisation*. Cette rupture épistémologique m'apparaît importante à souligner, car considérer ces sociétés comme « ultramodernes » me semble être un passage rapide et simpliste. Le portrait du migrant de retour, ou d'autres groupes encore « stigmatisés », cadre mal avec cette interprétation idéalisée d'une société qui somme toute est toujours marquée par des clivages socio-raciaux issus de la colonisation. En outre, les rapports à la Martinique « reposent (toujours) sur des ambiguïtés, des non-dits, des escroqueries intellectuelles, où les considérations raciales sont très présentes. ». (Delsham, 2005)

Plusieurs anthropologues ont postulé l'absence de normes régissant des structures de régularité à la Martinique ; interprétation récurrente chez les observateurs adoptant une posture à l'échelle microsociale. Par exemple, Affergan perçoit la Martinique comme une société qui n'arriverait pas à se rendre à maturité : « Le problème de la construction des identités à la Martinique s'avère redoutable en raison d'un manque constitutif » (2006: 60). Face à une telle affirmation, on est en droit de questionner la notion d'identité et les implications de telles conclusions pour la société concernée. Ethnocentrique et étriquée, cette vision perpétue une image de société en retard, toujours comparée à son « centre » relayant celle-ci au travers des interprétations binaires et pseudo-psychanalytiques. Selon Affergan, cette société en « état d'éclatement », sans pouvoir organisationnel, serait une « société permissive (absence de hiérarchies et de normes) », inapte à produire une communauté, une altérité, une histoire⁴⁵. Le présent mémoire s'emploiera à démontrer le contraire : la société martiniquaise est tout à fait « mature » pour posséder la capacité d'identifier, de nommer, de classer l'Autre et de produire un discours (certes parfois instrumentalisé par les élites locales) sur les spécificités martiniquaises. D'autres, pour rendre compte de ces deux répertoires de références identitaires qui se côtoient dans une même société et contrairement à la thèse du « manque constitutif », renvoient aux concepts « d'ambivalence socialisée » (Benoist & Bonniol, 1997) ou de « double consciousness » (Gilroy, 1993). « Ambivalente » et « contradictoire » sont des termes qui reviennent constamment pour définir l'identité antillaise. Pour ma part, ils sont le propre de la continuité d'une situation coloniale inhérente à un statut légal tout à fait singulier né dans l'ambiguïté d'une République tentant de colmater ses propres incohérences : prétendre à l'égalité universelle sur un territoire rassemblant des peuples nés de la traite esclavagiste et du joug colonial.

Pour parer la vacuité théorique de l'ambivalence identitaire réduite à une incohérence, un inachèvement, un vide, l'approche postcoloniale permettra de sortir de cette interprétation occidentalocentriste en articulant simultanément l'ambivalence avec la conception naturalisée de l'altérité et de l'identité. De surcroît, j'ai retrouvé ces mêmes formules dans la littérature sur les migrants de retour, ce qui parfois donne le vertige

⁴⁵ Notons la contradiction : pour une société de l'a-norme, Affergan n'hésite pas à y repérer les traits suivants : la médisance, l'étroitesse du voisinage, le répétitif, le paraître, le manque d'autorité légale ou institutionnelle, et enfin que la France n'y serait pas représentée comme un État « mais comme le lieu affectif d'une communauté patriotique, concentrant sur elle des sentiments tellement contradictoires (...) » (2006 : 52).

lorsqu'on tente de relier les deux champs d'études. Nous nous retrouvons ainsi devant des individus caractérisés par l'ambivalence, qui reviennent dans une société elle aussi dépeinte comme ambivalente.

2.2.3-L'espace antillais : identification régionale et créole

Suite à l'analyse de mes données de terrain, je fus interloquée par le fait qu'aucun de mes enquêtés, bien que s'identifiant par plusieurs nominations identitaires, ne se soit identifié comme créole, ce qui me semble être une contradiction dans une Martinique où l'idéologie identitaire dominante se coalise autour de la créolité et de la créolisation. En effet, les retournés reviennent dans un espace qui s'est approprié la créolité comme étendard identitaire. Aussi, on est en droit de se questionner pour savoir dans quelle mesure ceux-ci se sentent extérieurs à la culture créole. L'hybridité et le métissage sont au cœur du processus de créolisation. Or, bien que mes participants valorisent souvent le « mélange », je fus surprise tout comme Célestine dans le cas des Antillais de France de constater que : « De manière assez paradoxale, le métissage évoqué pour la métropole n'est pas retenu pour qualifier les sociétés antillaises. » (2004 : 34). Les retournés interrogés considèrent même que la Martinique n'est pas assez « mélangée » sur le plan racial et social : les interrelations y sont réglées par des codes dont ils n'arrivent pas à se dégager. Tout comme Célestine, Murdoch (2007) développe l'argument que se matérialise, depuis les années 1980, une distinction de plus en plus évidente entre les Antillais de France et ceux de l'espace caraïbe⁴⁶. Cette distinction m'apparaît avérée, mais méritera d'être nuancée. Aussi, pour Ollivier, la créolité viendrait rompre avec les logiques binaires qui ont souvent servi à définir l'identité martiniquaise. Celle-ci se subdiviserait en deux thèmes, soient une solidarité antillaise (géopolitique) et une solidarité créole avec tous les peuples africains et polynésiens. Or, ces deux « solidarités » m'apparaissent limitées ou du moins très « imaginées », car concrètement, elles n'apparaissent que de façon très épisodique et conjoncturelle. De plus, si le migrant de retour est devenu une sorte d'« hybride » culturel (Grosfoguel) pris dans un état d'« ethnocultural doubleness » (Murdoch, 2007), celui-ci sera en quelque sorte exclu d'une société qui vante les mérites de l'hybridité au nom de la créolité. En faisant l'apologie du brassage, il me

⁴⁶ À cet égard, Cabort-Masson (1998) dénote un paradoxe : « Antillais devrait signifier des Antilles, c'est-à-dire tout l'arc allant de Trinidad à Cuba. Jamais, quand il dit « Antillais », le Martiniquais ne voit cet ensemble. En somme, « Antillais » est réservé aux possessions françaises d'Amérique (DFA) et par là les Martiniquais avancent clairement leur assimilationnisme, ils assument pleinement le prolongement du colonialisme français. Alors qu'en Martinique on ballottera entre Martiniquais, Antillais, Français puis on errera en plus vers Européen. C'en est trop pour un seul homme. » (1998 :146).

semble que la Créolité ressemble fort à un universel discriminant (Giraud, 1997) qui participe à brouiller la complexité des interrelations socio-raciales dans l'abstraction du « Tout-monde » (Glissant, 1997).

2.2.4-Le rapport à la métropole et l'identité nationale

Il est facile de se perdre dans une panoplie de termes classificatoires que l'on tente de greffer à la situation des DOM : communauté infra-nationale, ethno-nationale, sub-nationale, etc. sont autant de traits d'union qui témoignent d'un effort d'insérer l'étude des DOM dans le cadre national. Pour ma part, le nœud de la problématique identitaire dans ces sociétés créoles réside de nos jours dans la relation qu'elles entretiennent avec leur « ancienne » puissance tutélaire : la France continentale. Outre leur relation historique, l'augmentation des va-et-vient transatlantiques (DFA/métropole) aurait, selon Nicolas (2001), bouleversé l'ordre représentationnel dans ces sociétés insulaires, les incitant à se référer constamment à la métropole qui devient alors une « norme de référence à laquelle la population locale se mesure ». Célestine (2009) questionne les représentations liées à la métropole et à l'ascension sociale et les valeurs dites « métropolitaines ». Elle relève « le caractère mensonger et idéalisé de l'image de la France comme terre d'enrichissement (et), la revendication d'une « forme de distance par rapport au « point de vue antillais. ». On le voit dans mes données de terrain, les « retournés » sont très critiqués lorsqu'ils se réfèrent à la métropole pour comparer la Martinique. Incarnant « la France », ils sont taxés d'exagérer et d'enjoliver leur expérience en métropole. De plus, il faut garder en tête que les liaisons qui participent au décloisonnement de la Martinique sont extrêmement polarisées avec la France continentale, ce qui amène Laventure et al. à parler de « Mère-trop-pôle » pour problématiser la relation centrifuge entre la Martinique et la France⁴⁷ : « Il n'y a pas de réelle multipolarité de cette migration ni de réelle représentativité antillaise hors du territoire français. » (2009 : 122). De même, cette polarisation dans les représentations des insulaires montrerait, selon Nicolas (2001), les limites des revendications autonomistes dans les DFA. Autrement dit, la constitution d'un « cinquième DOM » et le fait que chaque famille antillaise possède son migrant en France (Giraud, 2005) participent à ébranler le projet autonomiste, ce qui, nous le verrons n'est pas sans créer des crispations idéologiques.

⁴⁷ Les liaisons intra-caribéennes, outre celles entretenues entre la France et les DFA, sont rares et coûteuses.

Labache (2002) s'attarde, elle, aux migrations des Réunionnais en métropole. Les Martiniquais en métropole s'inscrivent peu ou prou dans la même rupture relationnelle par rapport à la nation française. Pour l'auteure, l'identité française des migrants réunionnais est loin de faciliter leur sentiment d'appartenance à la France. Au contraire, ne reconnaissant pas les siens, elle serait à l'origine d'une crise de l'identité liée à la découverte de l'ethnicité et de l'altérité entre les « Français d'ici » et les « Français de là-bas ». Aussi, la mère patrie autrefois imaginée comme le socle de l'État providence, comme « un contenant idéal », a perdu son aura idyllique. Ainsi : « Les migrants réunionnais sont confrontés à la contradiction identitaire du même et de l'étrangeté, de la similitude et de la différence, le statut juridique se trouve en contradiction avec le vécu quotidien » (2002 :464). Parallèlement, l'invocation permanente de spécificités locales accroît cette distance dans le cadre républicain, mais le paradoxe veut que l'usage politique et social a pour but précisément de renforcer l'égalité et donc de générer la proximité. L'invocation récurrente des spécificités dans le discours politique est, à cet égard, plutôt révélatrice. En effet, elles constituent tout à la fois des différences (culturelles, historiques, économiques) qui priveraient l'universalisme juridique français de pertinence, tout en justifiant des traitements différenciés (telles la préférence locale, ou des dispositifs politiques privilégiant une plus grande autonomie) dans le but précisément d'atteindre cette égalité que suppose l'universalisme. En ce sens, la reconnaissance des spécificités, loin de matérialiser la distance, encouragerait au contraire la proximité avec la métropole. C'est là l'aporie qui illustre toute l'ambivalence dans les rapports de ces sociétés avec l'État républicain. Enfin, Christou (2009) nous invite à penser « The need to de-emphasis the nation and give consideration to the agency of migrants » (2009 : 104); or, dans ce cas précis, on ne peut pas échapper au cadre de l'État-nation: premièrement parce que cette étude est celle de « migrants internes », de migration « intra-étatique » de « citoyens de couleur » et deuxièmement parce que « L'immigration constitue comme la limite de ce qu'est l'État national, limite qui donne à voir ce qu'il est intrinsèquement, sa vérité fondamentale. » (Sayad & Bourdieu, 1991). Autrement dit, la figure du « migrant-citoyen » martiniquais nous apprend beaucoup tant sur la vérité de la nation française que sur la société locale martiniquaise.

2.2.5-Espace transatlantique, cosmopolitisme et le travail de l'imaginaire

Considérer la Martinique comme un espace hypoinsulaire et s'attarder à la figure des migrants de retour implique l'intervention d'une analyse à dimension plus globale, en

faisant sortir celle-ci de son déterminisme géographique insulaire. Pour ce faire, il m'apparaît pertinent d'aborder la question identitaire antillaise, de part et d'autre de l'Atlantique, dans le filon des recherches et des appareils conceptuels d'Appadurai portant sur le monde de l'après-colonialisme et « les conséquences culturelles de la globalisation ». Ce dernier considère que les flux globaux (matériels, humains et virtuels) introduisent des disjonctions, des moments de rupture du rapport entre territoire et culture qui modifient radicalement l'imaginaire et reconfigurent les modalités de constructions identitaires. Le « travail de l'imagination » au sens d'Appadurai⁴⁸ permettra de mieux cerner le rôle inédit de l'imagination dans l'étiquetage des différences. Il entrevoit la capacité de s'inventer des mondes composés d'images globalisées, créant des identités de groupe en mouvance fondées sur l'imaginaire comme fait social. L'ethnicité comme « construction consciente et imaginative » est donc devenue un produit de l'imaginaire postcolonial participant à complexifier les manifestations de l'identité collective (Appadurai, 1996 : 46). Appadurai s'est surtout concentré sur son pays d'origine, l'Inde. Il s'interroge sur l'avenir « des lambeaux épars de l'héritage colonial » (2006 : 143) et soutient que l'indigénisation des pratiques associées aux colonisateurs est le produit d'une galvanisation de la modernité. Or, la Martinique est une société entièrement née du mélange, où prévalait l'assimilation forcée aux valeurs françaises. C'est selon moi un processus inverse de revalorisation des valeurs « indigènes » ancestrales qui a prévalu ces dernières années, provoquant un certain clash générationnel. Pour le théoricien, la production de la localité est avant tout contextuelle et relationnelle, faite de voisinages imaginés qui produisent des contextes (2006 : 265). Ces voisinages comme « formations sociales cohérentes » peuvent être géographiquement disjoints, notamment par le biais de l'immigration postcoloniale, mais offre la possibilité aux acteurs de se réaliser dans une « structure de sentiment » nourrie par le travail de l'imagination. Dans mon étude de cas, force est de constater que l'appartenance à la Martinique est difficilement maintenue à distance, mais que ces voisinages peuvent prendre plusieurs formes. Beaucoup d'Antillais de France jonglent avec une panoplie impressionnante de registres identitaires. Cette notion de localité, bien qu'en apparence fictive, se brise le plus souvent à leur retour : le voisinage de proximité se dissout alors

⁴⁸ Dimension clé de sa trame analytique, le travail de l'imagination est « (...) une caractéristique constitutive de la subjectivité moderne (1996 :30) », comme ressources mentales mises à disposition pour tous les « gens ordinaires » capables de mobiliser ces ressources à des fins subtiles de résistance et de visibilité. On peut maintenant jouer sur plusieurs registres en manipulant, à diverses fins, les symboles disponibles.

qu'il semblait solide à distance, ce qui témoigne entre autres de la force de ce travail de l'imaginaire. D'ailleurs, notons que la métropole demeure le dénominateur commun de ces orientations affectives. Ce pourquoi, à la lumière de mon expérience de terrain, je me permets d'émettre un bémol quant à la proposition d'Appadurai qui prédit le déclin du pouvoir et de l'attraction du cadre national au profit d'une nouvelle ère post nationale. En effet, bien que soit monopolisée « un substrat de sentiment ethnique » (1996 : 227), les revendications des dites spécificités antillaises se font dans un cadre résolument français, récupérées dans le discours égalitariste républicain.

D'emblé, la dialectique proximité/distance permet d'approcher cet « espace humain transatlantique » dont nous parle Nicolas (2001). Transatlantique et non transnational dans le cadre présent, car l'étude concerne « des migrants-citoyens »⁴⁹. De plus, les phénomènes des migrations domiennes ne sont pas multipolaires, ce qui s'éloigne de la définition d'une diaspora prise en son sens classique⁵⁰. En ce sens, T. Nicolas constate une « faiblesse des relations intra-caribéennes », établissant ainsi une dynamique spatiale particulière étant donné que les flux humains sont essentiellement orientés vers la métropole : « Cette orientation des flux aériens constitue un facteur de discrimination spatiale vis-à-vis de destinations proches dans la Caraïbe et agit sur les individus. » (2001 : 402) (voir Annexe 3). Aussi, on peut apprécier, grâce à l'exemple des retournés, les limites du concept de transnationalisme, dépendamment des degrés de définition d'une dite « nation » : le « pays » Martinique demeure ici coincé dans son statut départemental. L'étude des « retournés » implique tout de même d'interroger les liens transatlantiques entre la métropole et ses anciennes possessions coloniales, car le retour, comme le souligne Attias-Donfut (2005), est lui-même inscrit dans une logique générique transnationale qui fonde des pratiques récurrentes « de retour » telles que des modes de bouger déterminés en fonction du genre, de l'âge, de la position sociale, de gérer le temps et l'absence, etc. Aussi je souhaite prendre position à l'encontre de Murdoch (2007) qui affirme l'existence d'une « identité diasporique » domienne. En

⁴⁹ Dans l'ouvrage collectif guidé par Laventure et al. (2009), celui-ci se questionne sur l'existence d'une forme de diaspora ou de transnationalisme des originaires domiens. Administrativement parlant, ils ne sont pas des transnationaux, mais bien des nationaux ; toutefois, sur le plan symbolique, psycho-affectif et matériel, ils demeurent, selon lui, unis « autour du pays d'origine, symbolique ». J'ai donc choisi volontairement d'écarter le terme transnationalisme pour traiter des liens unissant les « domiens » en France des « domiens » résidant dans les DOM pour ne pas créer de confusion. Or, il faut bien comprendre qu'ils partagent tout de même plusieurs traits que des auteurs comme Gilroy (1993) appellent transnationaux.

⁵⁰ À cet égard, mes données de terrain me permettent de douter de l'existence d'une identité diasporique caribéenne dans le cas des migrants de retour. Appliquée à la Martinique, la « vraie » diaspora demeure celle des migrations forcées qui prend son origine des traites négrières. C'est donc une forme de continuité moderne et postcoloniale à cette première diaspora qui émerge ici.

effet, je préfère me référer à de multiples formes de constructions et de reconstructions identitaires qui s'échafaudent sur un historique postcolonial. En effet, plusieurs événements récents⁵¹ montrent le potentiel des originaires d'outre-mer à se mobiliser sous diverses bannières identitaires pour répondre à une situation ponctuelle. Enfin, les études de l'identité diasporique et des liens transnationaux outre-marins souvent articulés avec les concepts de créolisation, d'hybridité, etc. contribuent à surdéterminer une forme de conscience identitaire transatlantique qui, selon moi, a un très faible potentiel intégrateur. En effet, l'hypothèse suivante me semble plus adaptée à la réalité de ceux-ci : « Ces discours (textes musicaux urbains d'auteurs antillais de France et des Antilles) s'intéressent bien moins à la construction d'un projet communautaire transatlantique réunissant une hypothétique diaspora qu'à la réalisation d'un idéal de citoyenneté. » (Zobda-Zebina, 2008). J'y reviendrai.

Lors des entretiens, les participants avaient tendance à s'identifier individuellement comme acteur en mouvement : comme quelqu'un qui a bougé, voyagé et qui est ouvert à d'autres cultures. Faute de s'intégrer à la Martinique, plusieurs « retournés » semblent s'affirmer dans une forme d'appartenance cosmopolite⁵². La dynamique circulatoire devient une donnée essentielle pour comprendre l'identité comme situationnelle qui se caractérise ici par la capacité de se référer inlassablement à deux répertoires symboliques selon le contexte et le lieu donnés. La généralisation des allers-retours incite, selon Schaeffer (2001), à une nouvelle pratique sociale, à un « savoir-circuler » où ils tirent une complémentarité de leur mobilité. Savoir et pratique qui, je pense, définissent une certaine appartenance individuelle cosmopolite. En revanche, Tsuda (2009) dénonce cette célébration de l'hybridité transnationale, de la citoyenneté « plastique » et l'identité cosmopolitaine, considérée comme le privilège d'une élite transitant dans le monde global. Notons à cet égard que le terme « broad-minded », très présent dans mes récits de vie semble également récurrent chez les retournés barbadiens étudiés par Gmelch. Ce dernier récuse l'usage de ce terme qu'il considère comme : « such a typical response that it seems almost a cliché. » (Gmelch, 1992). Il soutient que bien qu'ils affichent cette attitude d'ouverture au monde, ils ne

⁵¹ Comme la commémoration de l'esclavage en 1998 (voir Chapitre III), la grève de février 2009 et le documentaire 2010 *Les derniers maîtres de la Martinique* (Voir Chapitre V).

⁵² Soit « in terms of different degrees of attachment to cultures, locales and regions » et comme « an attitude or a quality manifested in people's attitudes and orientations » (Roudometof, 2005 : 116), soit une attitude et prédisposition plus ou moins d'ouverture à l'Autre et aux autres cultures. Or justement, bien que mes enquêtés mettent en avant cette ouverture à la différence, leurs récit et pratiques témoignent du contraire lorsqu'ils se réfèrent à leur société locale qui semble faire exception à la règle.

sont pas plus « merely emancipated but enlightened ». En se conférant cette prestance, ils adoptent « a cosmopolitan (identification) and transcend the local community and the island », ce qui entraîne une sécularisation des liens autrefois « sacrés » ou « normés » avec les autochtones.

De plus, Ndiaye parle de l'identification à la « communauté noire » de France en vertu du sentiment d'appartenance à une condition commune, en l'occurrence à la condition noire (2008 : 43), conditionnée par la montée des discriminations raciales en métropole. Or à la lumière de mes entretiens, cette dernière appartenance générique, tout comme l'appartenance à une « communauté antillaise » ou élargie aux ensembles ultra-marins, est peu retenue par les répondants. Lorsqu'on mentionne une fierté noire ou antillaise, elle est déconnectée de toute forme de groupalité. Il est probable qu'une telle communauté « antillaise » ou « noire » se forme essentiellement dans les milieux socioéconomiques plus défavorisés, ce qui expliquerait que très peu de mes entretiens témoignent d'une telle participation associative ou de l'expérience de discrimination. C'est là, nous le développerons, l'un des nœuds des tensions entre Antillais de France et locaux martiniquais.

2,2.6-Espaces virtuels : déplacements d'hommes et de symboles

Les NTIC constituent un lieu privilégié pour l'étude des représentations forgées outre-Atlantique. Internet surtout peut ou non servir l'intérêt d'une communauté, qu'elle se définisse comme Antillaise, Noire, cosmopolite, ou même attester de l'existence de nouvelles catégories d'appartenance⁵³. Du moins, il apparaît que son usage chez les nouvelles générations de migrants contribue à fabriquer des liens qui étaient inexistantes chez mes enquêtés les plus âgés. Le retour prend ainsi nécessairement une toute autre allure lorsque les liens ont été conservés dans un espace-temps virtuel. Selon Appadurai (1996), trois facteurs affectent de nos jours la production de la localité, soient l'État-nation, les flux diasporiques et les communautés électroniques et virtuelles. Ces dernières représentent, selon lui, un support par excellence de la modernité, qui ne véhiculent plus les éléments de la culture globale de façon univoque et unidirectionnelle, celle-ci affluant de toutes parts. C'est donc à travers le prisme des « médiascapes » - comme « (...) dimension des flux culturels globaux » (Appadurai, 1996 : 70) dont la force se manifeste sur le plan de l'imaginaire - que se transforment

⁵³ En effet, les termes « négropolitain », « bounties » ou « neg'zagonal » ne sont pas discutés ailleurs que dans des forums ou blogs sur internet.

les relations externes et que s'accroît l'aptitude à capter de nouveaux référents culturels internes. Toutefois, à la Martinique les TIC sont des vecteurs qui unissent principalement deux mondes, deux espaces, de façon plus univoque que multidirectionnelle. Ils participent de façon limitée à unir une forme de solidarité caribéenne ou plus élargie. Ollivier (2002) croit que les NTIC contribuent à briser l'isolement géographique des DOM, ce qui est irréfutable. Quant à moi, elles ont aussi contribué à la formation d'une autre forme d'isolement, cette fois-ci d'ordre culturel, engendrant une nouvelle conscience ethnique⁵⁴. Ainsi, selon Doumenge (2002), malgré la prolifération des TIC et des techniques de transports modernes, les mentalités, elles, n'auraient toutefois pas évolué « en matière d'appréciation du « monde intérieur » et du « monde extérieur ». L'accélération technique aurait conduit à un double besoin « vital » : à la fois de s'enraciner dans l'île et de pouvoir périodiquement s'en extraire, qui marque le comportement des individus aujourd'hui coincés entre volonté d'enracinement et besoin de mobilité.

2.3-Postcolonialisme et représentations

Opérationnaliser la problématique des migrants de retour martiniquais par le biais des études postcoloniales comporte plusieurs difficultés. La première : la tradition scientifique française a longtemps récusé l'apport des postcolonial studies⁵⁵. En France, ce courant nord-américain s'est fait connaître tardivement et demeure rare, peu enseigné, trouve peu de support institutionnel ou d'autres tribunes dans les médias ou les débats intellectuels (Scouts et al. 2007). Les raisons expliquant ce retard sont nombreuses, soit une méfiance envers le postmodernisme, un cloisonnement des champs disciplinaires, le primordialisme au sein d'une République indivisible et universaliste qui contribue à la difficulté de penser le thème de l'altérité, un raidissement à inclure l'histoire de ces anciennes colonies au sein de l'Histoire française, etc. (Scouts et al.2007). En outre, les DOM sont peu connus d'emblée, particulièrement en dehors de la sphère intellectuelle française ; ce qui explique que les théories postcoloniales sont relativement absentes de l'entendement des univers composites de l'ultrapériphérie française. La deuxième difficulté, d'ordre théorique, renvoie à l'équivoque du terme « post-colonial ». Son préfixe « post » sous-tend

⁵⁴ Autrement dit, je crois que cette nouvelle conception de l'espace due à la facilité des déplacements inter-Atlantique n'a pas engendré une ouverture sur l'Autre mais plutôt de nouveaux remparts culturels.

⁵⁵ Champ institutionnalisé des sciences humaines se structurant à partir des années 1980, les postcolonial studies sont au confluent de l'histoire, de la sociologie, de l'anthropologie, des subaltern studies et des cultural studies et met l'accent sur l'altérité et les histoires « vues d'en bas ». (Lazarus, 2006 : 69).

artificiellement une rupture temporelle qui porte en effet à confusion. La Martinique, l'une des ultimes colonies de France rappelons-le, n'a pas connu de processus de décolonisation, mais d'intégration à la nation française. Elle fait à ce titre figure d'exception et de marginale au sein des peuples colonisés. Cette absence de disjonction temporelle dans une société caractérisée par la continuité de la présence de l'administration européenne – n'ayant jamais acquis une émancipation de son état tutélaire – peut participer à expliquer cette absence de théorisation postcoloniale. Nonobstant, à l'instar de Vergès : « La postcolonie ne qualifie pas strictement un régime d'indépendance nationale, mais une situation où perdurent des effets du régime colonial, tout en connaissant de nouvelles expériences engendrées par [le déclin des productions nationales, l'entrée dans l'espace européen, la mondialisation, etc.] » (dans Scouts, 2007 : 59-60). Ainsi, l'incorporation de la domination coloniale et de ses corollaires – préjugés, stéréotypes, pratiques discriminatoires, etc. est l'origine même de l'histoire de ces peuples déplacés puis réduits à l'esclavage. Ainsi, les représentations des retournés au cœur de cette étude sont sans cesse modelées et traversées par un imaginaire filtré par le moment colonial. En effet, Vergès explique que les postcolonial studies se sont entre autres donné pour prémisses d'explorer les « traces du colonialisme une fois celui-ci évincé, les représentations, les images, les mémoires postcoloniales (postindépendance) qui portent les traces du colonial » (2008 : 41). Bien que la pertinence du terme « évincé » mériterait d'être longuement discutée, les structures inégalitaires héritées de l'époque coloniale n'étant certes pas abolies, les études postcoloniales permettent, comme le signale Vergès, de favoriser la compréhension de la relation entre cultures : « car elles insistent sur l'asymétrie de la rencontre, son opacité, ses processus de traduction, ses capacités de création comme de destruction » (2008 : 44). Selon Couture (2002), le caractère de postcolonial s'acquiert dans la tentative de rupture. Comme l'indique Couture dans le cas du Québec, « l'accent n'est pas mis sur la rupture temporelle de la relation colonisateur/colonisé », mais la nature de la relation de domination est, elle, remise en question (Couture, 2002). Pour se déprendre de cette ambiguïté conceptuelle, je me positionnerai du point de vue d'Appadurai pour qui la décolonisation ne consiste pas simplement à se défaire des structures coloniales, mais aussi d'entreprendre un dialogue avec son passé colonial, interpellant de ce fait le fameux travail de l'imagination. Ce dialogue est de nos jours saillant et attesté dans les DOM. En ce sens, on pourrait dire de la Martinique qu'un certain travail de décolonisation est en marche depuis une vingtaine d'années.

Nonobstant, le jeu des interrelations à la Martinique est toujours imprégné d'une épaisseur sociohistorique héritée du colonialisme.

Le « postcolonial » est ici convié afin de déconstruire les croyances (images, stéréotypes, préjugés) occidentalocentristes et les énonciations lourdes d'un passé colonial qui ont été compilées auprès de certains retournés. En effet, nous sommes en présence de représentations que l'on pourrait qualifier d'« orientalistes⁵⁶ », tant persiste de nos jours une tendance à exotiser les sociétés ultra-marines et à vouloir y accoler à la fois son propre reflet. Les migrants de retour, ces acteurs de l'entre-deux, en tant que minoritaires en sol métropolitain et « imitateurs », voire usurpateurs (du point de vue local) des majoritaires en sol insulaire, sont dès lors doublement étrangers. Cette approche permettra de savoir dans quelle mesure les retournés, comme objet analytique, lancent un défi à la définition classique des sociétés « domiennes » et comment ceux-ci défient les représentations héritées du colonialisme français dans les perceptions antillaises.

2.3.1-Race, ethnicité et exclusion

Lorsqu'on s'intéresse à la société martiniquaise, il faut constamment garder en tête que nous en présence d'une société racialisée, dans laquelle la race comme catégorie du biologique s'est autonomisée dans le champ social. Plusieurs y soulignent la concomitance entre les rapports de classe et ceux de race à la Martinique (Jamard, 1992 ; Gresle, 1971 ; Bonniol, 2007). À ce sujet, avec l'étude des migrants de retour (faut-il préciser de couleur ?) on assiste à une nouvelle logique d'exclusion. L'altérité raciale fait place à une altérité culturelle, ajoutant par le fait même une nouvelle dimension aux structures de hiérarchisation et de pouvoir dans la société martiniquaise. Ainsi, il m'apparaît intéressant de me servir de l'idée développée dans l'ouvrage de Balibar et Wallenstein (1988) selon laquelle on serait passé d'un racisme biologique à un « racisme culturaliste⁵⁷ » pour théoriser, d'une part, les problèmes de

⁵⁶Selon la célèbre thèse de Said, qui démontre que le discours sur l'Orient fut construit par et pour l'Occident (Said, 1979). Le discours orientaliste est donc européocentrique et colonialiste nous dit Lazarus (2006 :71) et a donné lieu à toute une série de représentations produisant l'Orient.

⁵⁷Jodelet (2005) aborde l'« autre-proche », (et c'est justement le cas du retourné), qui, comme il nous ressemble, possède les mêmes bases de socialisation que soi, engendre une autre gamme d'attitudes, par rapport à celui qui nous est distant, lointain, complètement étranger. Aussi, l'autre-proche interpelle une altérité du dedans qui « peut engendrer des formes de « racisme culturel » ou « racisme différentialiste ». Aussi, pour Grosfoguel qui étudie les Portoricains de New York, l'intensification d'une forme de « racisme culturel » à l'intérieur duquel la culture devient une essence qui se cristallise dans les représentations mentales de l'Amérique blanche, stigmatise le Portoricain par les traits comportementaux suivants : « la paresse, la propension à la violence, parfois de la stupidité ou de la

discriminations des Antillais en France et que, d'autre part, ce « nouveau » mode d'exclusion se répercute à la Martinique avec la figure du négropolitain. Dans une société où persistent plusieurs traces de l'idéologie du colorisme, le retour de l'« Autre proche » (Jodelet, 2005) dévoile de nouvelles modalités dans la production de frontières entre Soi et l'Autre⁵⁸. Il m'apparaît alors approprié de souligner l'existence du « Nuyoricain » (Migrant de retour Porto Ricain de New York) (Grosfoguel, 2002). A leur retour, Grosfoguel s'étonne d'ailleurs que les intellectuels nationalistes de l'île ainsi que les individus issus des classes moyennes semblent montrer le plus de difficultés à supporter l'image des Portoricains du continent. En ce sens : (...) « les “Nuyoricains” lancent un défi à certaines représentations racistes et élitistes de l'identité portoricaine dans l'île, dans la mesure où ils sont désormais porteurs d'une culture hybride qui inclut des éléments de la culture afro-américaine » (2002 : 99). Ensuite, je m'accorde avec Tsuda qui relève la tendance à considérer que les migrants, une fois de retour chez eux, deviennent très souvent des « ethnic minorities because of their alien culture, a product of their foreign upbringing » (1998). En ce sens, le choc du retour vient ébranler cette « conscience ethnique » qu'il a développée dans le pays qui lui était étranger et son retour le forcerait, lui, ainsi que les membres de la société locale laissés sur place, à reconsidérer fondamentalement leur identité ethnique. Cependant, poser l'existence d'une conscience ethnique pour les Antillais de France me paraît risqué. Je continue à douter d'une telle « conscience ethnique » ou communautaire qui, à la lueur des entretiens, me paraît être à géométrie « très » variable, ou du moins qui demeure floue. Or, celle-ci, me semble plus distincte dans les espaces ultra-marins, où le travail de réappropriation récente des spécificités semble avoir été intériorisé par les résidents des DOM.

2.3.2-Discriminations raciales et affirmations citoyennes

Une poignée d'auteurs ont problématisé l'ancrage durable des ressortissants « outre-marins » en France sous divers angles. Comme par exemple : la prolétarianisation et la ghettoïsation des Antillais en France (Giraud, 2002 ; Marie, 2005), les problèmes de discrimination raciale relatifs à la condition noire de ces migrants-citoyens (Giraud, 2002 ; Célestine, 2009 ; Calmont et al. 2008), la différenciation des dynamiques

saleté. ». Parallèlement, le Portoricain vivra une exclusion similaire une fois de retour sur sa terre d'origine. Le choix de cet exemple n'est pas anodin étant donné le statut d'État associé libre de l'archipel et le rapport (post)colonial qu'il entretient avec sa métropole.

⁵⁸ Mes enquêtés, peu importe leur « degré » de métissage, sont exclus par leur degré d'assimilation culturelle bien que l'intériorisation des hiérarchisations raciales soit encore extrêmement intégrée comme modalité de discrimination à la Martinique.

identitaires entre les « Domiens » de France et ceux des îles (Labache, 2002 ; Célestine, 2010) ou encore les liens de solidarité intercontinentaux (Laventure, 2009) qui les unissent. En France métropolitaine, la fixation des originaires des départements d'outre-mer français s'est traduite, dans le champ institutionnel, public et académique, comme une série de « problèmes » engendrés par l'immigration de ces « nationaux de couleurs ». À ce propos, Célestine (2009) approfondit la question de la citoyenneté et l'expérience des discriminations des « nationaux de couleur ». En effet, les Antillais de France sont considérés comme ayant simplement changé de résidence ou comme de simples « Provinciaux d'outre-Atlantique montés à Paris », (Constant, 1989 : 32) ce qui justifie que leur difficulté soit maintenue dans un « Mur de silence » (Réa, 2009 : 73). Elle interroge la juxtaposition du statut de migrant et de citoyen et l'impact des discriminations socio-raciales sur la manière dont ceux-ci définissent leur citoyenneté. Célestine, tout comme Gmelch (1992), a remarqué une tendance sensiblement identique à celle relevée à la lumière de mes entretiens : « Lorsque sont évoquées les discriminations, comme autant de failles dans la citoyenneté française des individus, celles-ci ne paraissent pas remettre fondamentalement en cause la réalité de la citoyenneté par les individus » (2004 :44). Néanmoins, aucune étude n'a, à ce jour, privilégié les différents types de retour dans les Antilles françaises comme donnée analytique de première main. En effet, la plupart des participants à mes entretiens affirment d'abord avec assurance ne pas avoir connu de racisme en France. Puis presque tous finiront par avouer des faits anecdotiques sur le ton de l'humour, relatant une situation où ils durent être confrontés au racisme. Si certains avouent qu'il y a de la discrimination raciale en France ou qu'elle tend à augmenter, comme le suggèrent d'ailleurs certains auteurs⁵⁹, d'autres clament vivement qu'il s'agit là d'un mythe et que la société martiniquaise est plus raciste que la France⁶⁰. Pour Marie (2002), l'ancrage des Antillais dans le « cinquième DOM », se caractériserait selon lui par une montée des discriminations envers les enfants de migrants antillais de plus en plus considérés comme étrangers au corps national. Autrement dit, la discrimination des Antillais en France serait à l'origine d'une rupture dans la représentation de l'« autre bord ». En effet, la mère patrie, autrefois lointaine et mythifiée dans l'imaginaire antillais, est devenue, avec la démocratisation des transports aériens et la prolifération des TIC, de l'ordre du proche et du profane. Pour Giraud (2002), le nombre croissant

⁵⁹ Ndiaye (2008) émet l'hypothèse que la recrudescence de la xénophobie en France aurait contribué aux phénomènes « des retours » dans les années 1980, expérience qui n'apparaît pas d'emblé dans mes entretiens.

⁶⁰ Voir les travaux de Calmont et al. (2008) sur le racisme Antillais envers les Haïtiens et Africains.

de retours au pays natal a eu un impact considérable dans les sociétés insulaires et participe de plein fouet au renversement de cette image. C'est donc cette prise de conscience que la citoyenneté ne leur a pas épargnée l'expérience de discriminations qui engendra définitivement un sentiment de déception collective. Murdoch (2007), lui, traite de la figure du négropolitain: celle-ci aurait engendré une déconstruction de la vision idéalisée de la France pour les Antillais à travers leur expérience des discriminations raciales qui viendrait attester l'existence d'une « citoyenneté de seconde zone », critiquant ainsi le principe de l'universalité républicaine⁶¹. Si cette analyse ne me semble probante que dans le cas de certains Antillais de France (du moins le discours de déclassement social ou racial quant à la citoyenneté est presque absent de mes entretiens), celle de Célestine (2009) me semble plus fine. Celle-ci affirme que le début des années 1980 constitue un moment de transformation des schèmes de représentations associées à la migration des originaires d'outre-mer. Le mythe du retour, la constatation de la pérennisation des discriminations raciales et sociales en France, les dénonciations des politiques du BUMIDOM seraient à la base de cette rupture représentationnelle⁶². De plus, dans son étude sur les « retournés » au Surinam, Bovenkerk (1981) en vient au même constat : la démystification de la figure du migrant de retour se trouverait dans le processus de démocratisation migratoire qui participerait, depuis 1960, à la perte de prestige des migrants surinamiens à cause des discriminations subies en Hollande.

2.3.3-Le métropolitain

Dans la théorie fanonienne⁶³, l'Antillais aurait le même inconscient collectif que le Blanc, car tout son processus historico-social d'individuation a contribué à le renvoyer « au temps fort de la dialectique », c'est-à-dire que pour le Blanc, les Noirs sont

⁶¹ Thème que l'on retrouve entre autres chez Fassin (2006), Ndiaye (2008), Memmi. (1973)

⁶² Notons également qu'Asselin (1979) s'aventure plus loin dans la critique de l'émigration d'État via le BUMIDOM. Pour lui, elle « n'est rien d'autre qu'une politique d'assimilation hiérarchisée », où l'intégration « à la française » enfante la ségrégation et la création d'une « colonie intérieure d'exploitation » via un processus de prolétarianisation des Antillais en France. Cette critique des mécanismes de domination de l'État français donne une image des immigrés antillais d'« émigrés à rabais » ayant subi une « pétrification au bas de la hiérarchie sociale » et recolonisés dans « les Antilles intérieures ». Je souhaite en outre ici conserver et nuancer cette critique au regard de l'expérience des enquêtés. Quant à Constant, celui-ci dénonce ainsi les pratiques clientélistes du BUMIDOM et accuse l'État d'avoir « promu une conception instrumentale de la citoyenneté française ». Ce traitement, ou j'oserais dire cette absence de traitement, aurait selon Constant marqué profondément la psychologie de la génération des migrants BUMIDOM. À cela, j'ajouterais la conscience des représentations de leur condition « citoyenne », au sein de la nation française, des Antillais restés sur l'île.

⁶³ Pour Fanon (1952) « (...) seule une interprétation psychanalytique du problème noir peut révéler les anomalies affectives responsables de l'édifice complexe... » du Noir moderne. Fanon voit le Noir antillais comme atteint d'un complexe d'infériorité : « -économique d'abord ; -par intériorisation ou, mieux, -épidermisation de cette infériorité.

considérés comme le temps faible du jeu d'opposition noir/blanc. Pour Fanon: « Les nègres sont comparaison. Première vérité. (...) Chaque fois qu'ils se trouvent en contact avec un autre, il est question de valeur, de mérite. Les Antillais n'ont pas de valeurs propres, ils sont toujours tributaires de l'apparition de l'Autre ». Pour ma part, l'analyse de Fanon (1952) doit faire l'objet d'une mise à jour. Si la « comparaison » demeure omniprésente dans les discours locaux, on constate, par la présence des retournés, une forme de glissement discursif du racial au culturel. Considérant les efforts récents de valorisation culturo-identitaire, on peut noter que l'« Autre » a su prendre différents visages et n'est plus simplement symbolisé, dans l'univers des représentations mentales, comme le Blanc ou le métropolitain, bien qu'elle demeure la figure la plus susceptible de susciter des comportements réactionnaires ou d'être spontanément associée à la *pwofitation* comme l'ont démontré les événements de février 2009⁶⁴.

Dans sa thèse, Chambon (2003) traite de l'intégration des métropolitains à la Martinique. Ses analyses m'ont amenée à consacrer une comparaison de l'expérience des « métros » avec celle des migrants de retour, car ses conclusions reflètent étonnement plusieurs de mes observations auprès des « migrants de retour ». Perçus à la Martinique comme des étrangers spécifiques dont la position est ambiguë et paradoxale: le métro est à la fois son concitoyen et Blanc. Aussi, la présence de l'Autre, du métropolitain, permettrait aux Martiniquais d'affirmer et de construire leur identité culturelle⁶⁵. À son tour, Thurmes (2006) aborde dans sa thèse le sujet des métropolitains, cette fois en Guyane. Selon elle, ils partagent une culture, des représentations et des pratiques communes. Pour isoler le facteur « couleur » de son étude, elle observe que ceux-ci ont souvent des relations sociales privilégiées avec les métropolitains, « ils ont le sentiment d'appartenir à un groupe métropolitain ou à une société guyanaise », comme si les deux mondes se comportaient en communautés closes et exclusives l'une par rapport à l'autre⁶⁶. Quant à Doumenge (2002), il aborde

⁶⁴Grève générale illimitée dans les 3 DFA et à la Réunion qui paralysa plusieurs secteurs publics pour demander une hausse des salaires, condamner la vie chère et la *pwofitation* (exploitation) par certaines élites et qui prit rapidement une tournure ethnicisante, apostrophant les métropolitains et les Blancs créole comme principaux profiteurs. Nous y reviendrons au chapitre 5.

⁶⁵Ce qui prend une tout autre forme avec les négropolitains qui, à mon avis, mobilisent une forme différente de confrontation identitaire.

⁶⁶ Thurmes (2006) a choisi les métropolitains comme objet de recherche parce qu'ils représentent « l'interface entre la Guyane et la métropole ». Il me semble que les migrants de retour incarnent cette interface de façon plus subtile et plus complexe, modifiant en quelque sorte la structure des hiérarchies raciales à la Martinique et laissant apparaître une dynamique moins perceptible à l'œil de l'observateur.

les représentations vouées à la figure du métropolitain. Retenons qu'il décrit la représentation du « métro » pour le « local » comme le « commis de l'État parisien ». Ce dernier a « souffert » parce que l'État et ses commis l'ont exploité, ce qui lui confère une « légitimité authentique ». Pour lui, le local jouit d'une double citoyenneté : l'une usuelle, conférée par son appartenance à la « nation », et l'autre, imaginée, « émanant de son « autochtonie » déclarée, même si celle-ci est de faible profondeur historique ». À ce titre, il ne faut pas se méprendre, l'Antillais ne joue pas d'une double citoyenneté, mais peut jouer, grâce à son statut conféré de citoyen, sur le registre de l'universalisme et sur celui du particularisme, grâce aux dites spécificités réinventées pour se faire reconnaître. Or, je préfère me positionner dans la lignée des auteurs qui observent les failles de citoyenneté républicaine tels Murdoch (2007) qui rend compte d'une asymétrie citoyenne concrétisée par l'expression « almost the same but not quite ». En outre, l'ancrage des Caribéens en France est un rappel constant de cette « asymétrie en citoyenneté » entre « métropolitain » et « caribéen » (Giraud, 2002 :6).

2.3.4-Nommer l'Autre

Dans le chapitre *L'ordre symbolique et le pouvoir de nomination* (1984), Bourdieu explique que nommer est « un acte de pouvoir » accompli dans une situation de rapports de force pour marquer sa différence. Ce faisant, on qualifie l'état de l'autre, on caractérise sa condition, on nomme l'autre par souci d'autodéfinition. Ainsi, se produit une double opération d'identification de soi et de l'autre. La pensée de Bourdieu m'invite ici à penser à l'apparition de nouveaux vocables tels que « négropolitain », « bounties », « Neg'zagonaux », « Euro-Blacks » dans le cas des Antillais de France qui possèdent d'ailleurs leur équivalent à Porto Rico : le Nuyoricain. Comme « nommer c'est faire exister », nous dit si Bourdieu, l'apparition de toute une série de nouveaux vocables atteste de l'existence d'une volonté de catégoriser l'Autre, ce qui procède selon moi d'une volonté de se distinguer et d'affirmer en même temps son identité. Certains finissent par s'auto-identifier au vocable en le revalorisant ou subissent son versant négatif, parfois en le renvoyant à d'autres. Le « pouvoir de nommer » donne ainsi lieu à une introspection de soi-même et des mécanismes défensifs. Baldassar (2010) fait référence aux « Nuyoricains » comme n'étant plus de « vrais Portoricains » ou des « pseudo-Portoricains », opérant ainsi un contraste entre « faux » Portoricains (immigrés) et les « authentiques » Portoricains, non migrant. Les premiers seraient rejetés car ils incarneraient la crainte d'une américanisation de l'archipel une fois de retour : constat que l'on peut incorporer

à cette étude tant la même critique sur l'occidentalisation importée ou imposée par les négropolitains à la Martinique, est analogue.

2.4-La Problématique du retour

La problématique du retour est un domaine d'investigation peu prisé par les sciences sociales qui se focalisent plus sur les « problèmes » occasionnés par la présence des immigrés au sein des espaces nationaux. Cette carence s'amplifie dans les études de la migration des Antillais qui, au sein de la République, ne sont pas considérés comme des migrants à proprement parler. Aucune étude ne s'est encore attardée aux phénomènes de retour entre la métropole et ses DOM. A ce stade, il s'avère crucial de bien définir ce que j'entends par « retour ». Il m'importe, comme le fait Attias-Donfut (2005), de concevoir le retour comme protéiforme et polysémique puisqu'il s'inscrit à la fois dans des trajectoires sociales et territoriales. Hernandez Alvarez (1976) vient d'ailleurs confirmer ce constat en insistant sur l'inexistence de séquence typique de migration de retour pour les Portoricains des USA. Il s'agit donc d'un objet d'étude complexe, traversée par une série de tentatives de construction de nomenclatures tant de migrants⁶⁷, de facteurs de retour, de « factors in postreturn adjustment », de facteurs de réceptivité, d'innovation, etc⁶⁸. Bovenkerk (1974) expose à son tour la terminologie labyrinthique liée au type de mobilité où s'inscrit le retour : *circummuting, circulation, circular migration, oscillatory migration, periodic emigration, recurrent migration*, ou *transilient labour*. Tous ces termes peuvent s'appliquer à la situation de certains de mes participants. J'ai choisi de privilégier les Antillais pour qui le retour à la Martinique était prévu sur le long ou le moyen terme, les privilégiant volontairement car ceux qui reviennent pour les vacances sont plus difficiles à rencontrer d'une part, et aussi parce que ceux-ci, à mon avis, ne vivent pas toute la problématique de (ré)insertion ou de réadaptation dans la société d'origine ou celle de leurs parents. Or, chacun a, durant son séjour en France, fait des allers-retours, d'autres sont déjà repartis en France, ont remigré, ou d'autres encore tentent de vivre à

⁶⁷Pour Conway et al. (2005), il existe quatre types de retournés: les « social idealists », les « professionals », les « entrepreneurs » et les « explorers », typologie qui ne rend pas compte de la diversité des possibles. De surcroît, Constant (1987) dénombre trois types de migrants de retour dans le cas Antillais : « celui des jeunes diplômés, celui des migrants moins qualifiés en situation d'échec et, plus préoccupant, le cas de ces jeunes adultes qui ne sont stabilisés ni ici ni là-bas : auquel on applique ici de manière peut-être impropre le terme de « retour ». Impropre, au sens que ces protagonistes effectuent souvent sans cesse la navette entre leur DOM et sa métropole dans une dynamique de circulation migratoire « en rotation ».

⁶⁸Bessy et Riche (1993) donnent toutefois une idée du profil socioéconomique de ceux qui décident de retraverser la mer. Ces retours concernent plus les catégories moyennes que modestes ou aisées. Or, cet accent sur la retraite voile selon moi la diversité des « catégories » d'individus impliqués par le retour. Je ne crois pas qu'aujourd'hui « Les projets de retour sont fortement liés à l'âge ».

la fois dans les deux univers. En ce sens, certains sont des « commuters » (Grosfoguel, 2002) : ils ne se fixent jamais définitivement sur le territoire.

Le retour est un aspect institutionnalisé des sociétés caribéennes (Bryce-Laporte et al. 1982)⁶⁹ : c'est-à-dire inscrite dans son paysage et ses structures. Bien que la question du retour soit vaste, elle devient une donnée inextricable de diverses questions politiques (autonomie, assimilation), économiques (la préférence locale), linguistiques (place du créole), historiques (revendication mémorielle, réparations⁷⁰), ethniques (discrimination vs citoyenneté) et est constamment soulevée par le biais littéraire, cinématographique et artistique. Le retour est également un objet poétique en littérature lié à la douleur, la perte et la nostalgie.⁷¹ Cette notion conserve toujours en son sein une dimension imaginée – qu'il soit désiré ou non. D'ailleurs, lorsqu'il est effectif, il n'est pas toujours souhaité : il peut s'avérer que le migrant y soit contraint par toute une série de facteurs. Le retour ne doit pas être pensé ici comme définitif (Rallu, 2003), mais plutôt un moment dans le cadre d'itinéraires migratoires. C'est à ce moment de leur parcours de vie que j'ai interrogé mes participants, peu importe leurs orientations : qu'ils restent à la Martinique, qu'ils (re)migrent ou qu'ils décident *in fine* de vivre des deux côtés comme « commuters ». Enfin, le retour est souvent ressenti par leurs proches comme un événement heureux, il peut être perçu, à l'échelle collective, comme une d'intrusion qui entraîne plusieurs désagréments et tensions.

2.4.1-Rapports intergénérationnels : Antillais de/en France

Si la première partie de cette revue de littérature s'employait à articuler les notions de représentations et d'identification dans l'espace, un autre aspect clé de ma problématique est relatif au temps. Pour les enfants de migrants antillais socialisés en France, le « retour » sur la terre de leurs ancêtres s'inscrit dans une dynamique différente de celle de leurs parents : le travail de l'imagination et les motivations du

⁶⁹Concrètement, Marie démontre que les retours recouvrent une pluralité de situations pour les DFA. Il dénombre en 1999 : « 16 000 retours d'adultes en âge de pleine activité (25-45 ans), qui se révèlent nettement plus qualifiés que la population correspondante restée au pays : ils sont près de deux fois plus diplômés, occupent plus souvent un emploi, notamment en qualité de fonctionnaire, et sont donc un peu moins vulnérables au chômage. », portrait cadrant avec les individus interrogés au sein de mon étude.

⁷⁰ Soit des demandes d'indemnisations matérielles pour les crimes commis contre les ancêtres des descendants d'esclaves, fournissant « (...) à la fois une clé identitaire sur les fondements (quelque chose nous est commun) et sur la relation (on nous doit quelque chose). » (Ollivier, 2002 : 59).

⁷¹Il est d'ailleurs omniprésent chez des Césaire, Glissant, Condé ou Laferrière. En effet, sur de si petits territoires, la production littéraire entremêle les thèmes de l'identité et du retour, qui se développe également en une dimension plus globale : à travers le retour chez-soi, le retour au pays, à l'histoire, aux racines, à l'Afrique.

retour s'ancrent alors dans une toute autre perspective. L'âge et le moment du départ sont déterminants dans l'étude du retour au sens où plus l'absence du migrant fut longue, plus son pays a changé, entraînant un décalage au niveau de ses perceptions. Si, dans l'étude de l'immigration, c'est la présence qui cause problème, très peu se sont penchés sur les conséquences de l'absence comme l'ont fait Sayad et Bourdieu (1991). Pour eux, atomiser le phénomène de la migration voilerait cette dimension fondamentale du phénomène migratoire. À mon sens, le vieil adage « les absents ont toujours tort » résonne avec le sentiment de rejet ou la généralisation d'un discours sur le « négropolitain » observée lors de mon enquête de terrain et à porter attention aux rapports intergénérationnels – familiaux, économiques et symboliques – pour comprendre toute la complexité du fait migratoire.

Pour les enfants de migrants, le rapport à la terre de leur(s) parent(s) est ambigu, il s'agit pour eux d'une « seconde » terre natale, ce qui suffirait « à transfigurer la relation et à enchanter tous les motifs de l'insatisfaction éprouvée en France » (Célestine, 2009). Laventure et al. (2009) (tout comme A. Memmi, 2007⁷²) souligne que la « deuxième génération (G2)⁷³ antillaise en France marque sa volonté de distance par rapport au pays d'origine mais aussi par rapport à la génération de leur parent ». Il établit ensuite un portrait des premiers migrants qui partirent dans un élan assimilationniste, patriote et francophile, mais qui ont dû affronter une société dans laquelle ils ont été considérés comme des « Français à part » entraînant « ce mouvement de va-et-vient identificatoire », revisitant leurs racines africaines et les éloignant peu à peu de leur idéal. Cette première génération se serait donc confinée dans cette culture insulaire des origines. La deuxième aurait, quant à elle, connu un affaiblissement de la culture antillaise, tandis que la troisième participerait à un renversement de cette tendance participant à une « désintégration de l'identité

⁷² Dans le chapitre *L'abandon du mythe du retour*, il conclura qu'en somme « on aime mieux de loin ». Le décolonisé à son retour constatera que si son pays est resté le même, lui s'est métamorphosé. Si avant il était un immigré, il est devenu comme une sorte : « d'exilé dans son propre pays: il navigue entre ses deux nostalgies, il prend quelque distance avec les deux, ce qui est réaliste. ». Il a donc fait siennes les valeurs occidentales comme celle de progrès, de liberté, de méritocratie, etc. Pour ses enfants, il ne s'agit pas à proprement parler d'un retour mais de vacances souvent décevantes. Aussi : « Les vacances de l'immigré, coutume empruntée à l'Occident, sont synonymes d'un obligatoire séjour au pays. ». De plus, si l'assimilation avait été souhaitée elle semble pourtant être devenue « une contrainte humiliante pour ses enfants, alors qu'elle est enfin à leur portée » et sa progéniture devient « une espèce de zombi, sans attaches profondes avec le sol sur lequel il est né ».

⁷³ Le diminutif G2 « deuxième génération » (ou G3) est utilisé afin d'alléger le texte. Il fait référence aux Antillais nés sur le territoire français dit « hexagonal ». Notons toutefois le danger de l'amalgamer à la notion de « descendant d'immigrant » état donné son usage parfois douteux et que cette catégorie s'avère encore plus inopportune dans le cas martiniquais : leur déplacement sur le continent est un déplacement intra-étatique.

française » (Giraud, 2010). Or, il faut faire attention à ne pas généraliser ou atomiser les raisons d'un tel retour comme le fait Labache (2002) pour qui chez les jeunes de « deuxième génération » s'inscrirait « comme un besoin de réparation de blessures narcissiques »⁷⁴.

2.4.2-Les difficultés liées au retour

La principale difficulté du migrant de retour dans la littérature correspond à cette errance identitaire. Le retour implique la fin d'un mythe. Le pays natal, dans les projections à distance, fut idéalisé dans l'attente. Hurtado Beca (1992) nous dit à cet égard que le migrant a gommé presque tous les aspects négatifs de son pays une fois qu'il l'a quitté. Le retour est souvent décevant et occasionnerait un choc⁷⁵ qui condamne le revenant « à emprunter constamment des éléments de deux univers auxquels participent tous les émigrés » (Sayad, 1991)⁷⁶. Aussi, selon Kom (2002), « Il n'y a pas de retour heureux » généralise-t-il avec le titre de son article, sans se soucier du fait que la qualité du retour est étroitement liée à la maîtrise du terrain et de la psychologie des acteurs en place. Pour théoriser cette forme d'exclusion qu'expérimentent plusieurs retournés, Johnson (1998) (cité par Gilroy, 1993) relate dans son ouvrage qu'ils se sont mutés en « cultural parias » une fois de retour dans leur propre communauté. Or la figure du négropolitain renvoie à une altérité particulière et pourrait représenter l'archétype de « l'Autre-proche » (Augé & Fabre, 2007) dévoilant

⁷⁴ Pour ma part, ce vocabulaire psychologisant n'a pas sa place ici, surtout que les jeunes gens « de deuxième génération » interrogés ne semblent pas avoir vécu de grandes blessures en France, leur parcours varie, leur inscription sur le territoire une fois en Martinique n'est pas fixe. Or, ils viennent souvent dans l'idée d'une recherche identitaire personnelle, veulent changer les choses, retrouver l'authenticité des histoires que leur racontait leur parent. Aussi, Potter et Conway (2005) concluent que : « the second generation mobility is an act of transnational « counter-diasporic belongingness », idée qui mérite d'être approfondie au regard des entretiens, car une fois sur place, ils tissent plus de liens avec des individus qui ont « bougé » (autres négropolitains, « métros », etc.) partageant une certaine appartenance liée non pas au sentiment d'être Français, mais plutôt autour de l'expérience de la mobilité, du dynamisme, du cosmopolitanisme, etc.

⁷⁵ « (...) à savoir la divergence des mentalités et des sensibilités, la déception à l'égard de l'accueil reçu, et parfois le sentiment d'exclusion poussent à la nostalgie du pays d'accueil. » (Hurtado-Beca, 1992 : 257). Pour Hurtado-Beca, il s'agit d'un processus douloureux, sans fin réelle et souvent mal compris par ceux qui sont restés au pays. Il s'ensuit une longue période de distanciation, au cours de laquelle il est devenu à nouveau étranger, exilé, mais cette fois dans le pays qu'il croyait être le sien. En décalage constant, il peine à comprendre les autres et surtout, à se comprendre lui-même. Ce portrait du migrant de retour me semble peu nuancé mais colle toutefois bien à quelques-uns de mes enquêtés. Je crois ainsi qu'il existe une condition générique des migrants de retour mais que les spécificités du retour se déclinent selon une diversité de facteurs.

⁷⁶Sayad va plus loin : le retourné est amené à relativiser ses comportements par un travail d'hypercorrection visant à cacher les stigmates ou les signes extérieurs pouvant attester de son extériorité. En effet, mes participants semblent jeter un regard introspectif quant aux comportements qui leur ont été reprochés, ce qui détermine une série d'attitudes qui change selon leurs interrelations. L'image de soi prend alors une importance démesurée, jusque dans les micro-comportements.

ainsi des dynamiques se situant au carrefour de la dialectique du semblable et du différent, du proche et du distant. Le “problem with similarity” ainsi théorisé:

(...) despite their racialized ethnic affinity with their ancestral homeland, the homecomings of ethnic return migrants are ambivalent if not negative, experiences, because the migrants become culturally foreign immigrant minorities confined to low-status jobs and subject to social segregation. (...) Ironically, therefore, the immigrant group that is most ethnically related to the host society can often experience the most social alienation. (Tsuda, 2009 : 332-333)

Ce problème de la similitude est doublement intéressant dans le cas des sociétés outre-marines où la similarité, par l'importance et l'ambiguïté de l'idéologie de l'assimilation/départementalisation, prend une autre dimension. En outre, le migrant de retour est souvent doublement minorisé (Bryce-Laporte, 1982). Certains en imputent la cause à leur conduite arrogante (Bovenkerk, 1981), d'autres diront qu'ils deviendraient antipathiques à leur égard en raison de la forte compétition pour le marché immobilier ainsi que le marché du travail dans ces sociétés cloisonnées (Bryce-Laporte, 1982). Or, l'explication du manque de ressources n'explique pas tout comme l'indique Bovenkerk: « In the second place, this antipathy was also the result of a certain degree of resentment towards people who had once turned their backs on Surinam. » (1981 : 168), comme s'ils avaient des comptes à rendre pour avoir osé transgresser un tabou collectif. Aussi, pour beaucoup de migrants de retour, le lieu d'origine occupa une grande part de leur imaginaire durant leur absence. En ce sens, les déceptions qu'implique un retour sont comme multipliées par l'expérience d'un rejet social souvent double, comme l'atteste Grosfoguel (2002), et par le travail de l'imagination.

Conclusion

Le projet en cours entend se consacrer à une analyse de la construction de la différence à la Martinique à travers les acteurs qui font le pont entre cette « ancienne » colonie intégrée à sa métropole et sa métropole. Une des difficultés majeures est de déterminer à quel point et dans quelle mesure la critique des retournés peut être comparée à d'autres études de cas similaire. L'originalité du statut géopolitique de la Martinique comme communauté greffée à la nation française depuis son origine interpelle de nouveaux paramètres que l'on ne peut pas puiser uniquement dans la littérature sur les migrations de retour. Le « problème de la similarité » décrit plus haut – c'est-à-dire la méprise non pas de l'étranger, mais de celui qui nous ressemble mais pas tout à fait –

prend ici une toute autre envergure. Puis, la relation historique entre la France et son espace outre-mer (qui distinguerait mon étude d'une étude similaire qui se voudrait interdépartementale comme par exemple le retour en Corse) m'impose de réfléchir plus en profondeur au caractère hégémonique qui a figé des représentations « postcoloniales » dans les mentalités françaises. Une deuxième difficulté se profile alors : celle de déterminer, au sein des discours recueillis, les représentations qui possèdent un caractère dit « postcolonial » relatif au système normatif « républicain » et lesquels ont émergé avec une dynamique plus récente de reconnaissance des spécificités soit martiniquaises, soit antillaises, ou plus largement outre-marines. En effet, ce cadre théorique s'est employé à démontrer que les DOM sont ponctuellement traversés par des revendications égalitaires reflétant un désir de proximité avec la mère patrie, tout en reconstruisant en permanence un « Nous » au gré des événements et du rapport avec l'État. Le sentiment identitaire des originaires des DOM est ainsi fluctuant, labile et à géométrie variable. La construction même de ce « Nous » peut traduire une volonté de mise à distance de l'État et, plus récemment, du migrant de retour, ce dernier étant perçu comme le « nouveau » représentant de l'assimilation française.

A la lumière de l'expérience des « retournés », on peut maintenant se demander dans quelle mesure la France –et par extension, les métropolitains, vient reconfigurer les dynamiques d'intégration/exclusion et d'assimilation/ethnicité. Il m'est maintenant possible de dresser un profil général du Martiniquais « de » ou « en » France, de comprendre les motivations qui les pousseront à « sauter la mer » et appréhender les principales tendances qui ont émergé de mes entretiens. Il apparaît d'emblée que le questionnement principal de cette recherche m'incitera à interroger plus spécifiquement les tensions entre le modèle républicain et le fonctionnement des sociétés ultramarines. En somme, il sera important de dégager les implications du retour des Antillais de France sur la société martiniquaise et de questionner la contribution du retourné à la transformation du discours sur les inégalités postcoloniales et citoyennes persistantes avec celui, national, de la France républicaine sur l'égalité et la différence.

CHAPITRE III : Restituer les trajectoires de mobilité des « retournés » à travers les « âges » : pour une compréhension plus nuancée de l'altérité à la Martinique.

Tel qu'exposé précédemment, le sentiment d'appartenance dans ces territoires est traversé par une tension entre l'identification envers la France métropolitaine et les spécificités domiennes. Les 15 récits de vie collectés expriment tous, à leur façon, ce sentiment d'ambivalence. Variant sensiblement selon le parcours migratoire, les différences intergénérationnelles ou de genre, cette oscillation entre deux territoires d'appartenance apparaît renforcée d'une confusion particulière engendrée par le retour. En leur absence, la société martiniquaise, traversée par un riche foisonnement de courants identitaires, est parcourue par une dynamique de requalification des ses particularismes. Toutefois, le propos soutenu dans le présent chapitre n'entend pas expliciter outre mesure les différents courants de l'identité⁷⁷. Il vise plutôt à illustrer, dans un premier temps, les mécanismes à l'œuvre dans la construction du sentiment d'affiliation identitaire au cours de la trajectoire des « migrants » martiniquais. Pour ce faire, ce chapitre propose de restituer le parcours des participants jusqu'au moment charnière qu'est le retour à travers trois « âges »⁷⁸.

Dans un deuxième temps, je souhaite par cette démonstration attirer l'attention du lecteur sur un aspect peu documenté relatif aux discours sur l'identité dans l'une des ultimes colonies françaises. Bien que la littérature sur les migrations de retour se soit attardée aux études de cas caribéens - de territoires aujourd'hui indépendants (Jamaïque, Barbade, Dominique) ou d'autres qui, comme la Martinique, sont sous une forme de tutelle vis-à-vis d'un centre métropolitain (Surinam, Puerto Rico) -, elle n'a jamais suscité d'écrits à l'endroit des peuples constituant l'ensemble ultra-marin français. De plus, s'y attarder, c'est également s'immiscer à l'intérieur d'un nœud relationnel qui met en relief les limites tant de la « francité » que de la « créolité » comme appartenance mutuellement exclusive. Ces deux pôles s'affrontent pourtant

⁷⁷ Travail déjà effectué par plusieurs : pour en savoir plus sur le courant de la négritude, se référer aux principaux chantres soit Césaire (1939 ; 1989) et Senghor (1964) ; voir aussi Thompson (1994) ; pour l'antillanité et la créolisation, voir *Discours antillais* (1981) ou *Poétique de la relation* (1990) d'E. Glissant. Et pour la créolité, se référer à *Eloge à la créolité* (Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989). Ou encore pour une critique comparative et transversale de ces mouvements de l'identité, voir Giraud (1994 ; 1997), Toumson (1996) ou encore Benoist (1972, 1996, 1999). De plus, la finalité de cet exposé n'est pas de produire une définition objective ni de dresser un inventaire de traits attribuables aux identités à la Martinique ou aux identités des Antillais de France, ni de les insérer à l'intérieur de ces courants, mais de traduire leur interactions au moment du retour.

⁷⁸ Inspiré du fameux texte d'A. Sayad : « Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France » (1977).

dans l'espace public martiniquais contemporain et cristallisent des débats autour du bien-fondé de l'existence d'une communauté antillaise par-delà l'Atlantique. La production d'un discours induisant une volonté de clarification et de distinction des originaux de la Martinique en fonction de leur choix de résidence alimente ainsi divers enjeux politiques. Or, l'étude des retournés, à travers la mise en récit de leur trajectoire, l'analyse de leur contexte de réception (double) et de leur posture par rapport aux spécificités antillaises, permettent d'apporter une analyse plus nuancée, compréhensive et moins essentialisante de ces débats sociétaux. En somme, dans les crispations qui alimentent ces polémiques, il importe de laisser un espace d'expression, une voix à ces protagonistes perpétuellement renvoyés hors des frontières d'un « nous » commun. Si cette étude souligne cette différenciation identitaire transocéanique, l'analyse qualitative des récits de vie révèle que ce processus de disjonction s'avère complexe, subjectif et variable. Il va de soi qu'alléguer que le pouvoir intégrateur du modèle assimilationniste de la République n'a pas perdu tout son pouvoir d'attraction dans les DOM est difficilement recevable pour certains (autonomistes). Or, tel n'est pas l'unique constat établi au terme de cette recherche. Aussi, de nouvelles dynamiques de mouvances permettent de nos jours la coexistence de plusieurs allégeances contextualisées.

3.1-Les trois « âges » de l'émigration antillaise en France continentale

Les migrants de retour étudiés sont loin de constituer un groupe homogène. Ils se distinguent par leurs trajectoires, leurs âges, leurs caractéristiques socioéconomiques⁷⁹, leurs motifs de retour, leurs valeurs, et sont partagés entre natifs de la Martinique ou (G2). Ils ont en commun d'avoir résidé un long moment en métropole, d'avoir réalisé un projet de retour au « pays » natal et d'y expérimenter à divers degrés une mise à distance perceptible dans les différentes formes d'expressions identitaires des migrants de retour. D'abord, je souhaite démontrer à quel point l'identité française a pu jadis – au temps où la mobilité vers la métropole était encore un phénomène isolé - agir comme l'unique force d'attraction apte à galvaniser un sentiment d'appartenance au modèle français. Puis il sera question d'illustrer les parcours des migrants de l'ère « BUMIDOM » et leur inscription dans le paysage français. A cette migration d'État s'est substituée une mobilité multiforme au même titre qu'une pluralité de façons de

⁷⁹J'insiste sur le fait que ce manque de variation au niveau des profils socioéconomiques est relié au fait que les migrants de retour se situent généralement dans la classe moyenne. En effet, aucun des 15 répondants ne fait partie d'une classe plus défavorisée et quasiment tous m'ont affirmé qu'il aurait été impossible pour eux de revenir sans condition économique substantielle.

s'identifier. Quant au troisième « âge », ils revendiquent une forme d'identité de mobilité et s'affirment sous une bannière empruntant des référents cosmopolites qui semblent peu à peu transcender les identités prescrites par la colonisation.

3.1.1-Le premier « âge » : la voie de l'assimilation

Afin de mieux restituer le contexte de l'émigration de l'époque pré-BUMIDOM, je recourrai aux témoignages de deux de mes informateurs partis à cette période où les départs sont peu nombreux et concernent principalement les Martiniquais les plus privilégiés, fonctionnaires, diplômés ou étudiants prometteurs. L'illustration de leur itinéraire met en évidence la précocité de la variation des profils des Antillais de/en France. Parallèlement, leur sentiment d'appartenance attestera de la fascination et du pouvoir d'attraction univoque qu'exerçait autrefois le modèle culturel français ; car les divers modes d'appartenance à une forme de francité constituent, selon moi, une donne incontournable permettant de mieux saisir les nouvelles formes d'altérité et d'exclusion au moment du retour.

3.1.1.1- Honoré « L'identité? C'est travailler, partir de rien et arriver à quelque chose. »
Partons de la trajectoire d'Honoré. Sa biographie est représentative des parcours de l'époque pré-BUMIDOM et fait écho aux grandes figures intellectuelles martiniquaises: ceux pour qui, à peu près à la même époque, le passage en métropole avait déclenché une prise de conscience de l'état de colonisé. Le parcours d'Honoré offre un contraste par rapport à celui d'un Fanon, Martiniquais dont la trajectoire en France consacrera de solides assises aux études postcoloniales. Pour comprendre le sentiment d'extériorité qu'Honoré ressent aujourd'hui par rapport à la société martiniquaise, il importe de restituer quelques éléments de son récit biographique. Doyen du groupe, Honoré est né en 1934 dans un milieu modeste mais relativement privilégié compte tenu de la place intermédiaire qu'occupait son père dans une habitation de cannes à sucre, soit entre patrons créoles et coupeurs de cannes. Souhaitant s'affranchir de l'avenir qui lui était réservé sur les canots de pêche, il s'engagea dans la marine française. À 20 ans, il décida d'effectuer la « Grande traversée », soit 11 jours de bateau pour rejoindre le continent à partir du port de Fort-de-France (voir Annexe 1.1), capitale du DOM où il n'était allé que deux fois. Dix ans auparavant, Fanon avait fait le même trajet et s'était pour sa part engagé dans l'armée du général De Gaulle pour défendre la France sous le régime de Vichy. Toutefois, c'est en combattant pour « son pays » que l'engagé Fanon expérimenta les discriminations

découlant de son altérité coloniale et raciale. Sa dévotion pour la République connut alors un retournement radical. En revanche, un tout autre processus s'opéra dans le cas d'Honoré. Suite à la « brimade » ressentie en vertu de son statut d'« homme de couleur », c'est par l'assimilation, d'ailleurs seule voie balisée pour parvenir à l'égalité, qu'il se forgera une place dans son nouvel environnement⁸⁰. Ce qu'il découvrit fut la possibilité de monter en grade par la droiture, l'obéissance et la loyauté à la patrie. Ironie du sort, les deux hommes se retrouvèrent sur le même champ de bataille : dans le camp opposé⁸¹. Aussi, si la pensée de Fanon s'était inspirée de Césaire, Honoré, lui, explique :

Je n'ai jamais lu Césaire. Ça ne m'intéresse pas. J'ai lu beaucoup sur De Gaulle. C'est un homme que j'ai en admiration. Et politiquement il ne m'a jamais rien apporté. Il voyait l'autonomie et l'indépendance pour le peuple, mais dans l'ensemble il n'a jamais rien fait. Quand tout le monde dit que c'est le père de la Martinique, pour moi c'est faux. (Honoré, 77 ans, le 12 mars 2011)

Nostalgique, Honoré me raconte la Martinique de son enfance. Ses souvenirs évoquent une époque où les gens s'entraidaient, étaient travailleurs, solidaires et autosuffisants, et où se rendre à Fort-de-France constituait toute une aventure. « C'était folklorique ! », s'exclame-t-il, pour mieux accentuer sa perception différente de la Martinique actuelle. A posteriori, Honoré estimera *la deuxième période* de sa vie, celle vécue en métropole, comme une véritable réussite contrairement à son retour qu'il considère comme une défaite. La Martinique, qu'il a retrouvée après trente ans passées dans le sud de la France, ne correspondait pas à la version idéalisée qu'il en avait conservée. Si en France son identité de Français allait de soi, à son retour elle provoquera de multiples questionnements. La première fois que je l'interroge sur son sentiment d'appartenance, sa réponse est expéditive : « Je suis Français, d'origine martiniquaise ». Or, au fur et à mesure qu'il narrera l'épisode de son retour, ses réponses prendront une tournure politique : « J'ai des origines diversifiées. Mon père

⁸⁰ Célestine a démontré que pour s'intégrer dans la République française, la première génération d'immigrants martiniquais a brandi son statut de citoyen et son identité nationale, jouant ainsi la carte de l'« immigré modèle » au « comportement exemplaire », soit la carte de l'assimilation. Aussi : « Sont ainsi évoqués la nécessité de bien se comporter, d'être « bien vus » des collègues de travail comme de l'ensemble de la société française, comme si le fait d'être citoyen français ne suffisait pas à une pleine intégration à la communauté nationale (...) Ces opinions révèlent l'ambiguïté de l'intégration à la communauté nationale générée à la fois par l'expérience de la migration et par celle de l'assimilation aux populations étrangères du fait de la couleur de la peau. » (2004 : 42)

⁸¹ En effet, en 1954, Fanon s'engage dans la résistance nationale algérienne et entretient d'étroits contacts avec le FLN et l'Armée de libération nationale.

est descendant caraïbe⁸². J'ai un grand-père basque. Qu'est-ce que je peux demander comme réparations ? Je peux pas revendiquer des origines africaines. Je suis un Martiniquais qui se dit Français et puis c'est tout. ». De surcroît, lorsqu'il relatera des sentiments à valeur positive associés à son enfance, il s'identifiera à trois reprises comme Antillais. Puis, lorsqu'on en viendra à l'épisode du retour, il dira, en réaction avec son expérience négative: « Des fois je me demande si je suis vraiment Antillais, c'est pas possible! ». À maintes reprises, il utilisera la formule « Nous aussi, enfin quand je dis nous... ». Ce « nous » n'est jamais brandi spontanément ni assumé. D'ailleurs, Honoré, comme 7 enquêtés sur 15, évolua dans un réseau presque strictement composé de métropolitains. Il raconte :

Je n'ai jamais eu d'affectation avec des Antillais, j'ai toujours eu des affectations avec des métropolitains. J'ai toujours commandé des métropolitains, j'avais sous mes ordres des métropolitains. En France, je n'avais que des amis métropolitains. Je n'aime pas ça les communautés. Parfois j'entends certains dire on est mal vu en France. Mais tous mes copains étaient des métropolitains. Pourtant, j'étais le seul Noir là. Pas de problèmes. (Honoré, 77 ans, le 12 mars 2011)

Ajoutons à ce témoignage qu'avec les moyens de communication de l'époque, il n'eut que peu de contacts avec son île natale. J'ai pu constater un détachement semblable chez les autres enquêtés qui ont entretenu peu de relations avec leurs proches demeurés *in situ*. Le non-maintien de liens fréquents et de multiples va-et-vient sont corrélés à l'intégration à l'environnement français et la valeur positive attribuée à l'assimilation. À 77 ans, il souffre de solitude - sa femme métropolitaine décédée et ses filles étant demeurées en métropole - il se sent « à part » des autres Martiniquais. Aujourd'hui, Honoré rêve de revenir à sa vie métropolitaine, mais son âge l'en dissuade⁸³.

3.1.1.2- François : « France de toujours, France mon amour »

Le profil du deuxième doyen des entretiens est fort distinct de celui d'Honoré. Cette distinction m'amène déjà à souligner la diversité des parcours et corrélativement la diversité des formes de rapports entretenus à la Martinique, puisque indissociables du projet de retour. Né de l'union d'un père martiniquais et d'une mère métropolitaine, François a vécu la majeure partie de sa vie à Paris. Tout comme Honoré, il voue une fidèle admiration à sa patrie: la France. Il affirme être Parisien, ce qu'il affiche dès

⁸² Caraïbes : population autochtone résidant sur l'archipel avant l'arrivée des premiers colons.

⁸³ A ce propos, nous le verrons plus loin, le désir de « remigration », soit d'un second retour vers le continent est un aspect inhérent de la problématique du retour.

l'entrée de son appartement par un petit écriteau qui indique : « ici, on n'est plus à la Martinique, mais à Paris ». Toutefois, il éprouve beaucoup de fierté à évoquer les fêtes antillaises en métropole. « En France, on reçoit, on sait recevoir. On aime la vie, rigoler. On fait des fêtes créoles en métropole. On se réunit tous les deux ans et on reproduit le paysage des cocotiers et les petites filles sont en habits créoles. Même ceux qui vivent en métropole et qui ne connaissent pas la Martinique. ». C'est à travers une « célébration de formes folklorisées de la culture antillaise » (Célestine, 2004 : 69) faites de référents empruntés, puis réinventés que François a conservé des liens (imaginaires) avec le DOM. Ici, ce sont les traits festifs, le caractère jovial et la culture culinaire créole qui sont mis de l'avant lorsqu'on est fier d'afficher son antillanité. Le « côté antillais » prend ici la configuration d'un imaginaire recréé, symbolisant un « côté exotique » dont on brandit le caractère original. Le retour prend une forme fantasmée et la confrontation objective s'en trouve d'autant plus décevante.

À l'instar d'Honoré, il ne critique pas l'agir colonialiste de la France. Il a « fait » l'Algérie sans se sentir lui-même concerné par ses propres origines de « colonisés ». Il raconte : « Le sentiment de l'époque était très pro-Français. Mon père était très patriotique. Y'avait pas intérêt à insulter la France. Même un jour, je me suis dit : il est trop cocorico ! ». La Martinique évoque pour François l'histoire de sa famille paternelle, très importante au niveau identitaire. Si son rapport à la Martinique diffère de celui d'Honoré, les deux se sentent d'abord liés à la France. Or, une fois installés à la Martinique, leur rapport identitaire devient ambigu. À titre d'exemple, lorsque je demande à François s'il s'est bien intégré à la vie martiniquaise, il me répond : « Ici on m'appelle le Parisien », pour marquer sa différence. Il évoquera alors tout ce qui, selon lui, fait défaut à son mode de fonctionnement. Puis, pour m'indiquer qu'il n'est pas tout à fait à part, ou peut-être aussi pour justifier son choix de rester, il ajoute : « Ici on sait que je suis Martiniquais ». A fortiori, l'identité est situationnelle et intersubjective, bien que certains possèdent plus que d'autres la capacité de faire jouer le registre identitaire dépendamment des codes culturels qu'ils ont conservés en métropole.

3.1.2-Le deuxième « âge » : ambivalence entre deux univers d'appartenance

Dans cette section, je tenterai de rendre un portrait des acteurs ayant pris part à la migration au temps du BUMIDOM. Reconstituant leur trajectoire pré-migratoire et migratoire, et présentant les déterminants qui ont participé aux choix du retour, nous verrons comment s'imisce un discours relevant d'une ambivalence dyadique envers

deux univers d'appartenance. A la lueur de huit biographies d'individus âgés entre 48 et 62 ans, je dégagerai certaines tendances alliant parcours de mobilité et variabilité du rapport identitaire. Pour certains, les déterminants du retour sont en lien avec l'imaginaire ; pour d'autres, ils s'avèrent d'ordre plus fonctionnel et restrictif. De nombreux facteurs familiaux et socio-économiques influent sur la décision de rentrer, de remigrer ou encore, de partager sa vie à mi-temps entre deux lieux d'appartenance progressivement entrés en confrontation.

3.1.2.1-Emigrer en France : tenter sa chance, travailler dur et réussir

Tel qu'évoqué dans le contexte historique, la France des années 1960 manque de main-d'œuvre dans la fonction publique et, de leur côté, les DOM sont en proie à un chômage structurel. Orchestrée par le BUMIDOM, la solution palliative à cette pénurie consista à recruter des travailleurs issus des DOM. La majorité de mes enquêtés, précisément huit d'entre eux, sont partis durant ce moment charnière de l'histoire des migrations domiennes. Il s'agissait pour eux d'une migration de travail. Certains travailleront dans la fonction publique en tant que policier (Pierre), militaire (Richard), enseignante (Véronique), infirmière (Gisèle) ou à la poste (Nina) ; d'autres dans la restauration (Marlène et Léon) ou le domaine artistique (Jeanne). Pour eux huit, la métropole représentait une échappatoire aux multiples contraintes de l'insularité, comme l'explique Gisèle du balcon de sa villa. Aujourd'hui âgée de 62 ans, elle est partie à Paris accompagnée de sa mère et ses sœurs en 1965 pour entreprendre des études supérieures. Elle raconte: « Les gens de ma génération n'avaient pas le choix de partir. C'était quasi systématique. Ceux qui sont restés n'ont pas fait grand-chose. Je ne sais pas ce que j'aurais pu faire ici, il n'y avait rien à la Martinique. ». Quant à Jeanne issue d'un milieu pauvre, c'est seule qu'elle partit tenter sa chance :

J'ai dû me débrouiller seule. Mais la seule chose que je savais c'est que je voulais réussir. Je me suis retrouvée à la rue et me suis dit, ça ne m'arrivera jamais. Et puis après, j'ai rencontré mon mari et je suis entrée dans un milieu élevé. Avant je fréquentais des Antillais, mais un jour je me suis dit « j'arrête », ils ne foutent rien. Ce n'est pas réussir sa vie ça. Moi je suis partie de la rue et je suis montée. La vie, ce n'est pas attendre sur les autres, attendre après l'État. Moi, je suis partie de la rue, je n'ai pas fait de palier. J'ai pris l'ascenseur. (Jeanne, 55 ans, 22 mai 2011)

On remarque aisément une tendance qui traverse le discours des migrants de cette génération : l'accent sur la valorisation de la réussite individuelle, le désir de gravir les échelons et de se libérer de l'aliénation insulaire. Cette promotion socioprofessionnelle

joue un rôle structurant dans leur narration et dans leur construit identitaire. Un seul d'entre eux, Pierre, s'est intégré à l'environnement d'accueil via les réseaux associationnistes antillais. C'est dans un quartier de belles résidences protégées d'un portail qu'il m'invite afin de démarrer l'entretien. Dans son récit, l'accent est mis sur son implication, ses réalisations et sa réussite personnelle. À Paris, il luttait pour la reconnaissance de l'esclavage dans l'Histoire française. Pierre est d'ailleurs l'unique répondant qui affirme avoir été victime de discrimination et à insister sur un sentiment de « déracinement », de « dépaysement » au sein de son expérience migratoire :

J'ai échoué dans l'est de la France, en plein hiver. Je ne sais pas si tu peux imaginer un Antillais qui n'a jamais vu la neige, en dessous de 20 degrés, qui doit s'adapter au froid, à l'hiver, à la mentalité, à l'alimentation, à la façon de vivre. Mais, malgré les difficultés, j'arrive à m'adapter, on est en groupe, on a des copains des Antilles, on arrive à recréer une ambiance presque tropicale. (Pierre, 52 ans, 14 mars 2011)

Pierre, lorsqu'il évoque son périple français, sera fier de se revendiquer « descendant d'esclaves », ou encore « un fils du pays ». Bien que ses origines soient mises de l'avant en réaction à la République, il met toutefois un accent élogieux sur son parcours français par comparaison avec celui de son retour martiniquais, semé de déceptions. Les registres identitaires qu'il déploie une fois de retour sont organisés autour de valeurs acquises en métropole comme le professionnalisme et la rigueur. Paradoxalement, nous verrons qu'à la Martinique, il n'arrive plus à défendre cette cause qui lui tenait tant à cœur.

3.1.2.2-La tension entre l'identité racine et identité citoyenne

On relève chez la majorité des huit enquêtés une ambivalence constante dans la perception de leur appartenance. Si tous les représentants de cette ère migratoire se sont unanimement identifiés à différents moments de l'entretien comme « Martiniquais » « Antillais », ou plus rarement « Caribéens », leur sentiment d'appartenance à la métropole ou à la communauté de citoyens sera explicite dans leur récit de retour. Lorsqu'ils disent se sentir Antillais, les enquêtés font rarement référence à la Guadeloupe, ou aux autres constituantes de l'Arc antillais, ni à l'ensemble caribéens. Cette constatation fait intervenir la dialectique de proximité/distance et montre les limites de l'identité créole, antillaise ou caribéenne. Ainsi Richard se définit d'abord comme Martiniquais : « Je suis Français sur papier, mais je suis avant tout Martiniquais, après je suis Français. Je crois que le fait d'être

Antillais, Martiniquais et Caribéen me permet de savoir qui je suis parce qu'avant nous ne savions pas qui nous étions. » S'il privilégie une identité-racine en mettant l'accent sur ses origines africaines, il insistera, plus tard, sur l'importance de son identité nationale renforcée par son histoire particulière: « Je suis plus Français qu'un Français. Ma carte d'identité vaut plus que celle de n'importe quel autre Français».

S'il convient d'interroger le lien entre l'émergence d'un discours sur l'identité ethnique des Antillais de France et l'appartenance à une condition commune marquée par les discriminations, celle-ci apparaît pourtant très peu dans mes entretiens⁸⁴. La majorité des répondants de cette génération (voire de toutes confondues) sont étrangers à ce milieu communautaire qui ne représente ni une source de repères, ni un refuge identitaire. C'est plutôt le degré d'assimilation au modèle français et la condition sociale qui permettent, selon eux, l'intégration à la société française. Selon Richard: « Si tu viens d'un milieu social favorisé, que tu parles un français sans accent, si tu vis comme les Français, tu évites les problèmes. ». Parallèlement à l'occurrence du potentiel intégrateur via l'assimilation dans les biographies citées, Célestine souligne: « l'incapacité de la « communauté antillaise » à entreprendre une véritable mobilisation collective », et les formes « particulièrement lâches » du sentiment d'appartenance et d'affinité communautaire⁸⁵ (2004 : 28). A cet effet, Marlène arrivée à Paris à l'âge de 9 ans suite au divorce de sa mère - qui migra en amenant avec elle ses quatre enfants les plus jeunes et laissant là-bas les quatre plus vieux – me précise : « Je n'ai pas fréquenté un milieu black en métropole. On n'a pas été dans la culture antillaise là-bas, ma mère a veillé à ce qu'on soit comme les autres (Français). ». La plupart conçoivent l'appartenance communautaire comme un obstacle à l'intégration et s'identifient plus à la France qu'à la Martinique ou qu'aux Antilles. Par exemple, Marlène dit : « Je dis que je suis Française. Française née en Martinique. Puisque c'est un département français, je suis Française. ». Elle se dissocie fréquemment des Martiniquais et des Antillais en usant du pronom « ils » pour les désigner, particulièrement lorsqu'on aborde le thème des spécificités antillaises auxquelles elle ne s'identifie pas. Comme la plupart des retournés, son discours recèle des marqueurs

⁸⁴Au-delà des différences intergénérationnelles, 14 répondants avouent avoir vécu dans des environnements où ils se décrivent comme ayant été le(s) seul(s) « noir(s) », « individu(s) de couleur », « black(s) » ou avoir constitué l'une des seules familles antillaises du quartier ou de la ville fréquentée.

⁸⁵Selon Célestine, bien que les Antillais de France attestent de l'existence d'une communauté antillaise et y attribuent une certaine valeur affective, celle-ci est considérée comme une réalité extérieure à eux : elle « a une valeur affective et est considérée comme un lieu de transmission d'une culture jugée importante mais ayant finalement un faible pouvoir structurant de l'identité individuelle » (2004 : 57).

autoréférentiels variables selon la projection et l'identification au modèle français ou îlien. Dans ces récits, on constate l'alternance du « Eux » et du « Nous » selon leur niveau d'intégration et l'éventail du champ lexical pour se désigner témoigne de l'ambivalence en empruntant des désignations inhérentes aux deux territoires⁸⁶. Plusieurs mentionnent avoir deux chez-soi, deux maisons, deux pays. Si ces attaches varient, voyagent au gré des situations, nous verrons que le rejet d'une identité particulière s'accompagne d'un sentiment d'extériorité aux spécificités dites créoles.

3.1.2.3- L'inversion du « mythe du retour »

Cette tranche de l'échantillon des participants encense ostensiblement l'expérience métropolitaine. De là, on peut se demander quels ont été les déterminants incitatifs ayant influencé leur décision de revenir à la Martinique. D'abord, mentionnons l'existence de plusieurs motifs dissuasifs pour le migrant d'effectuer ce retour, car rappelons que pour une majorité de ressortissants des DOM, le retour au pays est demeuré de l'ordre du mythe. En effet, le manque d'emplois et la « vie chère », caractéristiques des DOM, ainsi que le mariage avec un métropolitain et la peur de la réadaptation (Célestine, 2004), sont autant d'éléments qui rendent improbables un éventuel retour. D'après Sayad (1991 ; 1999), le retour est avant tout une dimension idéalisée et fantasmée habitant l'imaginaire de l'immigré ; ce qu'il approfondit sous le concept du « mythe du retour ». Il s'agit d'une projection constante vers le lieu des origines, d'un transfert incessant qui convertit le temps migratoire en une période transitoire et artificiellement provisoire, servant à atténuer les difficultés et les manques éprouvés au loin. Lié de façon inextricable à une projection de soi, à un futur sans cesse réactualisé par le travail de l'imaginaire, le retour deviendrait un marqueur de l'identité en soi chez l'émigrant-immigré. Chez mes informateurs toutefois, le mythe du retour ne constitue pas nécessairement un déterminant du retour. Le rêve de rentrer se concrétise dans les propos des trois hommes (Richard, Pierre et Léon) de cette génération et est généralement lié avec de fréquents va-et-vient transatlantiques. Richard, qui revenait en visite tous les deux ans dit :

Le rêve du Martiniquais c'est d'avoir l'opportunité de revenir.
C'était mon rêve de revenir mais pas aussi vite. J'avais un beau

⁸⁶Dans ces 8 entretiens j'ai recensé la terminologie relative à l'appartenance identitaire suivante : « Français(e) », « métro », « métropolitain », « citoyen français », « Noir(e) », « Black », « nègre », « Martiniquais(e) », « Antillais(e) », « Martiniquais(e) de France », « homme de couleur », « Parisien », « Caribéen », « Français d'outre-mer », « métis », « d'origines martiniquaises », « Afro-antillais(e) », « natifs des DOM », « fils du pays ».

projet là-bas. Il a fallu que je fasse un choix qui était difficile. Et même après mon retour, je me retrouvais à redémarrer à zéro. J'ai perdu un certain standing que j'avais là-bas. Beaucoup de Martiniquais se plaisent en métropole et vous disent qu'ils ne vont jamais revenir. Donc moi l'objectif c'était de partir, mais de revenir chez moi. Ce qui fait que je venais assez souvent, ce qui me permettait de ne pas avoir été trop coupé. Et malgré ça, pour redémarrer ça été dur. (Richard, 58 ans, 22 avril 2011)

On le voit, revenir est un recommencement qui demande énormément d'investissement et, surtout chez les membres de sexe masculin interrogés, s'avère de nature économique. La « baisse de standing » semble une préoccupation particulièrement sensible pour la gent masculine et s'accompagne, dans le cas d'une période prolongée de déboires professionnels, d'un problème d'égo. Si Célestine (2004 ; 2009), dans son enquête sur le sentiment d'appartenance des Antillais résidant en France, a pu constater cet abandon de l'idée de retour, rappelons que Memmi (2007) avait, lui, prédit la fin du mythe du retour. Aussi, entre les deux générations, il va de soi que le phénomène de mobilité entre les « ultramarins » et son centre s'est profondément accru. Mais certains, comme Marlène, sont revenus rarement, soit trois fois en 15 ans, non faute de moyens, précise-t-elle, mais faute d'intérêt : « Je me suis dit que je ne pourrais jamais vivre ici. Ça va pas non ! On ne peut pas sortir, il faut une voiture. Et ils sont vraiment, oh la la, c'est la campagne ! C'est pas possible. Je ne me voyais pas rester là ! J'avais une autre vie là-bas ». Or d'autres, comme Nina, ont fait la navette de façon régulière. Jeune mère célibataire, Nina avait laissé son nouveau-né à sa mère, espérant trouver un emploi en métropole pour être en mesure de s'occuper du petit :

Quand je suis arrivée, je repartais chaque année comme j'étais toute seule. Après j'ai fait venir mon fils de 3 ans. Là, on partait tous les deux ans. Et après, quand je suis rentrée à la Poste, on partait tous les trois ans. On avait les billets payés par les aides. De toute façon quand mon fils était là-bas, je téléphonais tous les jours : maman avait le téléphone. Ça se passait bien et puis 3 ans c'est vite passé et j'avais un but, je savais pourquoi je travaillais, ce que je voulais. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

Nina représente bien toute une frange d'Antillais à cheval entre l'île de France et l'île d'origine, pouvant parfois diviser leur vie d'une rive à l'autre, comme le raconte Léon : « J'ai beaucoup de membres de ma famille qui ont acheté un appartement à Paris, ils font six mois six mois. Moi j'ai vécu 17 ans en France et je n'ai pas voyagé. J'étais dans mon boulot, fallait bosser ». Son entretien se déroula lors d'une de ses nombreuses visites à sa famille. Il fut l'un des répondants pour qui l'intention de rester

ou de partir fut la plus ambiguë. Léon arriva chez une tante habitant le Nord-Pas-de-Calais à l'âge de 15 ans : « je n'avais pas eu un parcours scolaire très brillant, donc ma mère a décidé de m'envoyer en métropole. J'avais toujours l'idée de retourner chez moi depuis le jour où j'ai mis les pieds sur le sol de la France. Ce n'était pas un choix de ma part. C'était un rêve ». Arraché à son île natale, le mythe du retour est vivace dans son récit. Brusquement coupé des siens, il demeure le participant le plus enclin à tergiverser constamment entre les deux mondes :

J'aimerais venir plus souvent mais bon j'essaie de venir une fois par an. En fait je voudrais faire la navette entre la France et la Martinique, jusqu'à ce que je ne puisse plus me promener. Je voudrais que mon port d'attache soit la Martinique, forcément, c'est mon pays. Mais faire la navette quand même parce que forcément j'ai des petits-enfants (en métropole) donc je ne pense pas qu'ils vont venir ici. Je ne sais pas ce qu'ils vont décider. Je vais voir. J'espère qu'ils vont venir me voir. Il faut que je fasse les deux. (Léon, 54 ans, 15 juin 2011)

Le désir de transiter le plus souvent possible entre le DOM et la métropole est une tendance qui peut se généraliser à au moins 5 des 8 enquêtés.

3.1.2.4-Les déterminants du retour et du non-retour:

Plusieurs paramètres interagissent dans le choix de revenir ou non. L'analyse qualitative des récits de vie permet d'observer quelques généralisations se démarquant du lot. Si la majorité des études sur le retour sont consacrées aux phénomènes des retours post-retraites, il semble que la dynamique circulatoire entre la France et ses DOM ait engendré une dynamique qui dépasse de loin la logique unilatérale du retour des retraités comme le laisse penser l'étude de Bessy et Riche (1993). En effet, tous mes enquêtés ont été actifs au niveau professionnel à leur retour dans l'archipel. Nonobstant, la perspective de finir leurs jours dans l'île peut être dépeinte comme plus alléchante par opposition au stress et à l'hiver du continent, ou pour Véronique qui relate non sans un brin d'humour : « Je ne voulais pas finir ma vie là-bas. En France, ils n'aiment pas les vieux ! ». Or, pour les huit migrants concernés, la qualité de vie sous les tropiques apparaît bien secondaire par rapport à la primauté du facteur familial et ce, particulièrement chez les femmes de cette tranche d'âge. Le poids des responsabilités familiales semble un fardeau particulièrement lourd chez ces dernières. Dans les récits de Jeanne, Marlène, Gisèle et Véronique, on retrouve une forte

insistance itérative entourant le thème de la mère à l'image de la femme Potomitan⁸⁷. La mère y représente l'énergie, la force et la détermination. En revanche le père, à qui l'on reproche de façon générique d'être des pères démissionnaires, représente la veulerie, l'immobilisme et la dépendance. A titre d'illustration, Jeanne et Marlène sont toutes deux revenues au chevet de leur mère mourante. Elles se firent un devoir de revenir pour gérer les affaires familiales. Plus globalement, l'élément familial apparaît pour la majorité des « retournés », soit 9 sur 15, le premier déterminant du retour, le deuxième étant la donne professionnelle (mutations), le troisième une quête personnelle. Sept participants sur ces neuf sont concernés par un retour a posteriori d'un événement déclencheur en vertu de motifs familiaux (décès ou maladie d'un parent, divorce en métropole, naissance et/ou besoin de support familial, etc.). Dans quatre cas sur sept, la décision de revenir fut portée par un conjoint(e) métropolitain(e), mue par le désir d'aventure, d'exotisme, de meilleure « qualité de vie », ou pour favoriser une reprise des liens avec la famille du partenaire. J'ai pu observer cette situation –la prise en charge du retour par le conjoint « métro » - à maintes reprises et constater qu'elle concerne généralement plus les Antillais *en* France que *de* France en plus de toucher plus les femmes que les hommes.⁸⁸

3.1.2.5-Retours « ratés » et remigration : nouvelle articulation identité/mobilité :

La richesse du prisme du retour est d'inclure plusieurs « cultures de mobilité ». Comme l'indiquent Potter et al. (2009) on ne peut plus traiter d'une mobilité univoque, mais d'une imbrication de phénomènes migratoires de *migration and return*, de *remigration and return*, et de *return and remigration*, d'expériences d'essais-erreurs assorties d'ambivalence qui contribuent aux « reinforcements of Caribbean peoples' vulnerabilities and livelihood options » (2009 :7). À titre d'exemple, lorsque Léon retourna à la Martinique avec sa femme, Guadeloupéenne née en France, ainsi que ses deux petites filles, il dut tout recommencer à zéro et multiplia les « petits jobs ». Suite à son divorce, sa femme repartit en France avec les enfants. C'est une de ses filles qui, lors d'un séjour, le convainc de revenir en France pour exercer son métier. Après

⁸⁷ Soit : « La poutre maîtresse de la case » (Cabort-Masson, 1998 : 103), telle une image idéalisée de ses mères « mâles femmes » fortes et autoritaires, endossant le rôle masculin dans une société où le père est souvent absent que les anthropologues ont qualifié trop aisément de société matriarcale ou matrifocale.

⁸⁸ Trois femmes mariées à un métropolitain ont suivi leur mari qui avant le départ avait déjà trouvé un emploi. Décision non prise de leur chef, elle s'avère souvent problématique notamment pour ceux et celles qui expérimentent pour la première fois le chômage, le manque de reconnaissance, d'indépendance et surtout la difficulté à se réinsérer dans une dynamique familiale. Le sentiment de familiarité envers l'archipel, quoique subjectif à chacun, fut un élément facilitant la prise de décision du retour entrevu par tous les enquêtés comme une installation à long terme.

moult réflexions, il repartit en 2004. Nous l'avons vu, pour Honoré le fantasme de remigrer est tenace, inversant ainsi le mythe du retour. D'ailleurs à chaque rencontre, il me fera part de son désir de repartir voir les siens, ses vrais amis, sa famille. Il se bute à tant d'incompréhensions de la société martiniquaise : « Leur façon de vivre ne me plaît pas. Je n'ai rien à foutre dans ce pays-là ; pays de couillons, je ne suis pas Antillais, il n'y a qu'une infime partie de moi qui le soit. Ce fut un sacrifice énorme de revenir, la plus grosse connerie que j'ai faite. ». Au fil de son récit, Honoré devient de plus en plus las, concluant « je n'y appartiendrai jamais ». De plus, chez les migrants de l'ère BUMIDOM, plus de la moitié rêve de repartir comme l'a fait Léon. La migration initiale, les migrations de retour, les remigrations, l'existence de « commuter migrants » en circulation incessante, en plus de ceux qui, déterminés à ne plus avoir à choisir, ont résolu de conserver un port d'attache sur les deux continents, ne constituent pas des phénomènes que l'on peut atomiser, mais bien un tout propre à une trajectoire complexe et sinueuse. C'est le cas de Nina qui elle, regrette d'avoir vendu la maison en métropole, si elle l'avait encore, elle repartirait :

Je suis venue en métropole deux fois voir mes enfants l'année dernière parce qu'un devait se faire opérer. Je regrette d'avoir vendu la maison et d'avoir quitté la métropole. Ah j'ai regretté ! Si j'avais encore ma maison, je serais déjà repartie parce que ma vie en métropole était beaucoup plus belle que ma vie ici. Il me manque un petit peu de tout. Déjà ici la vie est trop chère ! En France, je faisais des économies, ici, impossible. Et pis y'a l'hiver qui me manque, il fait trop chaud ici. Ici c'est l'alcool, le chômage, les femmes ; le problème antillais c'est ça. Les femmes d'abord, l'alcool ensuite. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

Son idéal serait de « faire la navette » autant que faire se peut, résignée à devoir circuler constamment pour y trouver son compte. Toutes générations confondues, les récits de retours ratés abondent comme le remarque Célestine (2004) se plaçant, elle, sur l'autre versant des deux rives⁸⁹. Toutefois, il convient de nuancer la littérature du retour qui considère souvent que ceux qui remigrent ont inévitablement « raté » leur retour, car elle néglige le facteur familial et les nouvelles dynamiques de mobilités qui permettent une vie dans l'entre-deux en reconfigurant les notions de proximité et distance. Chez les hommes, les déboires professionnels occupent le premier rang des

⁸⁹Celle-ci note que les récits de retours ratés insistent sur la difficulté à se « réadapter ». A l'instar de Célestine, j'ai remarqué que le vocable utilisé par les migrants de cet « âge » pour se référer à leur parcours de mobilité n'est pas le propre d'une migration intérieure, soit de nationaux montant à la capitale et revenant dans leur département ; ils empruntent plutôt un vocabulaire qui ressemble à celui d'une migration internationale.

causes d'une éventuelle remigration, comme l'indique Richard qui a bien failli repartir : « En 1982, je suis allé voir mon père, je lui ai dit je vais repartir. Il m'a dit : Quand tu es parti, est-ce que tu avais laissé quelque chose ici ? Non... maintenant il faut que tu travailles pour pouvoir recommencer ». Outre le facteur de réintégration professionnelle, l'âge, l'impression de tourner en rond, le manque de soutien et d'entourage s'ancrent dans un certain « mythe du retour » inversé qui alimente le regret d'avoir quitté la métropole.

Les projets de retour avortés ne sont pas *ipso facto* synonymes d'un échec. Marlène qui a réussi son projet professionnel est dépitée du climat social martiniquais, de la routine, de l'enfermement et attend que son plus jeune termine sa scolarité avant de rejoindre sa fille déjà installée sur le continent. Seul Pierre demeure intraitable sur la question de repartir vivre en France « ici je suis chez moi, ma femme aimerait partir, par contre. C'est vrai que beaucoup repartent ». Il n'est ainsi pas surprenant que la décision de rebrousser chemin ou de rester est un facteur de déclenchement de conflits au sein des couples, plus particulièrement lorsque le conjoint est étranger à la Martinique, ce qui peut contribuer à accentuer la notion d'échec du retour. Enfin, au terme de mon terrain, j'appris que Rachel (représentante du troisième « âge »), qui n'a pourtant jamais fait mention de son intention de remigrer et se disait relativement satisfaite de son retour durant l'entretien, a choisi de repartir, n'arrivant pas à trouver un nouvel employeur.

3.1.3-Le troisième « âge »: Distinction et diversification des appartenances

La question identitaire a implosé tant à l'intérieur de l'espace public des îles franco-créoles que dans l'Île-de France. Côté antillais, on assiste à la requalification identitaire autour du courant de la créolité, tandis que du côté métropolitain, l'inscription durable des originaires outre-marins consacre la figure inédite des G2. L'émigration de masse qui caractérisait la période précédente n'est plus d'actualité dans ce contexte où une nouvelle configuration de l'espace-temps émerge en raison de l'intensification de mouvements de mobilité. À l'heure où les répondants de cet âge témoignent d'une identité culturelle qui s'empreint d'éléments disparates, puisés dans un registre plus large, ils se distinguent de leur parent par un discours qui banalise la mobilité. La génération précédente s'était approprié un langage propre à celui de la migration pour me faire comprendre sa posture quant aux deux territoires. Celle-ci m'entretient de la mobilité comme d'une réalité du quotidien n'engageant pas de

remise en question identitaire jusqu'au retour ; car entre-temps, une tension s'est immiscée dans l'espace public concernant l'identité martiniquaise, en pleine crise (Jolivet, 1985 : 109). Certains appellent à l'établissement d'un « clair distingo » entre « immigrés antillais » et « Antillais de France » afin de délimiter les critères d'une « martinicanité ». L'appel au hiatus n'est pas sans conséquences sur les conditions du retour des plus jeunes.

3.1.3.1-De l'ambivalence à une identité « à géométrie variable »

Les cinq répondants de la tranche d'âge des 25-40 ans n'ont pas eu tendance à reconstituer une communauté antillaise en France. Marie, 32 ans, quitta son île à l'âge de 17 ans pour suivre une formation en coiffure. Partageant le point de vue d'Honoré, elle considère qu'il ne faut pas arriver en France avec « sa culture et ses casseroles ». Dans quelques cas, une continuité se fait sentir chez certains, comme Marie, qui s'identifie exclusivement comme métropolitaine, bien qu'elle ne soit pas née en France. Pour la jeune femme, devenir métropolitaine était un objectif de longue date: « Déjà à l'âge de 8 ans, j'ai voulu être métropolitaine. Ça toujours été dans mon cœur. Pour moi c'était de vivre comme eux. Quand j'étais petite, j'avais tellement envie d'avoir une famille métropolitaine, je me suis dit qu'un jour je serais métropolitaine. C'était quelque chose qu'il fallait que je sois. ». Néanmoins, la majorité (Rachel, Ollivier et Julia) mettent plutôt l'accent sur la construction plurielle de leur identité et sur le caractère cosmopolite de leurs fréquentations. Ils avouent fréquenter des jeunes issus de divers horizons, le critère de l'antillanité, des îles, de l'outre-mer devenant de moins en moins une force centrifuge.

Pour sa part, Rachel, née en France de mère martiniquaise, saisit l'occasion d'être mutée en tant qu'enseignante dans une bourgade au nord de la Martinique. En venant résider dans l'île maternelle, Rachel ne considérerait aucunement sa venue sur l'archipel comme un processus migratoire, mais plutôt comme une mutation interdépartementale, avouant avoir plus appréhendé une mutation en Alsace, qu'elle considère moins proche d'elle sur le plan des affinités culturelles. Elle ajoute : « Je connaissais quand même l'île pour y être venue chaque année durant les vacances. Je n'étais pas complètement acculturée ou décultivée ! ». Au cours de son entretien, Rachel use d'une variabilité impressionnante d'expressions identitaires, parmi lesquelles : « je suis une Noire

assimilée », « je me présente comme une négro⁹⁰. », « je suis une métro », « les expats comme nous », « la France en premier et après je dirais que j'ai des origines martiniquaises », « je suis Martiniquaise de France », « je suis une Antillaise peu régionaliste », « j'ai un sentiment d'appartenance aux Français outre-mer : je me sens proche de St-Pierre et Miquelon, des Kanaks, des Polynésiens, j'ai l'impression que j'appartiens à ce groupe-là », « j'aime bien c'est l'idée d'identité à géométrie variable⁹¹ », « j'aime expliquer aux enfants qu'ils sont Américains, Français, Européens, ce n'est pas une contradiction », « j'aime dire que je suis mulâtre, parce qu'on peut dire métis, mais le métissage ça renvoie à quelque chose d'assez confus ». Assez confus en apparence en effet, car manifestement toutes ces façons de se désigner se contredisent tour à tour.

Le discours est à la fois flexible et rempli de paradoxes qui, pour la jeune femme, sont cohérents, car situationnels. Rachel est moins dans le discours de l'ambivalence entre deux territoires que dans la juxtaposition de plusieurs étiquettes qui se superposent. L'identification aux deux pôles, soit français, soit antillais, s'imbriquent à d'autres empruntés à la culture cosmopolite et post-migratoire tels que la capacité d'adaptation, la laïcité, la simplicité et l'acte de « bouger » comme il en sera question dans le chapitre suivant. Aussi, malgré le fort potentiel de l'idéologie universaliste de la République, comme on le voit dans le cas de Marie, c'est paradoxalement son potentiel multiculturaliste, à l'image du monde globalisé, qui est retenu. Or, au retour, on assiste à la remise en cause de la complémentarité mise en relief sur le plan identitaire ainsi qu'à une crispation au sujet de la question de l'appartenance : « C'est des questions que je ne me pose pas. Moi l'identité c'est ce que je suis, je n'ai pas à me justifier », m'indique Rachel, au terme de l'entretien.

3.1.3.2-La créolité, un nouvel universel discriminant

Il est notoire qu'aucun des enquêtés, immigrants comme Antillais de France ne se soient réclamés, à aucun moment, d'une identité se référant à la créolité⁹². Théorisé par

⁹⁰ En référence au terme « néropolitain », voir le chapitre suivant.

⁹¹ Ndiaye conçoit une « (...) identité à géométrie variable, adaptée aux circonstances sociales. » (2008 : 50). Cette « plasticité » (Meintel, 1993 : 13) identificatoire s'affranchit du caractère homogénéisant et sacré de l'identité nationale (Gallissot, 1987 : 16). Aussi, « Que l'identité soit variable fait encore scandale; du moins quand l'on touche à l'identité nationale » (1987 : 12), ce qui participe au déni des spécificités locales. Or, le retour permet de témoigner des zones de rupture de cette plasticité.

⁹² Mouvement littéraire née de *l'Eloge à la Créolité*, il s'inscrit dans la lignée de la négritude et de l'antillanité en ce qui a trait à la recherche d'une identité se dissociant de celle prescrite par la colonisation. Pour Confiant, la créolité ne serait pas idéologie exclusive mais : « c'est une réalité

Confiant, architecte du créole martiniquais et défenseur de l'indépendance, l'identité créole se forge chez lui en réaction à la négritude, définie comme idéologie raciale excluant toute la réalité hybride des sociétés créoles⁹³. Sans nullement remettre en doute la crédibilité ou l'importance des mouvements créolistes ni la légitimité de la lutte pour l'autonomie qu'elle dessert, mes données m'incitent néanmoins à revenir sur certains propos concernant la distinction entre *Noirs français*, *Français de couleur* ou *Français d'origine antillaise* et *immigrés antillais*. Selon Confiant : « une chose (est) claire comme de l'eau de roche : il existe en réalité non pas une communauté antillaise, mais deux groupes distincts ». La classification de mes enquêtés dans une catégorie plutôt qu'une autre n'est pas, en vertu de la complexité des itinéraires, si tranchée. Avec l'exemple du parcours méandreux d'Ollivier, force est d'admettre que la classification du jeune homme dans un « groupe » ou un autre s'avère hasardeuse. Né à Paris, il arriva à la Martinique à l'âge de 5 ans, puis à 17 ans il repartit à Paris poursuivre ses études supérieures. Durant cette période, il voyagea et revint régulièrement voir sa famille. Puis il demeura à la Martinique 6 mois, deux ans avant de décider de s'y établir. Comme pour la plupart des jeunes, la notion de durabilité chez Ollivier est relative. Il compte résider à la Martinique, mais l'envie de voyager le taraude constamment :

Donc beaucoup de va-et-vient ouais. Voilà après un an j'étouffe, je suis déjà parti deux fois (en France). J'ai des envies de bouger et c'est pour ça que je ne me sens pas vraiment... je me sens enfermé en fait. Moi, j'ai plus de famille ici mais par contre j'ai pas mal de potes là-bas. Le choix est difficile. C'était plus facile pour moi de m'intégrer en France sachant que j'y allais régulièrement. À chaque année, j'allais en France. Depuis toujours quoi. Je ne me sentais pas étranger en allant là-bas parce que c'était chez moi. Ici, ça dépend. (Ollivier, 29 ans, 14 avril 2011)

Comme dans le récit de Julia, on perçoit dans celui d'Ollivier, moins d'ambivalence identitaire qu'envers l'univers de la famille (à la Martinique) et celui des amis (En France). Jeune doctorante, Julia quitta le domicile familial à 17 ans en 2002 :

J'y suis restée 9 ans. Mais après deux ans là-bas, tu es changé déjà. Je ne sais pas si on a besoin de faire tant d'années pour avoir une autre vision des choses. Je me suis souvent dit que je n'étais pas chez moi quand je suis à Paris, mais finalement, je ne suis pas

anthropologique tri-séculaire», (2005 : 185) récusant l'universel et prônant la diversité, le brassage, le métissage et valorisant la langue créole.

⁹³Critiqué par Giraud (2005), il « n'essentialiserait » pas la race cette fois, mais bien la culture.

non plus chez moi en Martinique. Il n'y a pas les mêmes valeurs. J'ai des amis en France qui commencent à penser revenir. On parle des conditions, comment on voit les choses. Ils ont envie de revenir mais ils sont rebutés par pas mal de trucs. C'est triste à dire, je ne voulais pas en arriver là ; me dire bon y'a des gens avec qui j'ai moins d'affinités. (Julia, 26 ans, 29 mai 2011).

Malgré la « migration intérieure » et en dépit de toute la période de socialisation martiniquaise, le retour s'avère difficile. En effet, ils se retrouvent, tout comme d'autres « enfants de migrants », ayant vécu la culture « antillo-martiniquaise » au loin, dans une dynamique de proximité/distance circonscrite par une dynamique de mobilité rythmée différemment pour chacun et par le biais familial. Pour ces « G2 », la Martinique n'est pas le premier cadre de référence mais un ailleurs affectif et imaginé, tributaire d'une certaine extranéité culturelle. Quant à Ollivier, il dit avoir une culture « européenne » et se sentir « citoyen du monde ». La décision de revenir pour un temps indéterminé émane d'un désir de puiser dans l'« authenticité » de la culture martiniquaise : « Au fil du temps j'ai appris à dire que je suis d'ici parce que c'est plus exotique, c'est marrant. Pour moi c'est l'authenticité d'ici que je cherche, faut fouiller parce qu'il n'y en a pas partout. J'ai cette démarche là chaque fois que je rentre ».

D'autre part, Confiant, suite à son partage des Antillais en deux nations distinctes, définit le premier groupe « d'immigrés antillais » comme faisant partie intégrante du « Nous » martiniquais car, selon lui, « (ils) vivent avec l'objectif constant de retourner vivre au pays ». Or, à la lecture des témoignages recueillis, tel n'est pas l'apanage de tous. Dans cette même perspective, l'inadéquation de cette catégorisation se vérifie dans ses assertions suivantes : « ils » « ne se sentent pas Français culturellement », (pourtant, rappelons-le, tous les enquêtés revendiquent un certain degré d'appartenance à la France) ; « militent dans des associations culturelles souverainistes », (alors que tel n'est le cas que d'un seul répondant sur quinze. Qui plus est, à aucun moment il n'a mentionné que ces réseaux culturels appuient l'autonomie.), sans ces derniers seraient caractérisés par la souffrance et l'errance en sol métropolitain) ; « guettent sur internet le moindre billet d'avion de dernière minute à 200 euros » (voir le site : pkls.org) et « tentent d'ailleurs des retours au pays, quitte à échouer et à être obligés de retourner en France, mais qui recommencent deux fois, trois fois, quatre fois » (ibid) (tandis que certains, nés en France, sont retournés plus fréquemment que ceux y ayant migré). Ajoutons que, pour l'auteur, se prévaloir de l'identité martiniquaise implique un

manque d'intégration au mode de vie français et une expérience migratoire douloureuse.

Ainsi, les deux groupes auraient des objectifs diamétralement contrastés, les uns ambitionnant « un maximum d'intégration dans la société française, tandis que nous, en tout cas ceux d'entre nous qui sont souverainistes, c'est un minimum d'intégration dans la France ». En outre, pour le créoliste, on ne peut pas jouer sur les deux tableaux à la fois : il faut choisir, soit on est Français, soit on est Martiniquais. J'entreprendrai à présent de traduire ce sentiment d'extranéité qui ressort de façon évidente et transversale, indépendamment des zones de fractures intergénérationnelles, suite à l'analyse qualitative des entretiens.

3.2-Les représentations des spécificités créoles

L'absence, pour Sayad, est une donnée essentielle pour décrypter la condition de l'immigré, au sens où il est : « Doublement présent - présent effectivement ici et fictivement là - et doublement absent – absent fictivement ici et effectivement là » (1991 : 162), lui conférant une sorte de « double vie »⁹⁴. Cette nouvelle présence sur le sol métropolitain marque également leur absence dans leur île natale – moment durant lequel apparut à la Martinique un sentiment d'injustice en réaction à l'État central. En son absence, la société martiniquaise a amorcé un processus de lutte pour la reconnaissance de ses *spécificités* par rapport au modèle culturel dominant. Nonobstant, pour les originaires des DOM résidant en France, ce nouveau « paradigme de la reconnaissance » (Caillé & Lazzeri, 2002 : 107) peut à la fois jouer un rôle intégrateur sur le plan stratégique ou, à l'inverse, engendrer une distanciation de leur communauté d'origine selon l'itinéraire migratoire de chacun. Nous présenterons ainsi les grandes lignes de ces spécificités afin de mieux comprendre le positionnement des enquêtés par rapport à ces éléments clés à l'égard desquels ils doivent constamment se situer. Trois « spécificités » se sont démarquées, au sens où elles se sont avérées les plus itératives suite à l'analyse qualitative des entretiens : soit la maîtrise de la langue créole, le rapport à l'esclavage, le désir d'autonomie politique. Marqueurs de disjonctions, elles permettront de mesurer l'appartenance à la culture martiniquaise. Nous remarquerons que plus le sentiment de s'être bien intégré uniquement à la vie

⁹⁴ Dans l'espace d'abord, cette « double absence » prend également une dimension temporelle importante tant elle rend compte des transformations produites dans le temps de l'absence effective de l'immigré, entraînant ainsi un décalage, matérialisé par son retour au pays, dans son sentiment d'être présent sur le plan imaginaire.

française se fait tangible et plus les spécificités tendront à être niées. Cet ancrage dans l'environnement d'accueil jouera un rôle déterminant dans l'appréciation du retour tant il constitue un aspect de l'affiliation et du maintien d'éléments de la culture créole.

3.2.1-Le rapport à la langue créole

Le créole a été stigmatisé et infériorisé au rang de langue vernaculaire, celle du colonisé et du subalterne, et son usage fut brimé au sein même des familles martiniquaises. Cependant en l'absence des migrants, le « patois » s'impose grâce à un remarquable travail de requalification. Dans les DFA, on ne parle plus de « créolisme » ou d'argot dialectal, mais bel et bien d'un idiome riche codifié et académisé⁹⁵. Sociologiquement minoritaire, il est le symbole par excellence d'une lutte entre le modèle culturel dominant et une culture en plein processus de recherche identitaire. À l'échelle du quotidien, de l'intime, le créole constitue de nos jours, comme l'exprime Johanna, jeune enseignante ayant toujours vécu à la Martinique, « un ciment très fort dans les relations familiales et amicales ». À l'échelle intergénérationnelle, le rapport au créole, depuis son processus de formalisation, s'est très vite métamorphosé. Cette évolution est observable tant dans les témoignages, les notations que dans les données documentaires réunies. S'il constitue à l'heure actuelle un facteur inédit de la dynamique appartenance/exclusion, il en allait tout autrement à l'époque où Fanon écrit : « À l'école, le jeune Martiniquais apprend à mépriser le patois. Certaines familles interdisent l'usage du créole. (...) Dans un groupe de jeunes Antillais, celui qui s'exprime bien, qui possède la maîtrise de la langue, est excessivement craint ; il faut faire attention à lui, c'est un quasi- Blanc » (1952 : 16). Pour l'auteur, l'Antillais doit constamment se situer par rapport à la langue ; ce qui, plus de 60 ans plus tard, est toujours d'actualité, dans un rapport inversé. La totalité des participants ont tenu à exprimer ce rapport différentiel entre leur génération et celle de leurs parents ou grands-parents pour me faire comprendre la différence de mentalité générationnelle relativement à l'usage et à la représentation du créole. Les passages suivants expliquent que les absents lors du processus de valorisation tendent à s'en distancier :

Le créole était banni chez nous. Même à l'école. Il n'était pas question de le parler. Sinon l'instituteur t'arrachait une oreille. C'était interdit. Il avait un grand bâton de bambou et les cravaches⁹⁶. J'ai toujours parlé à mes parents en français. C'était

⁹⁵ Marqueur requalifié de l'identité collective créole, ce n'est que récemment, en 2000, que s'institutionnalise cette langue par la création d'un Capes en langue créole au campus de Schœlcher.

⁹⁶ À mon sens, peu d'écrits se sont penchés sur les sévices subis au sein de l'institution scolaire. Trois enquêtés ont connu des sévices corporels à l'école et affirment avoir subi des dégâts psychologiques.

très mal vu. Moi, j'ai eu du mal à reparler le créole, même actuellement. Mais j'essaye de le parler un petit peu. Ma fille a 54 ans, elle n'a jamais parlé créole. Qu'est-ce que ça m'a apporté ? Rien du tout. La langue créole n'est pas la même partout, et j'ai la culture française. (Honoré, 77 ans, le 12 mars 2011)

On interdisait de parler le créole à la maison. Nos parents nous parlaient créole mais nous interdisaient de leur répondre en créole. Parfois la mère ne savait pas parler français et ne voulait pas que ses enfants parlent créole. Ça a créé des problèmes, on cherchait ma génération à savoir qui nous sommes exactement. (Richard, 58 ans, 22 avril 2011)

Beaucoup sont partis en ayant intégré cette image dépréciative du créole. On l'associait à une honte des origines, à la pauvreté, au manque d'éducation et à une obstruction relative à la promotion sociale; à l'égalité en somme. Plusieurs enfants sont donc arrivés en France avec des parents ayant appris à mépriser ce « dialecte ». Ces G2 seront ensuite accusés de dédaigner leur culture à cause de leur non-maîtrise de la langue. Marlène, quant à elle, conserve un mauvais souvenir de sa scolarisation à la Martinique et affirme sans hésitation que sa langue maternelle est le français : « À l'école tu n'avais pas le droit de parler créole, sinon on te battait. C'était une langue bannie. C'était un patois. Ce sont les gens de petites familles qui parlent le créole ». De plus, elle sourit lorsqu'elle ajoute :

J'ai toujours parlé français à mes enfants et eux parlent français avec moi, mais ils parlent créole avec leurs copains. Je leur aurais parlé créole si je le parlais, mais je parle français. Eux ils l'écrivent. Je n'étais pas à la recherche de ça par rapport à ma fille qui fréquente le milieu antillais en métropole. Moi je ne connaissais personne. Mes enfants sont plus Antillais que moi je suis Antillaise. (Marlène, 49 ans, 2 mars 2011)

On constate donc que certains individus du « deuxième âge » partis avec une représentation dépréciative du créole, ne l'ayant pas intégré dans une dynamique de transmission intergénérationnelle, voient leurs enfants se l'approprier. D'autant plus que ces enfants, dans le cas de Marlène, sont nés en France. À l'inverse, Véronique, pourtant moins complexée que d'autres quant à son rapport à cette langue, m'indiquera que ses filles n'en ont jamais fait usage: « Elles comprennent le créole, mais ne le parlent pas. Elles n'avaient pas... enfin moi quand je suis en colère, je parle créole, ça sort tout seul. Et je ne m'étais pas rendue compte qu'elles avaient associé ça à la colère. Un jour, j'étais chez une amie et on parlait en créole et ma fille demande

« Maman est en colère ? ». Le paragraphe suivant fait intervenir cette dynamique intergénérationnelle à travers les « trois âges » :

Je ne parle pas créole puisque ma mère ne le parlait pas. Elle fait partie d'une génération où on le parle mais on ne l'utilise pas. Ma grand-mère a fait en sorte qu'on parle français. Elle logeait l'institutrice. Elle fait partie de cette génération complètement assimilée. Ma mère ne comprend pas qu'on développe le créole. Elle ne comprend pas les tresses, elle dit que ce n'est pas d'ici, c'est africain ! Elle est très typique de sa génération. Elle trouve qu'on ne doit pas parler de l'esclavage, elle n'est pas Africaine, mais Française. Pourquoi elle a fait le choix de l'assimilation totale ? (Rachel, 30 ans, 15 mars 2011)

La troisième génération a ainsi hérité d'une confusion : elle ressent le poids d'un héritage qui a rendu forclos l'usage de la langue maternelle au profit d'une meilleure intégration à la culture française qui la discrédite dans l'univers des origines. Aussi, bien que certains le pratiquent encore couramment en France, la normalisation du créole qui permet maintenant de revendiquer la maîtrise du « bon » créole est un facteur inextricable d'appartenance à la culture antillaise. Parler un « bon » créole fait ainsi rapidement tomber les barrières et permet d'intégrer plus facilement cette société.

3.2.2-La reconnaissance d'une mémoire spécifique

Plusieurs signes annonçaient, dès les années 1960-70, le réveil d'une nouvelle conscience identitaire à la Martinique. La mémoire de l'esclavage assortie de demandes de réparations rétroactives, une patrimonialisation du paysage martiniquais à la recherche de nouveaux emblèmes et héros⁹⁷, l'adoption d'éléments culturels africains, sont autant d'éléments qui attestent d'une volonté d'être reconnu et d'affirmer sa différence au sein de la Nation. La mémoire de l'esclavage, pierre angulaire de la lutte pour la reconnaissance engendra une redéfinition de la relation que maintient la Martinique avec la France, réarticulée à travers un *conflit de mémoire*, où la mémoire de l'esclavage devient un instrument stratégique à usage politique⁹⁸. C'est

⁹⁷Les lieux de commémoration se sont transformés. Presque exclusivement réservés à commémorer les combattants martiniquais des guerres mondiales, les grands personnages historicisés tels le père de l'abolition de l'esclavage Victor Schœlcher ou d'autres figures marquantes du temps de la colonisation avant 1960, ils seront édifiés en l'honneur des actes de résistance, des symboles incarnés par la mère Afrique et des symboles d'aliénation ou de libération. (Nicolas, 2009 : 6). Le passé mis en récit devient une ressource cognitive, imaginative et affective ; un gisement illimité de signes servant à marquer la différence, susceptible d'être exploité comme preuve d'une appartenance à un groupe ethnique.

⁹⁸ Elle est aussi venue s'ancrer dans un conflit de mémoire comme levier privilégié pour inciter à reconnaître non seulement une histoire particulière, mais aussi à juger de celle-ci à travers une « judiciarisation » de l'histoire et subséquemment de l'arrimage des demandes de reconnaissance avec

donc tardivement que l'on voit apparaître les demandes de réparations. Aussi il faut s'interroger sur la position du migrant de retour par rapport à sa propre histoire et se demander comment il se situe comme réceptacle d'une tension au lourd passif. L'une des positions partagée par le premier « âge », et plus nuancée pour le deuxième mais néanmoins présente dans 3 entretiens sur 8, consiste à se porter à la défense de la France, en arguant que celle-ci n'a pas à se sentir coupable de son passé, ni responsable des maux que vivent les DOM. Observons dans ce passage la façon dont l'esclavage est camouflé d'euphémismes :

Jusqu'à preuve du contraire ce n'était pas des Blacks, ni des Africains qui habitaient en Martinique, y'a des Blancs qui sont venus effectivement qui ont fait le machin, [l'esclavage]. Donc c'était une pièce rapportée [des esclaves] sur un bout de territoire qui n'appartenait pas à la France. Après bien sûr qu'ils ont travaillé et perdu [sont morts] des gens [des esclaves]. Comme je leur dis c'est des Blacks qui ont fait des esclaves d'autres Blacks, ce ne sont pas les Blancs qui ont inventé l'esclavage! Désolé ! Les gars ne veulent pas parler avec moi de ça. (François, 72 ans, 30 avril 2011)

Le thème des réparations récemment mis en exergue par les politiques entraîne souvent une vive réaction de frustration chez les participants: « Des réparations de quoi! Quand vous allez au fond du problème, vous apercevez que ce sont les rois africains qui vendaient leurs sujets. On parle d'esclavage mais on n'a jamais connu l'esclavage. On n'en parlait pas de ça. Ils en parlent aujourd'hui, mais ils cherchent quoi, des réparations de quoi? ». La grande majorité des enquêtés opposera ces demandes de réparation à la pluralité de leur origine (bretonnes, basques, normandes par exemple), à leur appartenance citoyenne : être Français « point barre », ou encore aux usages populistes et élitistes qui les animent : « Moi j'aimerais bien savoir ce qu'ils entendent par réparations ? », dit Véronique. La majorité s'entend quant à l'argument de ne pas se servir du passé pour en faire une sorte de surenchère victimaire comme le prétend Nina : « Quand tu dis nos parents, nos ancêtres ont subi, oui, mais ils sont tous morts ces gens-là. Demander quoi, réclamer des réparations pourquoi ? On n'a rien subi du

l'épineux problème soulevé par les requêtes de réparations. L'affirmation des spécificités investira bientôt le champ de la culture martiniquaise et s'inscrira, en conséquent, dans un processus de requalification des traits culturels autrefois discrédités et plus concrètement dans la nécessité, « (...) pour les minorisés, de se réapproprier les catégories forgées dans le rapport de domination pour en modifier le contenu et les signes » (Martiniello et Simon, 2005 : 6). Elles annoncent un paradigme nouveau, révélateur de la capacité d'un groupe à s'imaginer à travers une mémoire historique fabriquée, utilisant autant d'éléments réels (couleur noire, langue créole, culture culinaire, etc.) qu'imaginés (reconstruction d'un passé, invention d'une Afrique mythique) comme autant de marqueurs internes annonçant une nouvelle conscience ethnique.

tout. Je ne vais pas avoir la haine des gens, non ! Ma mère ne m'en parlait jamais non ». En ce sens, comme l'affirme Said, "Memory is not necessarily authentic, but rather useful. (1989 :142) : la mémoire de l'esclavage est devenue un véritable instrument à usage politique s'immiscant dans les « *usages publics de l'histoire* »⁹⁹ à la Martinique. De plus, lorsque je demande à Pierre s'il continue d'œuvrer pour la reconnaissance de l'esclavage depuis son retour, celui-ci me dit spontanément : « Non, on ne parle pas à un arbre. Faut parler à quelque chose qui ait des oreilles ». Pierre signifie ainsi qu'il ne trouve plus de public attentif à la lutte menée sur le continent qui lui donnait l'impression d'agir pour le pays et de prolonger des liens symboliques avec ses origines. S'il croyait pouvoir reproduire la communauté d'idées dans laquelle il s'était épanoui en France, il a vite constaté une certaine méfiance, une certaine distanciation et parfois un désintérêt pour la question à la Martinique. Il fut déstabilisé, croyant qu'à son retour son expérience associative pourrait être partagée et mise à profit. Ne trouvant aucun écho dans la population locale, son sentiment d'altérité et de confusion devint béant. Pour la troisième génération, on constate une certaine indifférence par rapport au thème de l'esclavage : « Je parle de l'esclavage de manière assez ouverte, comme si ce n'était pas moi, quelque chose d'extérieur à moi. Peut-être que j'ai voulu gommer ce qui pouvait me relier à cette couleur et passer pour quelqu'un d'assimilé. Je sais pas », avoue Rachel. En somme, elle parlera de l'esclavage comme objet historique de façon impersonnelle sans mobiliser d'affects.

3.2.3-Rapport à l'indépendance martiniquaise et représentations du politique

Nous avons fait mention du « paradoxe des DOM » : cette double exigence d'atteindre une égalité symétrique avec les autres Français en même temps qu'une reconnaissance scrupuleuse des spécificités par l'État français. Ce paradoxe s'incarne ostensiblement le 10 janvier 2010 lorsque les Martiniquais furent appelés aux urnes pour voter pour un changement statutaire d'un DOM à COM (Collectivité d'outre-mer), statut conférant grosso modo plus d'autonomie dans la gestion de certains dossiers¹⁰⁰. À ce référendum, la Martinique a répondu « non » à 79, 3%, optant ainsi pour le statu quo régi par la loi 73 de la Constitution : le résultat est pour le moins surprenant pour un département gouverné par un parti autonomiste. Dans la lignée des hiatus entre discours et

⁹⁹ Expression que. Bonniol emprunte à Habermas (2007 : 19).

¹⁰⁰ Consultation référendaire relative à un changement d'identité législative de la Martinique et de la Guyane. Les deux DFA devaient ainsi se prononcer à savoir s'il souhaitait conserver un statu quo, soit demeurer régi sous l'article 73 de la constitution ou, à l'instar de St-Barthélemy et St-Martin, opter pour l'article 74, soit un régime de spécialité législative. Voir Audebert (2011).

pratiques, l'issue de cette consultation populaire laisse d'autant plus perplexe que celle-ci n'entraînait en aucun cas l'indépendance du DOM. Ce choix témoigne de la relation alambiquée et profonde maintenue avec la métropole. Du côté de mes données de terrain, 10 enquêtés sur 15 récusent le nationalisme martiniquais (trois se montrant indifférents et un autre pour). Honoré s'y oppose vivement. Cette position est partagée par ceux qui considèrent que la Martinique deviendrait Haïti sans leur mère patrie et ses transferts financiers vers le DOM. Cette analogie entre la Martinique et Haïti s'est propagée autant chez les retournés que chez les locaux (afro-descendants comme békés) et les métropolitains. Tel que le prédit François dans le cas échéant d'une indépendance: « Je dis ça, c'est horrible, mais ça va devenir Haïti. Je souhaite même que la France donne l'indépendance à la Martinique. Pour qu'ils se rendent compte ». Nous ressentons le ton de défiance allant au-delà de la simple appréhension qui, dans le cas de Marie, prend la tournure de la dérision : « Moi ça m'a bien fait rire. Je me dis que l'indépendance, le jour où ils l'ont, ça sera pire qu'à Haïti. Parce qu'ici ils n'ont rien du tout hein ? ». Le rapprochement superficiel de la Martinique à la première République noire s'empreint d'une certaine complaisance coloniale et induit insidieusement le sentiment que la France est un pays généreux en voulant bien conserver ce département déficitaire en son sein. Ce type d'argumentaire, tel que le propose Vergès (2008), est un résidu postcolonial qui tend à légitimer la part du bon dans le colonialisme. De surcroît, le passage suivant minimise le projet autonomiste en vertu de la petitesse de l'archipel – géographique certes, mais également économique et culturelle -, de l'idée préconçue que les locaux ne sortent pas de l'île et accusent les politiques d'être déconnectés de la conjoncture sociale :

Je leur dis attendez les mecs, la Martinique c'est quoi ? C'est le budget de la ville de Nantes. Arrêtez quoi ! Les hommes politiques ils en font tout un pataquès, tout un cinéma. C'est Nantes, point barre. Vous vous rendez compte ? Ce pays est un microcosme. J'ai envie de leur dire mais bougez votre ..., prenez l'avion, allez faire un tour de l'autre côté et allez voir ce qui s'y passe ! (François, 72 ans, 30 avril 2011)

Nonobstant, cette raillerie demeure une réaction partagée au sein de mes informateurs. Par exemple, lorsque Nina évoque l'État haïtien pour se référer à une éventuelle souveraineté, c'est au nom du constat d'une société où persistent chômage, drogue, corruption, violence et insécurité qu'elle affirmera: « On n'est pas prêt. Ils ne sont pas prêts pour ça. Je t'assure qu'en donnant l'indépendance à la Martinique, on deviendra

comme Haïti. Tu vois ? Les gens vont se tuer l'un et l'autre. Déjà y'a pas de travail. Avec l'indépendance, je me demande ce que ce sera ». Idem pour Pierre : « Nous revendiquons le « Pays Martinique » alors qu'on n'a pas un clou pour manger ici et personne ne veut bosser. Demain si la France coupe le cordon ! Faut être réaliste. De quoi on peut vivre ? ». Un lien évident, qui sera approfondi au chapitre V, réside entre « manque de travail », « dépendance aux aides de l'État » et « manque de volonté de travailler ». À titre d'exemple, l'unique participant qui se dit prêt à l'indépendance, Richard, la réclame en ces termes : « Moi je n'ai pas peur de l'indépendance. Je n'ai pas peur de travailler ». Pour Marlène, la Martinique est ancrée dans une culture de dépendance face à la France : « La seule chose que les gens pensent c'est qu'ils ne veulent pas qu'on leur enlève leur RMI. Tant que la France est là, on aura des subventions ! ». Cependant, si le rejet d'une Martinique souveraine ne crée pas nécessairement une zone de tension notoire, le discrédit de sa population et sa réduction à un simple département comme un substrat de la culture française est en revanche à même de créer des conflits. L'impression que le peuple n'a ni la volonté ni la capacité de se prendre en main, outre les traits objectifs servant l'argumentaire anti-indépendantiste, est marquée par la survivance d'un imaginaire postcolonial. L'une des tendances qui ressort de mes observations relève donc un discours plus polarisé et plus radical vis-à-vis de cet affranchissement statutaire, dont le ton est susceptible de créer une franche animosité au sein des familles ou en société¹⁰¹. Gmelch (1992) émet à ce titre les mêmes observations quant aux « retournés » de Hollande au Surinam : tous critiqueront en effet ce « nouveau » nationalisme « rampant » qu'ils associent à la corruption et au favoritisme politique. Pour autant, le désir de s'affranchir de la tutelle métropolitaine existe en Martinique ; en revanche, peu de locaux rencontrés m'ont fait part de leur désir d'accéder à une totale autonomie ni à un changement statutaire. À ce propos, soulignons la pertinence de l'explication de Giraud :

« D'un côté, les nationalistes antillais sont, en dépit de succès électoraux, politiquement défaits (...) pour la simple raison qu'elle (l'indépendance) n'est jamais parvenue à rallier l'adhésion populaire, ils en sont rendus au curiosa d'un indépendantisme sans projet d'indépendance et au « nœud coulant » d'une gestion « raisonnable » des affaires courantes. De l'autre, (...) ils ont culturellement triomphé : aujourd'hui fort peu d'« Antillais » se définiront autrement que comme des Guadeloupéens ou des Martiniquais (sans

¹⁰¹ Dans le chapitre suivant, il sera question d'aborder le ton de supériorité reproché aux retournés dont les discours portent le poids de la méfiance et de la suspicion.

que cela implique pour autant qu'ils veuillent renoncer à leur nationalité française) ». ¹⁰² (2005 : 103)

Selon Giraud (2005), la Martinique est passée « d'un nationalisme pur et dur » à la « problématique de la créolité » qui demeure incantatoire et inopérante sur le plan politique. Selon lui, la créolité est comme une « pilule douce » dénudée d'historicité. Elle serait administrée par les élites locales au peuple et agirait comme un « enchantement au désenchantement », pour servir des intérêts politique. En définitive, tant la présence d'Antillais en territoire métropolitain que le retour de certains d'entre eux viennent ébranler la question du nationalisme martiniquais. Toutefois, les décalages en termes de représentations politiques dépassent la problématique liée à l'indépendance. C'est en effet tout le système de la politique locale qui désabuse mes enquêtés. Or, le problème n'est pas tant la critique de l'exercice de la politique et des élus locaux, critique commune et généralisée à travers la voix locale, mais plutôt cette comparaison à la politique centrale républicaine. Qu'a-t-elle de si différente par rapport à l'exercice du pouvoir en France, demandais-je à Pierre ? « Ça n'a rien à voir », me répondit-il : « La mentalité, la vision des hommes politiques, plus intelligents, je dirais. En France, c'est la vraie politique, tandis qu'ici c'est la vraie polémique ». En réponse à cette question, il faut aussi mettre en évidence la domination culturelle exercée par les politiques devenus entrepreneurs identitaires ¹⁰³.

Je suis très choquée par ce petit milieu indépendantiste, ce sont des fonctionnaires qui bénéficient des 40%, ils parlent très bien créole et ils ont un français impeccable. J'ai l'impression qu'il y a quelque chose de malhonnête chez eux, étant capables d'influencer la masse. Ça me choque énormément. Ils maintiennent la situation coloniale, on a juste changé les maîtres mais sinon c'est pareil et pas dans le milieu économique, mais culturel. Il y a une vraie domination culturelle et ce n'est pas le

¹⁰² Il ne faut pas pour autant en conclure que cette attirance pour la France soit révolue, mais elle s'ancre dans un double discours. La distance prend ainsi plus une connotation plus psychologique que physique, distance entremêlée d'une ambivalence teintée d'un désir de proximité. Notons que le discours sur l'émigration est aussi double : « soit que l'émigration semble le suprême recours, soit que la métropole paraisse la cause de maux dont les racines ne sont cependant pas toutes en elle » (Giraud, 2005).

¹⁰³ Daniel met en évidence le caractère instrumentaliste et utilitariste à politiser les spécificités locales à la Martinique. Il démontre que la fonction des leaders politiques s'est transformée, leur rôle de médiateur entre la population et le pouvoir central s'est muté en une fonction d' « entrepreneurs identitaires », reconnus tant « à faire vibrer la fibre identitaire. » qu'à leur capacité à représenter les besoins locaux auprès du pouvoir central (2009 : 10). En effet, selon eux, les « spécificités locales », érigées en emblèmes identitaires, serviraient à détourner les véritables enjeux de la domiciliation du pouvoir, de la proximité et de l'efficacité de la gestion publique ; de la valorisation du local dans de nombreux champs sociaux, en particulier la culture (...) » (Daniel, 2009 : 16) opportuniste : c'est-à-dire que l'on ferait résonner les affects du peuple grâce à un certain triomphe du culturel, sans pour autant avoir une réelle volonté d'améliorer le sort de la région. (1997 ; 799) et la capacité à mobiliser les marqueurs de l'identité ethnique locale.

fait des békés ! Elle émane souvent de gens cultivés et d'intellectuels indépendantistes. Je suis en colère contre ces personnes-là. Ils ne font pas grand-chose pour les classes défavorisées, pour les Noirs des communes, ils ne font rien !
(Rachel, 30 ans, 15 mars 2011)

Cette posture est partagée par Ollivier : « Y'a tout un micmac politique dans la culture ici, et en plus y'a tout le copinage. Tout devient politique. Mais tu vois en anthropologie t'as du boulot pour toute ta vie ici ! ».

Conclusion

Retenons que le retour, au sens large, entraîne une remise en question de l'intégrité identitaire chez mes informateurs quelle que soit la génération à laquelle ils appartiennent. L'analyse selon les « âges » a permis de dresser certaines généralités. En vertu de la conjoncture culturelle et politique qui primait au lendemain de la départementalisation et du manque de dispositifs communicationnels, le premier « âge » exprime plus unilatéralement leur degré d'appartenance vis-à-vis de la France continentale. À leur retour à la Martinique, ils se sentent avant tout Français ; ce qui, à leur époque, ne représentait pas une tare.

Pour la génération suivante, on assiste à un rapport plus alambiqué et dyadique dans le sentiment d'appartenance entre identité continentale (française, unique et indivisible) et identités insulaires (martiniquaise, antillaise, caribéenne, domienne, plurielle, etc.). Quant au troisième « âge », l'éclatement et l'ajout de nouveaux référentiels favoriseront, chez ses représentants, une identification « à géométrie variable » et à caractère plus cosmopolite. Cette transformation est inéluctablement associée à la facilitation des liens de communication et à l'intensification de la mobilité transatlantique. D'autre part, la position des participants aux entretiens par rapport aux spécificités martiniquaises révèle plus des différences individuelles en fonction de l'hétérogénéité du parcours de vie que des différences intergénérationnelles. Si l'analyse en « âges » a permis d'interroger des tendances reliant les types de mobilité aux modalités d'identification en considérant les récits de vie dans leur entièreté, l'analyse transversale en fonction des trois spécificités exposées a permis de dégager une attitude similaire propre à tous les retournés qui outrepassa le caractère générationnel.

Aussi, plusieurs facteurs influent sur les déterminants facilitant le retour : le temps passé au loin, la fréquence des allers-retours, les réseaux de sociabilités établis en France, l'image de soi corrélée à la réussite socioprofessionnelle « à la française », etc.

Le sentiment d'altérité entre les non-migrants et « les retournés » est éminemment culturel et inextricablement lié à ce réveil identitaire fondé sur les « spécificités » martiniquaises. Indépendamment des « âges », aucun des 15 enquêtés n'a réellement pris part à cette dynamique requalificatoire locale. Tous les acteurs du retour rencontrés sont confrontés à ce nouveau régime représentationnel vis-à-vis de la France et sont de plus en plus identifiés en opposition au registre du Nous identitaire de la « martinicanité ». La plus vieille génération se sent néanmoins plus en état d'extériorité et exprime plus de scepticisme devant ce besoin de rouvrir un passé et de s'adapter à des traits culturels autrefois bafoués. L'exemple le plus archétypal de cette dynamique est sans nul doute l'usage de la langue créole. Elle est devenue un véritable enjeu dans le champ politique et intellectuel – les enquêtés du premier et certains du deuxième « âge » n'ont jamais pu s'identifier à leur langue maternelle.

De plus, la différence entre être né en France et avoir migré de la Martinique n'apparaît pas si significative ni tranchée au sein de mes informateurs. Beaucoup de G2 se montrent d'ailleurs plus ouverts que leurs parents migrants ayant vécu leur période de scolarisation sur l'archipel. Les G2 ont souvent moins d'aprioris et de référents négatifs transmis dans l'enfance vis-à-vis de ces éléments culturels revalorisés. Mes données ne permettent pas d'attester d'une appartenance identitaire transocéanique telle que proposée par certains spécialistes de l'identité. En contrepartie, souscrire à la thèse d'une coupure bien différenciée entre « Antillais de France » et « immigrés » ne doit pas tomber sous le sens. En réalité, la complexité des profils et des parcours de mobilité des acteurs de retour en terre d'origine invalide très souvent cette différenciation. Le prochain chapitre insistera sur le moment précis du retour. Il permettra un croisement des représentations entre migrants et non-migrants et de mettre en scène la mise en altérité et les difficultés concrètes vécues par les informateurs que nous venons de présenter.

CHAPITRE IV : Du portrait du « débarqué » au « retourné »

Cette section se propose de réactualiser les représentations autrefois attribuées aux premiers migrants de retour à l'aune des nouvelles pratiques de mobilités et des nouvelles pratiques qui en découlent. Il s'agira de reconstituer l'imagerie populaire du retour ainsi que l'univers des représentations autrefois associées à ses protagonistes pour offrir une meilleure lisibilité de leur condition présente. Pour en attester, la première partie de ce chapitre se consacrera à reconstruire le portrait des premiers migrants de retour et ce, à l'aide des propos recueillis par mes informateurs appuyés par la description du « débarqué » construite en 1952 par Fanon. Nous le verrons, plusieurs images du tableau que brosse Fanon des premiers « revenants » sont loin d'être obsolètes plus d'un demi-siècle plus tard. Cependant, le contexte de réception s'est transformé. Cette métamorphose, je l'ai soutenu dans le chapitre précédent, est le corollaire du nouveau paradigme de reconnaissance des spécificités créoles dans îles franco-antillaises et, avec elle, une ré-articulation de la relation par rapport au monolithisme du modèle français.

Dans un second temps, je proposerai que, du point de vue local, la façade du modèle républicain s'est morcelée devant le constat des conditions des Antillais de France, amorçant un mouvement de déqualification de l'imaginaire dévolu alors à la mère patrie et de ses représentants. Ce renversement des schèmes représentationnels attribués à la France et aux Antillais de France est donc concomitant du nouveau contexte de mobilité entre un centre et son ultra-périphérie. Après m'être employée à cerner les déterminants ayant œuvré à la déqualification du migrant de retour, passant de la figure positive du « débarqué » à celle négative du « négropolitain », un examen de la critique sociale qui leur est adressée au niveau local s'est avérée nécessaire. Cette partie soulève un réel problème relationnel et nous replonge au cœur des idéologies qui découlent directement de la logique esclavagiste et de l'univers colonial et départemental. Le legs de ce système édifié sur la différence a évidemment marqué les esprits au point d'imprégner, sous la forme de préjugés, le système de représentations à la Martinique. Bien que les relations entre les originaires des DOM et les continentaux aient évolué avec le temps, le système de pensée qui régit leur rapport correspond encore très souvent à des représentations préexistantes qui apparaissent sur une base symbolique ordinairement duale, que l'expérience négative des retours à la Martinique tend à amplifier.

De leur côté, les retournés font face à de multiples défis de réadaptation. Je souhaite ainsi montrer que la posture critique des non-migrants à l'égard des protagonistes du retour comprend de nos jours plusieurs strates : elle découle autant des ressentiments individuels, familiaux et collectifs à l'égard d'une dépréciation ethnocentrique reçues par rapport à leur culture et mode de vie que des nouveaux effets de l'hypermobilité DOM/métropole. Nous verrons que les attitudes et représentations varieront en fonction de stratégies négociées individuellement. Du repli sur soi et de l'hostilité envers leur culture d'origine, de l'insertion dans divers réseaux sociaux parallèles, d'une attitude non dissimulée de supériorité jusqu'à l'humilité calculée, chacun tente à sa manière de trouver son compte dans son projet de retour au « pays » natal.

4.1-Retour au pays d'origine

Peu de sources écrites abordent la manière dont étaient perçus et reçus les premiers migrants martiniquais de retour de France métropolitaine. La seule étude qui, à ma connaissance, peut contribuer à leur rendre une certaine épaisseur qualitative a été esquissée dans *Peau noire, masque blanc*, essai de Fanon rendu célèbre pour ses thèses anticolonialistes. Comme l'indique Vergès (2005), peu d'écrits ont relevé la critique de l'intériorisation de la haine raciale par les populations victimes du système ayant donné naissance au racisme anti-Noir français. Encore moins, je le souligne, ont repris l'analyse du « débarqué » qui rend compte de cette altérité naissante entre migrant de retour et non-migrant. À travers cet ouvrage, ce dernier dresse une brève mais fort significative description du Martiniquais de retour qu'il a alors surnommé « le débarqué » ; figure qui nous servira d'étalon de mesure et de repère chronologique pour comprendre les transformations opérées au niveau des perceptions locales à l'endroit du retour. Pour pallier à cette vacuité, mes informateurs martiniquais se sont également avérés d'une aide précieuse pour restituer le portrait – non si lointain – des premiers « retournés ».

4.1.1-Le débarqué

Selon le psychiatre et essayiste foyalais¹⁰⁴, l'inconscient collectif du peuple antillais s'est construit à partir des archétypes moraux et de l'idéologie raciale de la France européenne de telle façon que l'Antillais se conçoit avant tout à l'image de l'ancien maître « blanc ». Dans cette perspective, l'« intériorisation » de l'Autre, le colon ou patron « blanc », serait le produit d'une colonisation mentale qui aurait conduit à l'«

¹⁰⁴ Nom des natifs de Fort-de-France.

ambivalence » identitaire résidant au cœur de la relation entre ex-colonisé/ex-colonisateur. Concept fanonien repris par les tenants contemporains de l'épistémologie postcoloniale comme Vergès (2005) ou Bhabha (1984), l'intériorisation fait référence à des « anomalies affectives responsables de l'édifice complexe » (1952 : 8) du Noir. Il souffre ainsi d'un complexe d'infériorité hérité de son aliénation économique d'abord, puis par « intériorisation ou mieux, épidémisation de cette infériorité, ensuite » (ibid). Cette approche de l'identité postcoloniale a généré un volumineux corpus littéraire. Cependant, aucun auteur n'a repris la réflexion de Fanon qui soulignait que la personnification de l'homme à *la peau noire et au masque blanc* se matérialisait dans la figure du Noir antillais revenu de France métropolitaine. Fanon a dressé dans son ouvrage un portrait très peu flatteur de celui qui revient dans les îles après un séjour en sol métropolitain. En son absence, le « débarqué » est espéré par ceux qu'il a laissés derrière. À son retour, il est, tel « un réel demi-dieu », auréolé d'une certaine notoriété conférée par le reflet nourri à distance d'une métropole qui suscitait jadis l'émerveillement (1952 : 15). Affichant dès lors l'air de supériorité du « Noir qui connaît la métropole », le débarqué agit tel un « arriviste » (1952 : 29) accentuant les signes annonciateurs de la métamorphose subie en métropole. Il prend donc l'attitude de quelqu'un de « radicalement transformé » par son expérience migratoire. Aussi : « Beaucoup d'Antillais, après un séjour plus ou moins long, reviennent se faire consacrer. Avec eux, l'indigène, celui-qui-n'est-jamais-sorti-de-son-trou, « le bitaco », adopte la forme la plus éloquente de l'ambivalence » (1952 : 15). Autrement dit, le débarqué est à la fois craint et envié puisqu'il est presque devenu « Blanc ». Il personnifie somme toute l'image d'une France idolâtrée. En l'incarnant, c'est lui-même qui se trouve valorisé par ceux pour qui elle demeure inaccessible et idéalisée. « Et si le débarqué obtient rapidement la parole, c'est qu'on l'attend » (1952 : 19). Quelques décennies plus tard, Ollivier, jeune artiste de 29 ans récemment revenu sur son île natale après avoir passé 11 ans à Paris, dira quant à lui : « On ne t'attend pas ici ». Dans ce qui suit, je tenterai de démontrer les causes de cette discontinuité manifeste dans l'accueil réservé au débarqué.

4.1.1.1- L'arrivée du débarqué : un événement rassembleur

En amont de la description de Fanon, j'ai recueilli dans mes notes de terrain plus d'une douzaine de propos de façon formelle et informelle qui viennent illustrer la fascination collective qui entourait naguère le retour des Antillais de France. Prenons l'exemple d'une conversation informelle ayant eu cours en mars 2011 avec Marielle, enseignante

de droit à l'Université Antilles-Guyane âgée de 34 ans, qui donne un aperçu de l'atmosphère qui régnait à la Martinique lorsqu'un membre de la famille revenait au pays : « Il (son oncle) a été accueilli comme un roi par toute la famille qui l'attendait à l'aéroport du Lamentin. Je parle de ça, ça fait maintenant plus de 30 ans. Il y avait au moins dix voitures pour l'accueillir ». Ou encore un de mes enquêtés, Richard, raconte : « Avant, quand vous aviez une famille qui revenait ici, vous alliez l'accueillir et, dans le temps, on lui faisait tout de suite à manger, on lui donnait à boire, vous étiez considéré comme un seigneur. Beaucoup de gens partis en métropole n'ont pas eu ce même accueil ». Une jeune doctorante, Johanna, raconte à son tour l'animation et le climat admiratif qui accompagnait le retour d'un proche :

Les gens qui arrivaient ; donc il faut bien se dire que le trafic aérien n'était pas aussi évolué que maintenant, leur arrivée était un événement et la famille se rendait à plusieurs voitures à l'aéroport du Lamentin. Il y avait tout un comité d'accueil qui attendait leur famille et les voyageurs. Après, la famille se retrouvait et la personne qui revenait racontait son voyage, sa vie là-bas, devant toute la famille le jour même de l'arrivée de la personne. (Johanna 27 ans, Mai 2011)

À son retour de France, celui qui débarquait devenait l'épicentre de l'attention. Son arrivée constituait un événement en soi. C'était l'instant d'un rassemblement, le temps de retrouvailles réjouissantes. On laissait alors la parole au débarqué, maintenant converti en « celui qui sait » (1952 : 19).

4.1.1.2- La famille à l'épreuve de la mobilité

La migration est une réalité chargée d'affects et lourde de sentiments contradictoires dans la plupart des familles rencontrées. D'événement rassembleur, le retour, d'après mes observations, entraîne aujourd'hui moult situations conflictuelles au sein des familles. Certains ressentent leur métamorphose, ont du mal à se faire à ce décalage creusé par les années et peinent à se reconnaître au sein du milieu familial :

Ca été compliqué. On n'a pas les mêmes façons d'agir, de réagir, les mêmes repères. Ma sœur qui a toujours vécu en Martinique, elle n'a pas du tout la même mentalité que moi. Elle est très catho, va à la messe. Elle a la culture antillaise, vraiment. Si j'étais restée, j'aurais eu la même culture qu'elle. Je n'aurais pas été comme je suis, pas du tout. (Marlène, 49 ans, 2 mars 2011)

Parallèlement, une forme d'ambivalence traverse de nos jours le discours martiniquais sur les bienfaits de la mobilité entre l'île et le continent. D'une part, on encourage

généralement les enfants à partir, à voler de leurs propres ailes, à voir du pays, à acquérir une formation. Au demeurant, on juge ainsi que de rester dans l'île comporte son lot de risques de stagnation du développement des jeunes, de délinquance, de grossesses en bas âge, voire d'abrutissement. D'autre part, stimuler le départ des jeunes vers la France constitue pour beaucoup une sorte de rite de passage chargé d'affects qui engendre une multitude de craintes et d'appréhensions pour les parents qui redoutent de ne jamais les voir revenir. Le départ est alors tributaire d'une situation souvent douloureuse et empreinte de sentiments contradictoires. De leur côté, les plus jeunes doivent concilier une variété de discours équivoques tant sur la mobilité que sur les vertus de la vie métropolitaine, transmis d'abord dans le récit familial, puis dans l'espace public. Parfois inquiets et indécis quant à la double image produite par rapport à la France comme univers des possibles, de productrice de promotion socioprofessionnelle ou, inversement, génératrice de ségrégation raciale et de précarisation sociale, les plus jeunes sont sans cesse confrontés à différents « sons de cloches » (Favre, 2005 : 5) qui traversent l'opinion martiniquaise. Aussi, j'ai pu constater que si le départ d'un membre vers « l'autre côté » constitue un moment de séparation, son retour peut provoquer un second moment d'éclatement familial comme le laisse entendre Marielle : « Avoir un membre de la famille qui a longtemps vécu à l'étranger, surtout dans l'Hexagone, qui revient, qui critique le mode de vie de ses parents et ses amis, cela crée des conflits et des problèmes au sein même du cercle familial et amical ». L'à-propos de cette observation nous permet de nous aventurer au cœur du nœud relationnel provoqué par le retour : le comparatisme à relent d'ethnocentrisme.

4.1.1.3-Comparer ici et là-bas

Effectivement, le premier reproche adressé aux Antillais qui reviennent d'un long séjour en France est l'incessante comparaison de la Martinique et des Martiniquais avec la France et les Français. Il ne s'agit pas là de l'apanage du cas antillais. Plusieurs études comme les travaux de Guarnizo sur les transmigrants dominicains de retour témoignent du "dual frame of reference" défini, je paraphrase, comme la tendance des immigrants à comparer et contraster sans relâche leur société d'accueil avec celle d'origine (1997 : 310). Si ce "dual frame of reference" est théorisé dans le cas de l'immigration, Guarnizo, lui, pour ce qui concerne l'étude des migrations de retour, conclut : « What the evidence presented here indicates, however, is that the duality observed abroad is reproduced once people relocate » (ibid). Toutefois, dans la

présente étude de cas, rappelons que la migration est intérieure, intra-nationale ou interdépartementale et que le Martiniquais a été scolarisé via les mêmes outils pédagogiques que les jeunes métropolitains dans des institutions identiques. Aussi, je peux induire que la teneur de la comparaison entre la Martinique et la métropole acquiert certaines particularités et touche d'autres formes de susceptibilités : celle de l'« Autre proche » (Jodelet, 2005). Outre cette propension des migrants de retour à comparer, c'est davantage le ton de supériorité réifiant le modèle français comme détenteur du monopole de production du Bon, du Beau et du Vrai qui avive le jugement défavorable à l'égard des « débarqués ». A cet égard Bovenkerk constate « It seemed (in Suriname) as if people viewed them as a kind of new (ethnic) minority; there were a lot of stereotypes pertaining to the returnees, particularly about their arrogant conduct » (1981). Fanon l'avait déjà souligné : « On ne pardonne pas, à celui qui affiche une supériorité, de faillir à son devoir » (1952 : 19), à la différence qu'aujourd'hui on ne lui pardonne plus tout bonnement de le faire. L'acceptation locale des référents venus de la République centralisatrice de normes ne fait plus l'unanimité. Au contraire, on ressent la comparaison comme une attaque personnelle. Celui qui revient se bute à une communauté enorgueillie de ses spécificités :

La personne a peut-être perdu l'habitude de la vie de famille telle qu'on l'entend ici, de la vie en société telle qu'on l'entend ici. Les gens se mettent à l'écart et critiquent le pays, c'est une grande désillusion et c'est le lot de chaque famille. On le vit, on le ressent. Lorsqu'un oncle ou une tante va commencer à critiquer en disant que là-bas c'était mieux, il faut gérer la crise, la discussion s'envenime. Ça devient un conflit au sein de la famille. La famille va commenter, prendre les gens en grippe. Certains membres diront : vraiment sa vie là-bas ne lui a pas fait du bien, pourquoi elle agit comme ça, elle ne se rend pas compte, elle va s'isoler. (...) Réalisent-ils que leur propre attitude mène à l'isolement? (Johanna 27 ans, mai 2011)

L'emphase sur « l'ici », « le pays » Martinique, et sa contrepartie, le « là-bas » soit l'Autre pays, la France, invoque explicitement la différence de valeur sociétale et familiale entre deux univers distincts. De plus, l'aplomb avec lequel Johanna formule la principale raison menant à la mise à l'écart du cercle familial des retournés, soit l'incessante comparaison, est souvent réitérée par mes informateurs locaux. Par exemple Marielle qui, comme Johanna, a pu observer les dégâts occasionnés par cette tendance à critiquer sur un mode comparatif précise : « Souvent les critiques qu'ils formulent, ils les formulent à leur famille. Ils ne se sentent pas bien accueillis dans leur famille alors qu'ils ont l'impression d'être chez eux ». Pourtant, la famille constitue un

déterminant majeur dans la décision de revenir vivre au lieu des origines et, paradoxalement, elle constitue à la fois le lieu des premières désillusions et de dégrisement dans les premiers moments du retour. Aux premières contrariétés et tensions familiales, certains expérimenteront également un véritable éclatement familial qui peut mener à l'isolement ou à évoluer dans des réseaux sociaux parallèles. Somme toute, une lecture plus personnalisée relative à l'histoire familiale et à l'ancrage de leurs proches en sol métropolitain, a suscité un nouvel imaginaire de la métropole, concomitant de la production d'une nouvelle figure de l'altérité.

4.1.2- Banalisation de la mobilité transcontinentale

Manifestement, les temps ont changé, comme le précise Marielle : « Maintenant quand on va chercher quelqu'un, on repart sans lui », signifiant par là que celui qui revient s'est transformé en un Autre : quelqu'un que l'on ne reconnaît plus. L'aura de curiosité que suscitaient les retournés à l'époque de Fanon s'est métamorphosée en une attitude de méfiance et de distante appréhension. En effet, les témoignages des Martiniquais essentiellement demeurés *in situ* au cours de leur vie révèlent des souvenirs qui corroborent un changement au niveau des représentations des retournés. À cet égard, les récits collectés abondent de repères chronologiques qui attestent d'une fracture temporelle entre les représentations passées et présentes des acteurs du retour. Les passages suivants éclairent ce décalage entre la fascination collective autrefois générée par le retour d'un des siens et l'inclinaison actuelle qui tend plutôt à la banalisation et la normalisation de l'expérience des acteurs de la mobilité DOM/Métropole. De plus, les deux extraits suivants démontrent qu'il s'agit bien d'une conséquence immédiate de l'intensification de ces échanges :

Avant quand on revenait on était censé savoir énormément de choses. Maintenant ça n'impressionne plus personne. Avant, ils étaient des gens enviés ou qui avaient le sentiment de l'être. Ils avaient l'impression d'avoir réalisé un exploit. Mais maintenant, on ne les envie plus parce qu'on connaît aussi Paris, la France, parfois même mieux qu'eux. Il y a un mythe qui s'est effrité. Maintenant, les gens voyagent, on est en contact avec ceux qui sont là-bas, certains rentrent parfois trois fois dans l'année : bien sûr ce n'est plus le même événement l'arrivée ou le retour. Le monde de la famille n'est plus vécu de la même manière. Comme nous voyageons de plus en plus, on n'a plus besoin qu'on nous raconte en détail ce que la personne a fait. Donc ça n'a plus la même dimension qu'avant. (Johanna, 27 ans, Mai 2011)

Maintenant tout le monde voyage, mais avant on considérait que c'était quelqu'un d'important celui qui était parti. À la limite on considérait qu'il avait de l'argent. Beaucoup qui arrivaient ici étaient très pédants, ils se faisaient voir avec leur veste, des trucs comme ça. Mais finalement, maintenant, même ceux qui vivent en Martinique voyagent beaucoup. C'est le fait de voyager de plus en plus. (Richard, 58 ans, 22 avril 2011)

À cet accent sur la rupture temporelle produite, les discours locaux insistent sur leur propre agentivité en tant qu'acteurs des va-et-vient entre l'Île-de-France et l'île Martinique. Les non-migrants font valoir, à l'instar des migrants de retour, leur expérience en France acquise lors de visites touristiques, familiales, d'affaires, scolaires, médicales (pour se faire soigner, accoucher, etc.), voire simplement pour faire certains achats comme le souligne Honoré : « Vous êtes là aujourd'hui, demain vous prenez l'avion et vous êtes à Paris. Vous pouvez y passer 2h, pour faire une course! ». Leurs témoignages illustrent la réduction des distances tant géographiques que mentales d'avec la France, « l'antique lointaine »¹⁰⁵. « Quand j'étais plus petit », me raconta le gérant d'une entreprise locale, « la métropole était l'eldorado, la terre où tout est possible, inaccessible. Nous espérions tous avoir la chance de voir la neige, la tour Eiffel. Maintenant j'y vais avec ma femme chaque année voir les enfants ». En diminuant la distance-temps et la distance-coût via la démocratisation aérienne transatlantique et les diverses mesures économiques (congés bonifiés) entre les DOM et le continent, la distance géographique et symbolique a été amoindrie, ce qui a eu un fort impact sur les régimes représentationnels alloués à la France (Nicolas, 2001 : 6).

La mobilité croissante vers « le nouveau proche » est à l'origine d'un contexte inédit : « (...) l'appréciation ou la conception d'une migration temporaire, transitoire voire fugace l'emporte désormais sur celle d'une migration considérée auparavant comme définitive » (ibid.). Nous assistons ainsi à de nouveaux comportements de mobilité, que je tiens en bonne partie responsables d'une transformation sans précédent dans l'imaginaire associé à la France et, de ce fait, du retourné qui s'inscrit dans un processus similaire de dévaluation et de dépossession du caractère original accolé auparavant à l'expérience française. Si l'insularité a longtemps contraint les Martiniquais à l'isolement, l'explosion de la circulation transocéaniques a relativisé l'acception et la perception de cette spécificité, impliquant subséquemment de

¹⁰⁵Notons que « les données statistiques de cette catégorie de migrants sont inexistantes, car il s'agit d'un type de déplacement nouveau lié au phénomène de la déterritorialisation » (Nicolas, 2001 : 6).

profondes mutations des mentalités. D'autant que, dorénavant, tous sont plus ou moins directement impliqués dans le mouvement de la mobilité intercontinentale.

Plusieurs informateurs ont d'ailleurs soulevé la contradiction relevée par Julia, doctorante revenue à la Martinique après 9 ans de scolarité en France: « plus on voyage en France métropolitaine, plus on devrait être habitués aux Antillais de France, et pourtant... ». Cette suspension, interprétée dans le contexte de l'entretien, souligne une incompréhension largement partagée par plusieurs acteurs du retour concernant la consolidation d'un discours chez la population locale participant à la mise à l'écart des Antillais de retour, alors qu'on assiste en même temps à une plus grande facilité à maintenir des contacts outremer. Pour sa part, Julia – qui, rappelons-le, a quitté le domicile familial pour débiter à de grandes études et est revenue à la Martinique pour y chercher du travail - émettra l'hypothèse que cet apparent paradoxe s'explique en partie par « une appropriation du territoire (ici, de l'île Martinique) à l'extrême ». Ainsi, ce changement de posture s'explique pour cette jeune Martiniquaise par le travail de prise en charge politique et par les demandes de reconnaissance des spécificités martiniquaises. J'examinerai d'autres pistes menant à la distanciation entre continentaux et îliens.

4.1.2.1-« Bouger »

Les extraits précédemment exposés l'ont illustré, plusieurs non-migrants ont insisté sur le fait qu'aujourd'hui ils sont eux aussi concernés par la mobilité : eux aussi connaissent l'autre rive et ne sont pas assujettis à la vie insulaire. S'ils ont ce besoin de s'affirmer comme agents de la mobilité contemporaine, c'est peut-être aussi parce que les migrants de retour associent les Martiniquais comme « des gens qui n'ont jamais bougé de l'île » et que « ceux qui sont restés n'ont pas fait grand-chose » (Nina). « Bouger » semble devenir une caractéristique tant physique que mentale allant de pair avec la curiosité, la motivation, l'esprit d'entrepreneuriat, la modernité ; tandis que demeurer sur l'île symbolise l'immobilisme, la stagnation, la passivité, la sclérose, la tradition. Dans plusieurs entretiens, les termes « bouger », « bourlinguer », « voir du pays », reviennent en effet constamment. Pour Honoré, le fait d'avoir « bougé » « t'apprend à vivre ». Pour Marie, ça permet « d'aller voir plus loin ». Selon Léon « Quand tu sors de ton pays, tu évolues », tandis que pour Véronique, ce qui lui manque le plus de sa vie passée en France, c'est de « bouger » : « Là-bas, tu prends ta voiture et tu te retrouves en Espagne, en Belgique, en Italie. C'est vrai qu'ici tu es un

petit peu coincé. Il faut prendre le bateau ou l'avion et puis ça coûte cher ». Depuis leur arrivée, plusieurs se plaignent du sentiment d'être bloqués, enfermés, contraints par les frontières naturelles de l'île qui impliquent de nouvelles acceptations de la notion de distance. Or, si pour beaucoup voyager et aller à la rencontre de l'autre constituent une richesse, quelques-uns survalorisent le potentiel migratoire par la pensée magique selon laquelle le simple fait d'être sorti de l'île constitue un tel gage d'excellence qu'ils en deviendront arrogants, voire injurieux :

On ne bouge pas assez d'ailleurs. Eux, (les Martiniquais) ne pourront pas se surpasser parce qu'ils n'ont pas fait cette vie en France. Ils ont l'expérience locale et moi internationale. On devrait nous obliger à bouger tous les 10 ans d'un pays à l'autre. Obligatoire. Voir comment vivent les autres. On est trop sédentaire. Ça nous enrichit. Moi je dis que tous les Martiniquais auraient dû faire 10-15 ans ailleurs et ils reviennent. Moi j'ai vécu ailleurs. 25 ans ça fait beaucoup mais 10 au moins pour s'ouvrir, voir l'autre, comment ils fonctionnent, voir autres choses parce que l'autochtone ne voit que le bout de son nez ». (Pierre, 52 ans, 14 mars 2011)

En outre certains ont tendance à dévaloriser l'Autre qui n'a jamais connu la France, et ainsi à dénigrer les revendications de reconnaissance des spécificités. Conscients que les retournés sont critiqués parce qu'ils tendent à enjoliver leurs récits migratoires, mes répondants s'efforcent, chacun à leur façon, de donner du crédit à leurs propres histoires en insistant sur leur véracité. Malgré tout, plusieurs se heurtent au scepticisme et aux railleries des dits « autochtones ». C'est aussi un porte-à-faux identitaire, une façon de mettre en relief des codes reliés à une identité cosmopolite (tel qu'abordé au chapitre précédent). Paradoxalement, ce sont des valeurs telles que l'adaptation, l'ouverture, la rencontre, la différence qui sont perçues comme des plus-values, tandis qu'en pratique, elles participent à leur mise à l'écart, à leur inadaptation et à leur mise en altérité. « Bouger » détermine dès lors une série de comportements et cristallise un certain type de mentalité. Plus on bouge et plus on évolue, selon Ollivier, tandis que « les gens qui n'ont pas bougé ont l'esprit terre à terre. Ils n'avancent pas, ils sont bornés, ils devraient sortir plus et voyager au lieu de se mêler de la vie de tout le monde. Les gens d'ici adorent ici, mangent ici, sortent ici ».

Dans l'univers représentationnels des enquêtés, ce n'est pas tant l'origine, la langue, l'histoire commune ou de quelconques critères ethniques ou communautaristes qui déterminent leur affinité avec les autres, mais bien une expérience de mobilité. Par exemple Michelle, la femme de Pierre, m'explique: « Je communique plus facilement

avec des gens qui ont vécu ailleurs » ou encore Marie : « Je me dis qu'il faut se méfier des gens qui vivent sur une petite île parce qu'ils ne sortiront jamais. Ils n'auront jamais l'ouverture d'esprit d'essayer de s'en sortir, d'aller voir plus loin. ». Nous verrons que la tendance des retournés à fréquenter des réseaux métropolitains ou constitués de migrants de divers horizons est liée au partage de l'affinité ou, à tout le moins, une certaine connivence commune pour la mouvance.

4.2- L'effet de la pérennisation des discriminations socio-raciales

Tel qu'initialement proposé, la transformation dans la façon de concevoir localement le retour - et implicitement, les retournés - serait intimement liée à la désacralisation de la symbolique dévolue à la France. Ce désenchantement trouve une part de sa raison d'être dans l'intensification des échanges DOM/Métropole, mais également, et c'est le point que nous tenterons d'illustrer, à travers le constat de la persistance des inégalités socio-raciales en territoire « hexagonal ». Plusieurs Martiniquais ont donc affirmé que ceux qui reviennent font généralement fi de leurs expériences métropolitaines négatives dans le but d'impressionner ou de donner un sens à leur trajectoire migratoire. Une étude des représentations croisées entre migrants (sachant qu'ils constituent un groupe relativement nanti comparativement à l'ensemble des Antillais de France) et non-migrants nous invite cependant à apporter des nuances à ce reproche, tout en examinant qu'à leur tour, les retournés renvoient la balle à la société martiniquaise, l'accusant d'être un univers plus enclin à fomentier la différence raciale.

4.2.1-Point de vue local

Le processus de déqualification du modèle culturel dominant paraît étroitement associé à une prise de conscience de la condition de l'Antillais en France réduit à la condition d'immigré de couleur. Grâce aux témoignages recensés, il m'est apparu que cette mutation dans les représentations se situe aux alentours des années 1980 avec la prise de conscience collective des conditions précaires réservées aux Antillais en France. Plusieurs Martiniquais m'ont ainsi dépeint la situation de leurs proches résidant en métropole. Leur description des conditions de vie dans les cités est récurrente et témoigne de la ségrégation, de la marginalité sociale et des discriminations raciales que ces derniers expérimentent en France. Le compte rendu des informateurs non migrants fait écho à cette nouvelle insularité socioculturelle dénoncée par Laventure et al. où ces « migrants de l'intérieur », logés dans des banlieues peu onéreuses, ont reconstruit une île identitaire » (2009 : 129). En outre, la réduction de l'éloignement amoindri par

la forte mobilité transatlantique et par l'accès à de nouveaux outils de communication contribua à la propagation du sentiment de ne pas être des citoyens à part entière, mais plutôt des citoyens « complètement à part », comme le veut l'adage.

Du point de vue local, la véracité du discours des retournés sur l'appréciation de leur expérience de vie continentale est remise en question. Les vocables « frimeurs », « m'as-tu vu », « imposteurs » et « menteurs » sont fréquemment employés pour qualifier les acteurs du retour. La perception de l'Autre est modifiée. L'admiration cède la place au scepticisme. À ce propos, la gérante d'un restaurant créole remet en question l'authenticité des dires des migrants de retour : « Le pire, c'est qu'ils ont souvent vécu la misère là-bas et ont rêvé du pays. Quand ils reviennent, ils mentent. La tour Eiffel, le Louvre, ils n'y sont jamais allés et vivaient une vie d'exclus dans les banlieues ». Un autre extrait de l'entretien avec Johanna dévoile que l'aura métropolitaine a perdu de son éclat avec les dénonciations de la condition des Antillais en France :

Ils idéalisent et je sais que ça vient souvent de personnes qui n'ont pas eu une vie si rose en France. C'est ça aussi qui est paradoxal et complexe. Comment comprendre que des gens dont tu sais qu'ils n'ont pas eu une vie facile en France peuvent te dire que c'est ça leur modèle, que c'est comme ça que les choses doivent fonctionner ? Rarement ils le disent. Ils idéalisent beaucoup l'Hexagone. En général, il ne dira pas qu'il était mal traité, mal vu, mal considéré là où il était. (Johanna, 27 ans, mai 2011)

On comprend par ce témoignage que tout ce que dira le retourné sera méticuleusement soumis à un examen de la part des locaux. Pour revenir et être apprécié, il devra se soumettre à une série de prescriptions qui lui interdisent « d'en faire trop ». Il devra donc peser ses mots et soigner son récit, car on exige de lui que son exposé colle aux représentations locales. Autrement dit, on ne tolérera pas de lui qu'il ne parle de la France qu'en bien. S'il a une expérience globalement positive de la France, il sera tenu de faire mention de ses défauts ou des difficultés des autres Antillais de France à y vivre. Il devra donc faire « deux poids deux mesures ». On ressent ainsi tout le fardeau des représentations passées que les migrants de retour rapportent avec eux. Le discours des non-migrants à l'égard des retournés est multiforme et contextuel. S'il peut en laisser certains indifférents, on observe toutefois une tendance à généraliser leurs comportements et à les catégoriser à travers divers termes plus ou moins péjoratifs que nous tenterons progressivement de démêler.

4.2.2-Point de vue des retournés

Une fois abordée la question des discriminations raciales en France continentale, je trouvais curieux que 14 participants sur 15 aient initialement mentionné ne pas avoir connu de racisme en France¹⁰⁶. Néanmoins, la grande majorité des témoignages renvoient à l'expérience vécue par d'autres Antillais ayant été victimes de discrimination raciale en France et ce, à deux exceptions près. En effet, les deux aînés de l'échantillon nient qu'il puisse exister du racisme envers les Antillais en France, considérant qu'il s'agit là d'un « mensonge ». En outre, beaucoup l'attestent sans pour autant se sentir directement concernés. Eux, mes répondants, auraient donc échappé à cette dynamique, soit grâce à des relations interpersonnelles privilégiées avec « les Français », avec le « bon monde », soit parce qu'ils ont vécu dans les « beaux » quartiers. Toutefois, au fur et à mesure du déroulement de leur récit, presque tous ont relaté des moments isolés, des « anecdotes », des épisodes de « brimades » ou d'« escarmouches » à connotation raciale, sans jamais faire mention de racisme. Les explications de Léon sont fort représentatives de la minoration des expériences négatives liées à ses origines : « Moi je n'ai pas eu trop de problèmes. Si, des petits trucs, mais cela reste du domaine de l'anecdote. Je préfère le voir ainsi. En fait, je ne veux pas y accorder trop d'importance pour ne pas rentrer dans une espèce de surenchère ». Pourtant, bien que certaines histoires m'aient paru d'une certaine gravité¹⁰⁷, tous trouvent une façon de minimiser la portée de ces expériences négatives. Au lieu de nommer la déqualification en fonction de la couleur, on dira par exemple : on voulait « tester mon côté exotique » ou on renverra la ségrégation à d'autres communautés ethnoculturelles, arabes ou africaines :

Oui, on vit ça, les discriminations quand on est en métropole. On la vit surtout quand on cherche un appartement ou au niveau du travail. Parce qu'on a toujours l'impression à la Martinique que nous sommes Français mais quand on arrive en métropole, on constate que nous sommes des Français à part. Je pense que parfois, ça peut être plus dur pour un Africain qu'un Antillais, car les lois nous protègent quand même puisque nous sommes Français. (Richard, 58 ans, 22 avril 2011)

¹⁰⁶ Curieux en effet, puisque la place anodine et le ton prosaïque consacrés au thème de l'exclusion raciale en France offre un double contraste : le premier par rapport aux discours locaux relatés ci-dessus, le deuxième par rapport à l'importance conférée à la question raciale vécue à leur retour (ou arrivée) à la Martinique.

¹⁰⁷ Épisodes de violence, de propos haineux, de mise en doute des capacités intellectuelles, de claire discrimination dans le domaine de l'emploi et dans la recherche d'un logement.

En somme, la plupart affirment avoir expérimenté brièvement des épisodes où leur culture et/ou leur couleur les rendaient « étrangers » aux autres Français. Ce constat de banalisation me conforte dans l'acceptation des observations de Celestine qui écrit : « On assiste chez les enquêtés à une confirmation en même temps qu'une minimisation de cette expérience des discriminations ». Nous verrons dans le cas du négropolitain que la même logique de contournement, de banalisation, de dénégation et de renvoi aux Autres se répercute de façon récurrente dans l'exclusion ressentie lors de leur retour à la Martinique.

4.2.2.1- La citoyenneté à l'épreuve de la méconnaissance

Si des différences apparaissent dans le contenu des entretiens quant aux conditions des Antillais en métropole, allant de la non-reconnaissance du problème à son traitement comme phénomène constituant un enjeu vital, les 15 répondants déplorent unanimement la méconnaissance généralisée des Français pour leurs anciennes colonies et leurs habitants. Cette vexation générale contre l'ignorance de l'outre-mer français se traduit par une critique dans plusieurs récits comme dans celui de Gisèle : « Ca, par contre, c'est peut-être quelque chose dont j'ai souffert en France, c'est cette ignorance de la France envers la Martinique et les autres DOM TOM », sentiment partagé dans cet extrait éloquent à cet égard :

Comme on fait partie des minorités en France c'est plus difficile. Les DOM TOM, ils ne connaissent pas tellement et ils ont des a priori. Ils se demandent si tu as les mêmes diplômes, est-ce que je vais être capable d'apprendre à lire à leurs enfants : donc ils mettent en doute mes capacités intellectuelles. Et oui, les DOM TOM c'est considéré comme (long silence), ce n'est pas ce qu'on pense. C'est-à-dire qu'on a tellement l'habitude de voir le Noir avoir des postes subalternes, donc à partir du moment où ils me voient occuper mon petit poste d'enseignante, eh bien y'a eu des questions. C'est normal. (Véronique, 61 ans, 10 mai 2011)

C'est donc à travers cette forme larvée de tropicalisme, d'îles de vacanciers qui n'intéressent les médias qu'en périodes d'ouragans et de séismes que mes enquêtés expriment avoir ressenti les failles de la citoyenneté française. On peut parfois prendre à la légère certains questionnements sur la Martinique concernant la présence des éléphants, des crocodiles, des voitures comme en témoigne Julia : « Moi, on m'a posé la question si on avait Internet ou la télé. La télé quand même. (Elle rit) Je pense qu'il y a un gros décalage entre ce que les gens pensent. C'est dingue ». Mais cette situation accentue à la longue le hiatus entre une histoire de France apprise par les Martiniquais

dans l'enfance et l'indifférence relative pour ces départements pourtant bien français. En outre, un regard transversal sur les histoires de vie des enquêtés démontre qu'une fois en France, le « Pays Martinique » devient le fleuron de l'identité qu'on souhaite défendre. Vues de la France, « leurs affaires », comme s'y réfère Rachel pour exprimer la complexité du tissu social issu des diverses problématiques spécifiques aux DOM, seraient incompréhensibles pour les Français. Or, à son retour, l'émigré en France ne s'attend pas à devoir défendre son expérience française et les avantages qui en découlent. Alors, à son tour, le Martiniquais sera blâmé pour son incompréhension. Cette récrimination est renforcée, chez ceux revenus depuis longtemps, par l'inattendu, la découverte d'un nouveau mal-être : ne plus se sentir membres de la communauté d'appartenance défendue en métropole. Ceux revenus plus récemment ainsi que les G2, eux, semblent prévenus de cet écart, ils s'y attendent. Ils connaissent les termes qui connotent leur altérité. Ils connaissent aussi les histoires de ceux revenus avant eux et ont vu, lorsqu'ils étaient encore en France, des gens rebrousser chemin et revenir s'installer en Ile-de-France. Selon Rachel : « les Français ne connaissent pas leur histoire, l'image du Noir y a été évacuée », ce qui se matérialise en une forme d'impression latente d'être considérés comme des Français « à part ». Or si cette méconnaissance reprochée à la mère patrie est vive, les faits concrets (déportation, asservissement, dénivellement citoyen, etc.) demeurent eux, pour une majorité, - tacite et intégrée au discours dans une forme de cynisme.

4.2.2.2- Le retour : réapprendre les codes raciaux

L'occurrence du thème du racisme et l'intensité de la narration s'avère plus prégnante dans les récits du retour que dans ceux du vécu en métropole. D'ailleurs, au fil de l'analyse des histoires de vie, j'ai aussi observé que le terme « discrimination » est exclusivement dévolu aux récits ayant eu cours en terre métropolitaine. À la Martinique, le terme « racisme » s'avère plus itératif dans le discours des migrants de retour. L'emphase narrative du racisme à la Martinique, en opposition au caractère euphémique des récits de racisme en métropole, est alors amplifiée par une impression d'incohérence et de surprise provoqués par le retour. Huit enquêtés sur 15 m'ont fait entendre qu'un des principaux inconvénients de la Martinique est l'omniprésence du racisme. On pénètre ici au cœur d'un des schèmes de représentations fort complexe associé à l'idéologie raciale dans les colonies transformées en départements. La complexité des comportements normés et des conduites connotées à l'échelle de l'idéologie de la couleur, au retour, est légataire d'une nouvelle collision de deux

référentiels. La plupart des enquêtés, et j'insiste, ont voulu faire oublier la macule servile au profit de l'assimilation à la majorité française ou, dans d'autres cas, s'en sont servis comme dénominateur de leur intégration. Le retour constitue un déséquilibre et une redécouverte qui nécessitent un ajustement vis-à-vis de la question raciale. Certains ont du mal à dénouer les rouages méandreux d'un système de survivance de marqueur d'altérité colonial. Les aveux de Marie, qui a décidé de s'établir en France pour quitter l'étroitesse de son île natale à l'âge de 18 ans, résonnent en ce sens. En effet, après deux ans à la Martinique, elle demeure déroutée par les qualificatifs raciaux dont le sens lui échappe toujours : « J'ai des clients martiniquais et je vois qu'il y a des malaises, envers moi hein ? Quand je réponds au téléphone et que je demande : « Vous voulez vous faire coiffer par qui ? Bah c'est la petite « Négro » Ah, bon! Alors on a la chabine, on a la négro, la métro, c'est incroyable ! Puis bon je n'ai jamais compris ce que ça voulait dire chabine. Ça me surprend. ». Cette difficulté à décoder l'aspect mélioratif ou péjoratif de ce lexique est partagée par la plupart des G2, mais aussi par certains migrants de retour. Le sentiment ressenti par Ollivier est fidèle à cette impression : « Pour moi c'est vraiment ici que j'ai vu ou fait l'expérience du racisme. Après je ne sais pas si je peux appeler ça du racisme, ce n'est pas du racisme. Faudrait trouver un nom pour ça mais ce n'est pas du racisme. C'est pas je déteste, c'est juste je segmente » :

En France, je n'ai pas connu cette discrimination. Par contre, ici je pense qu'il y en a. De la discrimination inverse. Envers les blancs. Je trouve. Moi depuis que je suis jeune, je suis sortie avec pas mal de Métro, alors dans mon entourage on me disait : « ah c'est encore une blanche ». J'ai jamais connu ça ailleurs qu'ici en fait ; En Métropole, on me demandait pas elle est blanche elle est noire en fait. Ici ya ce truc là qui est encore assez... (Ollivier, 29 ans, 14 avril 2011)

Cette classification de l'autre en fonction du phénotype est aussi - et ce phénomène est inédit et inhérent aux retours - d'ordre culturel. Dans le jeu de comparaison Martinique/France – d'ailleurs principal reproche formulé aux retournés- on oppose ce « racisme » au caractère unidirectionnel du racisme en France, souvent jugé moins pervers, moins institutionnalisé et plus clairsemé. Notons que la corrélation entre les soubassements de cette segmentation raciale à la Martinique avec l'histoire de servitude par la France est relativement peu présente lors des entretiens. Au racisme envers certains groupes, comme l'ajoute Honoré, se double un racisme

« intérieur » : « On nous a aussi appris à être raciste envers notre propre race ! » ou encore Gisèle : « Les Antillais sont racistes envers les Antillais, sacrement. C'est de la bêtise, mais il faut oser le dire. Ma nounou, elle, ne s'attendait pas à ce que mon frère épouse une négresse : il ne s'est pas blanchi ». Renchérissant, Nina, l'une de mes enquêtés qui a le mieux vécu sa réinsertion dans le cadre antillais, expose la complexité de la question raciale :

L'Antillais est complexe. On a toujours un problème. On aime bien les gens à peau claire. Non mais c'est vrai, c'est ça notre défaut. Et en même temps on dit qu'on est Africain, mais il ne faut pas être trop noir ! Donc on a un complexe. Donc avant de crier au racisme là-bas, il faudrait déjà qu'on règle nos problèmes ici ! Parce qu'au moindre conflit, ils opposent békés aux Noirs, alors que tu te fais entuber aussi bien par le béké que par le Noir. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

Pour Marlène, ce n'est pas tant une question de racisme que de stagnation des mentalités. La prise de conscience de la pérennisation du critère racial peut également devenir une expérience difficile pour les migrants de retour revenant avec des enfants en bas âge, particulièrement en ce qui a trait à leur adaptation scolaire. Pour Marlène, il fut difficile d'expliquer à ses enfants, nés en métropole, la signification des termes dont ils ont été affublés à l'école : son fils se faisant appeler le « Quarteron¹⁰⁸ » et sa fille « Blanchette », ou encore les filles de Véronique arrivées à l'adolescence : « Mes filles ont connu le racisme ici, pas en métropole. Quand elles étaient à l'école, on les appelait les Blanches, parce qu'elles n'ont pas l'accent antillais ».

4.3-Le retourné : aux nouvelles frontières de l'altérité

Avec l'apparition de néologismes inhérents à la problématique du retour, nous rentrons au cœur des nouveaux paradigmes de l'altérité à la Martinique. L'analyse des attitudes et pratiques concrètes nous aidera à en établir un nouveau tableau, grâce à la figure inédite des retournés. Cette recherche de sens m'a conduite à interroger le postulat de l'expérience d'un double rejet d'ordre culturel hors de la communauté française et martiniquaise comme trait récurrent des protagonistes du retour. Puis, plusieurs nuances soit, entre le *vacancier* et le *retourné*, entre le *négropolitain* et le *métropolitain*, entre le *pikty* et le *bounty*, vocables à fortes connotations (néo)coloniales, viendront enrichir l'analyse des motifs qui poussent les locaux à appréhender le retourné comme un nouvel « étranger culturel ».

¹⁰⁸Celui qui possède 1/4 de sang noir.

4.3.1-Le retour : l'expérience d'une double mise à distance ?

Lorsque j'amorçais le travail de terrain, je me suis d'abord interrogée sur les significations induites par l'usage du terme négropolitain. En procédant par tâtonnements, j'ai tenté de déchiffrer la réalité sous-tendue par cette dénomination. Très peu d'écrits à caractère scientifique se sont attardés au sens de ce signifiant : tout effort de définition devait donc venir de mes informateurs. De plus, une analyse méticuleuse des propos relevés sur divers forums, blogs ainsi que dans la littérature créole m'a également secourue pour dresser les jalons du champ discursif et praxéologique qui en découle. Selon mes recherches, le mot négropolitain a d'abord été employé par l'auteur martiniquais Delsham, dans son roman *Xavier : le drame d'un émigré antillais* (1981). Il s'agit là d'un néologisme qui a fait son apparition aux alentours des années 1980. Chronique de l'errance, la prose de Delsham dénonce les drames sociaux et familiaux engendrés par les migrations d'État sous l'égide du BUMIDOM. Antihéros, Xavier y incarne l'éternel incompris : indésirable pour ceux qu'il considérait comme ses homologues continentaux, il se verra également rejeté par ses compatriotes qui, à son retour, l'appelleront « négropolitain ». Voilà son drame, partout où il va, on le somme de rentrer chez lui. Il n'est chez lui nulle part. Par l'expérience de ce double rejet, Xavier personnifie alors une tragédie intérieure emblématique de l'ambiguïté identitaire que nous avons qualifiée de postcoloniale. En ce sens, l'expression « négropolitain » signe le deuxième versant de la double mise à distance postulée à l'égard des Antillais de/en France de retour au pays. On assiste à la mise en exergue de ce que Bovenkerk (1981) ou Bryce-Laporte (1982) traite d'une double minorisation propres aux acteurs du retour. Dans le cas plus précis des Antillais de France, Célestine a mené une enquête en questionnant plusieurs Antillais vivant dans le centre administratif et constate un sentiment d'une « mise à distance imposée » qui « est ressentie comme un rejet hors de la communauté » et qui « peut également prendre la forme du « négropolitain » (Célestine, 2004 : 30). Pour ma part, cette double inadéquation identitaire par rapport à la majorité sociale (tant continentale qu'îlienne) semble d'ailleurs extériorisée tant chez la population locale qu'exprimée plus ou moins explicitement chez certains « retournés ». Du côté martiniquais, Johanna explique : « Le problème, c'est qu'il (le retourné) ne sait pas où c'est chez lui. Parce que souvent, on ne peut pas considérer que ce soit l'Hexagone et il ne considère pas toujours que ce soit les Antilles non plus. Voilà, c'est de savoir quel est son pays vraiment. Ça, ça pose des problèmes ». Ce double rejet, perçu par Johanna, vient forcément ébranler le sentiment d'appartenance de celui qui revient. Julia, à son tour, évoque la fixation d'un

malaise identitaire en relatant que ses nouveaux compagnons en métropole ne la trouvaient pas assez Martiniquaise (sans faire mention d'altérité raciale toutefois) puisqu'elle possédait une culture « de la France » ; malaise, qui depuis son retour à la Martinique, s'est décuplé :

Ça y est ! On a atteint un stade où je suis Martiniquaise nulle part, donc je me suis dit : mais non je ne veux pas me mettre à justifier partout ce que je suis. Tu te rends compte que lorsque tu es à Paris il y a plein de petits trucs où l'on te renvoie que tu n'es pas d'ici par des petites maladresses où toi-même tu sens que tu es en décalage par rapport à certaines personnes. (Julia, 26 ans, 29 mai 2011)

Du côté d'Ollivier, le jeune Franco-Martiniquais admet : « je n'ai pas toujours l'impression d'être d'ici » et dit se sentir « entre les deux ». Or, l'accent sur le rejet lors du retour résonne généralement bien plus que celui ressenti « à l'aller ». Si cette double mise à distance constitua un postulat de départ pour appréhender la réalité des migrants de retour, l'analyse de mes résultats nécessite toutefois une interprétation plus nuancée de l'expérience supposée d'un premier rejet dans l'univers métropolitain. En effet, le contenu de mes entretiens témoigne bien plus de cette deuxième mise à l'écart induite par un détachement de son groupe d'origine que de la première. M'entretenant de son sentiment de mise à l'écart et, somme toute, d'échec du retour, Honoré explique d'un ton résigné éprouver énormément de difficultés à se réinsérer dans son monde d'origine alors que ces complications ne figurent pas dans son récit de vie métropolitain :

Même dans ma famille ils disent « mais toi tu as toujours gardé ton esprit militaire ». Je dis non, quand on donne notre parole à quelqu'un, on la respecte. Ici quand on arrive avec cet esprit- là... c'est dur, c'est très très très dur. Je vous dirais que je suis rentré en 1984 à ma retraite et pour moi la vie n'a pas été facile. Aujourd'hui je ne peux pas dire que je me suis intégré dans la vie martiniquaise. Je suis à l'écart. Parce que j'ai ma façon. (Honoré, 77 ans, 12 mars 2011)

D'un profil tout à fait différent, Marie, elle, raconte que jamais on ne lui a fait sentir qu'elle n'était pas à sa place en France. En revanche, à la Martinique, elle admet avoir fait l'objet d'insultes qu'elle estime à caractère racial. À plusieurs reprises, elle évoque le ton méprisant lorsqu'on s'adresse à elle comme « la petite négro » (allusion à « négroropolitaine ») ou « la petite métro ». Elle dit « se faire pointer du doigt » et ne pas se sentir « à sa place ». Tout comme Honoré qui, au terme de l'entretien conclut,

irrévocable : « je n'y appartiendrai jamais », Marie me confie « je n'arriverai jamais à m'intégrer, à vivre comme eux ». Ce sentiment définitif est conforté dans l'idée de ne pas être aimée là où elle est : « Moi, on m'a déjà dit : « de toute façon, toi, tu arrives de la métropole, on ne t'aime pas » et ça c'est sur mon lieu de travail. On ne t'aime pas, on ne t'aime pas ! De toute façon je ne suis pas là pour être aimée, je suis là pour faire avancer X (enseigne de coiffure) en Martinique ». Enfin l'incompréhension suivante, émise par Richard, est représentative d'une majorité de migrants de retour consultés au cours des entretiens : « Je ne comprends pas comment je me suis adapté là-bas et que je n'y arrive pas dans mon pays ».

4.3.2-Distinction entre les vacanciers et les retournés

Il existe une distinction claire entre le vacancier, l'Antillais qui revient ponctuellement visiter la famille lors des périodes estivales, et le retourné dont la présence est définitive. Julia, ayant pour sa part expérimenté les deux, raconte :

Quand je revenais durant les vacances, on était souvent entre gens qui étaient déjà partis. La plupart de mes amis sont tous partis, peu sont restés ici. Donc, pendant les vacances t'as pas le temps de ressentir ça, et puis c'est les vacances, tu t'en fiches, c'est plus léger. Quand on rentre pour vivre, il y a tellement de choses par rapport auxquelles il faut s'habituer qui me paraissent extraordinaires. Il y a des trucs, je me dis : ce n'est pas possible ! Je ne peux pas vivre comme ça, on ne peut pas vivre comme ça. Mais c'est surtout l'image qu'on te renvoie « tu n'es pas d'ici. » On te regarde de haut en bas, on te jauge d'un regard qui te dit qu'est-ce que tu fais ici ? C'est quoi ton intention ? (Julia, 26 ans, 29 mai 2011)

Cette distinction apparaît révélatrice des inconvénients résultant des retours prolongés. Ceux-là, lorsqu'ils revenaient en vacances à la Martinique, chérissaient le moment des retrouvailles, la légèreté et les attraits tropicaux de l'archipel caribéen qui correspondaient peu ou prou à l'imaginaire qu'ils en avaient conservé. « En vacances, tout le monde te veut », se remémore Nina, « ... mais dès qu'ils sentent que tu es venu pour habiter, là on te ferme presque la porte au nez ». Un certain effet de repoussoir s'exerce au sein du cercle familial et amical dès lors que le retour acquiert un certain caractère de durabilité. La réinsertion au cœur de la dynamique familiale implique chaque membre de la parentèle qui, bien souvent, perçoit le retourné comme un rival. Certains ont invoqué le proverbe « qui va à la chasse perd sa place ». Une redéfinition de la place de chacun s'impose alors dans une première phase du retour. Aussi, celui

qui revient avec le désir plus ou moins avoué de réjouir parents et amis est d'ordinaire saisi par les antagonismes et démêlés familiaux qui succèdent son arrivée :

Quand c'est les vacances, ça se passe toujours très bien hein ? C'est quand tu reviens pour habiter, alors les gens ont tendance à te demander : mais qu'est-ce que tu es revenu faire ici? Tu es parti, tu n'as plus de place. C'est partout, dans toutes les familles. Une fois que tu reviens, ils ont toujours tendance à penser que tu reviens pour prendre leur place ou pour prendre quelque chose. Donc tu commences à avoir des petites histoires, des petites jalousies. (Nina, 56 ans 18 avril 2011)

Si un discours largement répandu traite de la distinction entre l'accueil réservé à celui qui revient de façon temporaire ou permanente et le vacancier, l'extrait suivant, tiré de l'entretien avec Johanna, dissocie deux types de « négropolitains ».

Quand il revient en vacances, il n'aura pas du tout à formuler les critiques qu'on peut entendre par ceux qui reviennent vivre au pays. Le négropolitain qui revient en vacances, tout lui paraît beau, donc il va idéaliser la Martinique. Tandis que le négropolitain d'ici qui revient s'établir, lui son idéal, c'est l'Hexagone. Ce qui amène souvent la réflexion : « ben retournes-y ». C'est ce qu'on leur dit, comme tout semble si parfait là-bas, valait mieux rester finalement. (Johanna, 27 ans, mai 2011)

On voit donc se profiler, dans les représentations de part et d'autre, une série de comportements et d'attitudes selon le type de retour et c'est le retour à long terme, en tant que générateur de tensions familiales, qui se révèle véritablement problématique.

4.3.3-Terminologie de l'altérité : symptômes d'une relation postcoloniale

La nouvelle réalité traduite par ce néologisme à vocation catégorielle et « essentialisante » se compose de la jonction du préfixe « négro » (Noir) et du suffixe « politain » en référence au « métropolitain » (Blanc) et évoque le sens du titre-concept: *Peau noire et au masque blanc*. Il se réfère ainsi explicitement au phénotype « couleur de peau » noire, stigmaté qui malgré le métissage du dit « négropolitain » revient à la charge comme pour rappeler à l'individu que s'il se croit Antillais, il en a pourtant perdu les traits et que sous ses appareils empruntés aux Blancs - les traits de caractère, attitudes, etc. – il demeure Noir. Ce label se réfère à des individus en situation postcoloniale.¹⁰⁹ En effet, je me suis rendue compte que le négropolitain sert

¹⁰⁹Dans le cas présent, la terminologie met en exergue le rapport particulier entre le DOM et le modèle républicain qui traduit « une perspective française du postcolonial rejetant toute forme de communautarisme méthodologique » (Bancel, 2010 : 33). Or, si l'existence du dit « négropolitain » dans

de marqueur différentiel qui sous-tend la volonté de distance et de distinction vis-à-vis de la culture métropolitaine et fait référence au fait que l'individu a subi un réaménagement de son système de représentations en incorporant des traits comportementaux ou culturels du « métropolitain ». On l'accuse de « broder », c'est-à-dire d'essayer tant bien que mal d'endosser les codes antillais ; tentative qui ne dupe personne tant le décalage leur apparaît flagrant et le retranscrit du côté de l'« outsider », du noir assimilé. J'ai aussi recensé, en cours de terrain, moult expressions populaires, quoique moins usitées, synonymes de négropolitain comme les termes « Neg'xagonaux » - nègres de l'Hexagone - ou les Euro-blacks – Noirs européens. Notons également l'anglicisme « bounty » qui actualise la formule fanonienne en exprimant une métaphore grossière et moqueuse qui compare l'Antillais de France à une barre à la noix de coco et à l'enrobage chocolaté. Dans le cadre du retour, on emploie ce vocable à titre distinctif pour différencier deux types de négropolitains :

Les négropolitains, ceux qui ont l'esprit à partager ce qu'ils ont appris en France lorsqu'ils arrivent, ça a du bon. Il y en a qui ont un esprit sain. Mais il y en a d'autres qui critiquent leur propre race ou qui vont dire : les Antilles sont ceci, cela. Ceux-là, on les appelle les bounties: ils sont blancs à l'intérieur et noirs à l'extérieur. Alors, ceux-là, ce sont d'autres personnages. Il y en a certains qui arrivent à s'adapter, mais quand tu es trop négropolitain tu ne seras pas toujours bien accepté. (Claire, 40 ans, 30 avril 2011)

Certains G2 interrogés m'ont confirmé l'existence de l'argot « pikti » - qui en verlan signifie « le typique », que l'on retrouve principalement dans les banlieues parisiennes pour qualifier l'Antillais demeuré au « bled »¹¹⁰. L'emploi langagier de « bounties » versus « piktis » sous-tend ainsi une différenciation intercommunautaire qui, selon moi, fait écho à l'effet de distanciation du « point de vue antillais » des Antillais de France de deuxième ou de troisième génération (Célestine, 2004 : 32). Nous assistons à un jeu de réagencement des catégories nées du moment colonial, conservant une forte ambiguïté définitionnelle.

4.3.3.1-Négropolitain : une catégorie exogène d'identification

Fait intéressant : être négropolitain est toujours l'affaire d'un autre. En effet, aucun individu rencontré au cours de mon séjour sur l'archipel ne s'est autoproclamé ou n'a

les représentations locales repose la question du « nous », tel qu'exposé dans la compréhension du paradigme postcolonial de Bancel (2010), il nous replonge au cœur des « fantasmes et des rapports de domination » et non pas au-delà.

¹¹⁰ Le « bled », expression empruntée aux descendants des anciennes colonies d'Afrique du nord en France pour évoquer leur société d'origine comme une société archaïque, fermée et sclérosée.

revendiqué une quelconque appartenance comme « négropolitain ». Cela n'a pourtant pas empêché mes informateurs et enquêtés de me renvoyer à un tiers qui, lui, serait l'archétype du « vrai négropolitain ». Il s'agit donc là d'une catégorie attribuée de l'extérieur (exogène) qu'on rejette systématiquement sur l'autre. Tous en parlent d'ailleurs à la troisième personne. De plus, toutes les personnes rencontrées dans le cadre d'un entretien m'avaient été préalablement décrites comme étant « négropolitaines », bien qu'aucun ne se considère comme tel¹¹¹.

Autre fait intéressant, bien que peu se sentent interpellés par cette désignation, leur définition du terme s'applique pourtant à leur situation. De plus, si certains se rappellent s'être fait traiter de la sorte, ils estiment qu'il s'agissait là d'une simple boutade puisqu'ils ne se sentent pas concernés, comme le rapporte Pierre : « Je suis sûr que je ne suis pas un négropolitain ». En adoptant cette posture, il confirme alors l'existence d'une réalité et, en façonnant une définition personnelle, il fera en sorte de ne pas être impliqué dans cette catégorie. Cette attitude illustre bien la variabilité définitionnelle qui se décline à partir de l'appellation « négropolitain ». De fait, ce terme évoque une façon d'être à laquelle personne ne souhaite être identifié. La désignation de l'Autre comme négropolitain se limiterait à cette première fonction d'identification et de catégorisation par les agents qui en font l'usage, un stade de groupalité, tel que théorisé par Brubaker c'est-à- « ce sentiment d'appartenir à un groupe particulier, limité, solidaire » (2001 : dans 79 Célestine, 2004). Il s'agit donc clairement d'un symbole d'assignation identitaire imposé en réaction à de nouvelles démarcations de l'identité française au sens large.

4.3.3.2-Polysémie du sens et acceptation variable

Loin de définir une catégorie fixe, «négropolitain » définit plus un état relationnel qu'une essence, d'autant que plusieurs ont émis l'idée qu'on peut cesser de l'être : « J'étais négropolitaine parce que j'habitais en France », m'explique Jeanne, sous-entendant que maintenant qu'elle est revenue habiter à la Martinique, elle a perdu cette propriété. Même remarque de la part de Marlène qui considère avoir déjà été négropolitaine, mais qu'avec le temps, cette étiquette a peu à peu disparu :

¹¹¹Tous, à l'exemption de Rachel qui m'expliqua qu'à la Martinique, elle avait tendance à se présenter d'abord comme une « négro » (sous-entendant négropolitaine) et dira plus tard, d'un ton assuré : « Je ne suis pas une négropolitaine » puis, « Je suis une Noire assimilée », « Je suis une métro ».

« Mais ça fait 20 ans que je suis ici alors je ne suis plus négropolitaine. À leurs yeux, je le suis, parce qu'avec mon accent, mais sinon, si on regarde bien les choses, non je ne le suis plus. Si un Antillais vient parler avec moi, il se dira : tiens, celle-là c'est une négropolitaine, c'est un mot comme pour dire : tiens celui-là, il vient de Paris, de la France. On leur a donné un petit nom, négropolitain. C'est comme si on dit, tiens, voilà les Ch'tis¹¹². C'est pareil pour moi ». (Marlène, 49 ans, 2 mars 2011)

Ainsi, avec le temps, on peut s'affranchir de l'identification aux négropolitains. Or, comme le fait remarquer Marlène, certains traits – ici l'accent - font basculer vers cette extériorité. De plus, l'acceptation du vocable ne fait pas l'unanimité quant à son sens connotatif. J'ai pu constater que les G2, ainsi que les plus jeunes, ont tendance à partager l'avis qu'il s'agit d'un terme dépréciateur et blessant ou à le ressentir comme une insulte.

Quand je venais, on m'appelait négropolitaine. Je ne supportais pas ça. C'est péjoratif, parce que souvent quand les Antillais qui vivent là-bas reviennent, ils ne savent même pas ce que c'est qu'un crabe. Ils disent « matoutou¹¹³ » avec leur accent très francisé. Ils ont leurs petites manières. Ils n'aiment pas ci, pas ça, ils critiquent tout. Alors que la Martinique ce n'est pas la France, ce n'est pas Paris. On entend souvent : « À la Martinique il n'y a rien, même pas de théâtre. » Ils n'ont pas vu évoluer leur pays. Arrêtez de faire votre cinéma ! De toute façon à Paris, vous faites « métro, boulot, dodo ». Vous n'allez pas au théâtre ! Arrêtez de dire n'importe quoi ! Vous mentez ! Ça c'est des négropolitains. J'étais vexée de me faire appeler comme ça et que je dis que j'ai voulu évoluer pour ne pas sentir de différence, pour ne pas me sentir étrangère dans mon pays. Et je ne vais pas prendre ces manières-là, ça ne se fait pas. (Jeanne, 55 ans, 22 mai 2011)

Or pour d'autres, comme Marlène, le terme négropolitain n'a rien de dégradant et se réfère simplement à une réalité, celle d'avoir vécu en France. Pragmatiques, ceux-ci le considèrent nécessaire puisqu'il « permet à l'Antillais de dire que lui n'est pas pareil, et à celui qui revient de se différencier de l'Antillais », comme l'affirme Richard. Aussi Honoré raconte : « On m'a dit souvent que j'étais plus négropolitain que Martiniquais parce que j'avais la mentalité métropolitaine ». Cela ne le choque pas, car il se sent effectivement plus proche de la « mentalité » française qu'antillaise. En ce sens, le substantif négropolitain permet de déterminer de qui on parle. À force d'être usité, le terme tend à être banalisé : on en extrait ainsi le noyau sémantique à caractère

¹¹² Nom pour désigner les habitants du Nord-Pas-de-Calais, région du Nord de la France.

¹¹³ Jeanne se réfère ici au plat traditionnel servi à Pâques à base de crabes de terre et exprime son ras-le-bol envers les propos des retournés qui s'étonnent de certaines particularités locales.

stigmatisant pour désigner les individus qui ont « sauté la mer ». Beaucoup s'accordent alors à dire que « le ton fait la chanson » :

Non, c'est pas..., mais y'a des gens qui peuvent le prendre mal. Les gens qui emploient le terme négropolitain, justement, ça permet aux Antillais de dire que lui n'est pas pareil. Celui qui revenait de métropole faisait la même chose : maintenant que je suis parti en métropole, je ne suis pas pareil. C'est un retour des choses. Ça veut dire : moi je suis Martiniquais, un vrai. Et les plus jeunes c'est une génération qui a souvent du mal à se réadapter ou s'adapter parce que vous êtes sur une île et ce n'est pas toujours évident. (Richard, 58 ans, 22 avril 2011)

À un certain stade du terrain ethnographique, j'ai douté de l'aspect sémantique à accorder au néologisme étant donné que pour certains il interpelle exclusivement les G2, tandis que pour d'autres, il identifie spécialement les retournés. Mes premiers entretiens m'indiquaient que le terme se rapportait plutôt aux G2, comme l'indique la définition suivante :

- C'est quelqu'un qui n'a pas vécu ici, dont les parents sont d'ici, un métropolitain noir, il rentre ou pas et on sent qu'il n'est pas d'ici. (Léon, 54 ans, 15 juin 2011)

Aussi, au niveau académique, la définition que donne Célestine, « terme relativement péjoratif employé pour désigner les personnes originaires des Antilles nées en France », entérine la formulation précédente. Cependant, à mesure que je compilais les récits de vie, la spécification « naître en France » de l'auteur s'est révélée inappropriée comme le démontre la citation suivante :

- C'est un Antillais qui a migré en France qui revient au pays. (Ollivier, 29 ans, 14 avril 2011)

Cette dernière définition rejoint plutôt celle de Thurmes pour qui l'appellation se réfère « (...) aux Noirs originaires des DOM ayant séjourné longtemps en métropole ou qui y sont nés » (2006 : 71). Dans cette définition, l'expression demeure inhérente à la problématique du retour, car ce n'est qu'à ce moment que l'individu sera identifié comme tel. Certains, plus loquaces, ont étayé une série de critères évoquant la « négropolititude » :

- C'est-à-dire que le négropolitain oublie d'où il vient. Il oublie tout et il veut vivre exactement comme l'autre. Il adopte l'accent, la manière de vivre, sa musique, il se déculturalise. Moi j'appelle ça des esquimaux (des glaces à la vanille enrobée de chocolat) ils ont la peau noire mais ils sont Blancs à

l'intérieur. Qu'ils soient en métropole ou qu'ils soient ici. Ce sont des gens qui ont plus de difficulté à se réadapter sur leur terre d'origine et c'est logique : ils sont aliénés mentalement en quelque sorte. Ils oublient de manger antillais ; sortir antillais. Ils refusent de fréquenter des Antillais, ont un accent français, un style d'habits. (Pierre, 52 ans, 14 mars 2011)

Le terme prend parfois le sens de déculturation volontaire : « on tourne le dos à la culture », « on ne peut pas être Antillais par correspondance ». Cette réalité n'est pas étrangère aux autres « groupes » constituants de l'île : « ils ont quelques problèmes quand ils reviennent, on leur reproche une attitude trop franchouillarde », m'indique un métropolitain résidant dans l'île depuis plus de 30 ans. « Des fois ils ont la grosse tête », continue Richard, sous-entendant par là que lui ne considère pas avoir subi cette métamorphose. Le substantif « négropolitain » s'adjectivise pour exprimer cette manière d'être et de se comporter souvent critiquée par les retournés eux-mêmes. Toutefois, le critère le plus souvent évoqué pour caractériser le négropolitain se réfère à la méconnaissance du créole, au refus de s'exprimer dans cette langue ou encore au type d'accent dénotant un trop long passage de l'autre bord.

4.3.3.3-La langue comme principal indicateur de l'éloignement culturel

Lorsqu'on demande ce qu'est un « négropolitain », tous disent le reconnaître d'abord à sa façon de parler. Un accent francisé et/ou une mauvaise maîtrise du créole trahissent le passage de l'autre côté. L'accent devient une véritable frontière de style et le mauvais usage du créole, spécificité antillaise par excellence, une frontière de codes :

Leur comportement les a de facto éloignés, ils se sont parfois isolés. Pourtant, au sein des familles antillaises, le créole est un ciment très fort entre les personnes d'une même génération - parce que parfois c'est encore mal vu de s'adresser aux aînés en créole -, c'est souvent ce qui nous rapproche, cimente les relations. Donc refuser de parler la langue, par définition, ça met à l'écart. (Johanna 27 ans, mai 2011)

Il n'est donc pas surprenant que sa dépréciation fasse l'objet de la plupart des reproches adressés aux retournés par les locaux. Par exemple, François a vécu une mauvaise expérience avec une fonctionnaire martiniquaise et me relate une anecdote qui éclaire les propos réprobateurs des Martiniquais quant à ce sentiment de se sentir infériorisés et de voir leur langue dénigrée par les « revenants » : « Elle me dit : n'élevez pas le ton. Je dis, je lève le ton si je veux. Elle m'a dit, avez-vous vu le panneau et là je réponds, je sais lire madame et je fais exprès de rajouter le F-R-A-N-Ç-A-I-S ». Plusieurs situent la problématique liée à l'usage de la langue comme un conflit intergénérationnel, tel que l'exprime Richard : « Sur trois générations, ils n'ont

plus rien des Antilles. Ils ne parlent plus créole : une distance s'est créée ». Certains G2 ont aussi tendance à reléguer le créole au rang de folklore :

Ce n'est pas ma langue, pas ma langue maternelle. Je n'ai pas envie de me forcer là-dessus. Je ne suis pas venue en essayant d'être plus Martiniquaise que les Martiniquais. Je suis moi. Même si je suis un petit peu en décalage. Forcément je suis en décalage parce que j'utilise des expressions qu'ils n'utilisent pas et moi les langues régionales je m'en moque, que ce soit le créole, le breton, le basque, j'en n'ai strictement rien à faire, ça ne m'intéresse pas. Le folklore pour moi c'est stupide. Ça n'a aucun intérêt que ce soit en Martinique ou ailleurs. (Rachel, 30 ans, 15 mars 2011)

Bien entendu, certains G2 possèdent l'avantage de l'avoir appris et pratiqué en métropole. Aussi, ceux qui ont quitté la Martinique avant la requalification du créole avouent et déplorent que, bien qu'ils considèrent le maîtriser, ils furent victimes des moqueries des créolophones. Cette impression de refoulement vers l'extérieur de la communauté locale peut s'amplifier et atteindre pour certains, comme Julia, le stade de l'insulte : « J'ai perdu mon accent, tout le monde me le dit : tu n'es pas d'ici ou tu te la joues ? » ou encore : « Quand j'ouvre la bouche on voit que j'ai perdu mon accent. Toi, tu n'habites pas ici. Au début, je me disais que c'est quand j'ouvre la bouche que ça se voit. Eh bien non, pas forcément. C'est dans la façon de te tenir. ? Je me dis, mais à quoi vous voyez que je suis étrangère ? ». Pourtant, même avant de quitter son île natale à 17 ans la jeune femme insiste sur le fait qu'elle n'a quasiment jamais parlé le créole avec ses proches. Quant à Claire, qui de son côté a passé 12 années à Paris : « Faut pas sortir avec un accent trop métropolitain. Il faut te mettre à la hauteur des gens d'ici et te remettre à parler créole. On sait que tu as vécu en France, mais mets ça de côté. On sait que tu as vu des grandes villes, le grand monde, mais mets-toi à notre niveau. Il faut parler le créole, pas faire le difficile, aimer manger local. ». Cette sensibilité à l'endroit de ce comportement me semble accentuée par une critique en plusieurs points similaire adressée aux métropolitains résidant dans l'île.

4.3.4-Le flou de l'altérité entre le négropolitain et le métropolitain

Mon insertion à l'intérieur de réseaux composés majoritairement de métropolitains¹¹⁴ s'avéra une occasion de rencontrer des retournés. Je pus ainsi observer les perceptions des métros quant à la différence bien ancrée dans leur univers représentationnel entre

¹¹⁴Thurmes met en avant l'ambiguïté définitionnelle du terme métropolitain, soit « originaire de la métropole ou né en métropole comme le comprend l'appellation « métros » ou les individus nés en métropole sachant qu'il y a des personnes d'origines soit guyanaise, soit antillaise, donc noires que l'on nommera plutôt dans le langage courant « négropolitains » (2006 : 71).

un local et un retourné. De plus, j'ai voulu vérifier, comme le propose Thurmes (2006), si les retournés partagent des représentations proches de celles des métropolitains. Mieux, mon expérience à l'intérieur de ces réseaux m'a permis de proposer qu'il existe un discours consensuel à l'égard des migrants de retour chez les Martiniquais non migrants. En effet, selon les locaux, l'Antillais de France reproduirait, tout comme le métro, un discours teinté d'un ethnocentrisme larvé sous les grands principes républicains soit, comme le note Célestine, ceux de « la méritocratie, l'égalité, la citoyenneté individuelle, l'unité nationale » (2004 : 37).

Aussi, non seulement les locaux se représentent les retournés comme des « donneurs de leçons » ou des « M. Je-sais-tout », mais plus encore, ils leur reprochent de porter et de véhiculer des jugements analogues à celui du métro sur la société locale en revenant, à l'image du « colon blanc », en terrain conquis. Dans cette perspective, la typologie du métropolitain établie par Chambon (2003) s'est avérée judicieuse pour regrouper les témoignages et mes observations de terrain. En effet, celle-ci classe les métros en 3 catégories en fonction de leur niveau d'intégration dans le DOM, et force est d'admettre que cette classification dépeint à plusieurs égards différentes postures des migrants de retour.

4.3.4.1-Microcosme parallèle : stéréotypes et récriminations

La première catégorie décrite par Chambon (2003) se réfère aux métropolitains les plus désorientés et désillusionnés à la rencontre de cette société qui leur est étrangère et qui ne correspond pas à cette idylle imaginée. J'ai fréquenté deux réseaux largement composés de métropolitains, évoluant en vase relativement clos, mais dans une dynamique différente. Le premier des lieux prisés pour observer les réseaux interpersonnels a été un restaurant-bar tenu par un métropolitain et une migrante de retour. À cet endroit, un même groupe, constitué de métropolitains mais aussi de quelques Antillais de France, se réunit quotidiennement. Cet univers social s'apparente à un cercle d'expatriés, essentiellement composé d'hommes seuls venus s'établir en Martinique suite à un échec –professionnel, divorce, etc.

La tendance à critiquer acrimonieusement la Martinique y est presque systématique et tous sont désireux de s'établir autre part. Certains renchériront sur des blagues ouvertement racistes ; d'autres encore, ayant résidé dans d'autres anciennes colonies françaises, les compareront avec le département qui semble posséder tous les désavantages. Dans ce microcosme parallèle à l'univers martiniquais, on demeure

constamment dans un mouvement critique, cristallisant sans cesse les barrières représentationnelles préexistantes sans pour autant remettre en question une quelconque responsabilité historique.

Chez les retournés qui fréquentent ce groupe, plusieurs propos dénotent une claire agressivité allant de pair avec l'accumulation de frustrations générées par l'impossibilité de calquer la vie métropolitaine et dégènerent parfois jusqu'à l'intolérance et à la négation d'autrui¹¹⁵. Si on ne peut imputer ce type de discours à tous les retournés, on ne peut faire fi de son existence tant il rend compte d'un aspect incontournable de la problématique du retour et de la complexité et la profondeur de la question de l'altérité à la Martinique. Bernard, né en France, dira : « Je vous explique la Martinique telle qu'elle est », « J'ai une idée complète de la Martinique : c'est un département point », « on leur a appris que », etc. Quant à Pierre, on ressent dans ses propos une claire infantilisation du peuple auquel il se défend d'appartenir. « Ils ne pourront pas se surpasser parce qu'ils n'ont pas fait cette vie en France ». Puis, après avoir comparé les Martiniquais à des élèves de niveau primaire, la France à un universitaire et la Martinique à un bébé malade, il continue :

Ils ne comprennent pas que $1+1 = 2$. (...) c'est normal, ils ne peuvent pas comprendre certaines choses ceux qui n'ont jamais bougé de l'île. Ils ne veulent pas se rendre compte parce qu'ils ne connaissent rien du tout. Je leur ouvre les yeux, vous n'avez pas la bonne vision, ils sont inconscients, ne se rendent pas compte de la chance qu'ils ont. (Pierre, 52 ans, 14 mars 2011)

Si Pierre se sent incompris, c'est qu'il dit ne pas pouvoir raconter sa vie en France aux gens « d'ici » : si je leur raconte tout ça, il me prendrait pour un « m'as-tu vu », mes parents sont tombés sur les fesses : revenir comme je suis revenu ». Perceptible dans l'imaginaire de chacun, accentuée par l'expérience d'une disqualification dans l'un ou l'autre univers, cette « différence » les amènera à évoluer dans des réseaux sociaux parallèles, se distanciant des activités que les « Autres » ne partagent pas ou peu.

4.3.4.2-Groupe cosmopolite, incompréhension culturelle et complexe d'infériorité

La deuxième attitude concerne les métropolitains « relativement déçus » : toujours curieux et intéressés à intégrer la société martiniquaise, ils se butent à maintes

¹¹⁵ Parfois, on me demandera de couper mon enregistreur pour me révéler une pensée que l'enquêté(e) jugeait lui-même trop incorrecte pour être enregistrée, ou l'on ne tiendra propos qu'une fois l'entretien terminé.

incompréhensions et frustrations. Cette attitude correspond tout à fait à une partie de mes enquêtés. À l'instar des métropolitains appartenant à cette deuxième catégorie de Chambon, plusieurs retournés et G2 « (...) sont plus à même de créer une relation avec les locaux. Cependant les contacts ne s'établissent pas aussi facilement (...). Les échanges demeurent rares et « (...) ils se retrouvent confrontés à des modes de pensée qu'ils ne connaissent pas » (2003 : 82). Aussi, le deuxième groupe que j'ai côtoyé à la Martinique est beaucoup plus hétéroclite, composé de jeunes professionnels métropolitains, d'Antillais de retour et d'autres de divers horizons (Cubains, Espagnols, etc.). Si le premier groupe vivait en bourgade rurale, celui-ci évolue plus en milieu urbain, gravitant autour de Fort-de-France. Ils sont enseignants, intellectuels, artistes, organisent ce qu'ils appellent des « soirées arc-en-ciel », valorisent le fait de « bouger » et partagent des valeurs cosmopolites. Rachel explique :

J'ai essentiellement des amis métros parce que quand tu arrives ici et que tu n'as pas de réseau, forcément t'as tendance à rencontrer des gens comme toi qui sont arrivés d'ailleurs. C'est un milieu insulaire pas nécessairement très ouvert. C'est désolant, ça vient de qui, des Antillais qui sont pas très ouverts ou des métros qui font le choix de ne pas aller voir l'autre? En fait c'est un peu moche, ça ressemble à l'expatriation. En général mes amis antillais sont des gens qui fréquentent des métros. (Rachel, 30 ans, 15 mars 2011)

Dans ce groupe, les critiques sont plus mesurées, on regrette le manque d'interpénétration entre les différents groupes et segmentations socio-raciales de la Martinique. Lors des entretiens, chez la majorité de ceux qui fréquentent un tel groupe, le principal argument émis pour expliquer ce qui les empêche de s'intégrer dans des groupes martiniquais se résume au fait que le Martiniquais souffre d'un complexe d'infériorité. Effectivement, des propos tels que « les Antillais ne sont pas très ouverts » peuvent être nuancés par les participants ou expliqués par l'empirisme d'un vécu empreint d'un mal-être.

Or, contrairement à Fanon pour qui ce complexe - concept central de son analyse - s'explique en raison de déterminismes historiques d'ordre économique et racial, cette infériorité se situe ici sur le plan culturel et d'incompatibilité des mentalités : « Ils ont un complexe d'infériorité tellement énorme qu'ils ne peuvent pas concevoir que l'on puisse s'intéresser à eux. Je pense que c'est un complexe d'infériorité. Ils nous rejettent, sont timides et mal à l'aise avec toi. », exprime Rachel. Rachel, pourtant très critique à l'endroit du traitement historiographique de la colonisation, argue que ce

« problème » n'est pas lié à cette relation séculaire, mais bien à un problème endogène, propre à la Martinique.

4.3.4.3- Ouverture et modestie comme clés de la réadaptation

Enfin, le troisième type de métros correspond à ceux qui réussissent à dépasser les incompréhensions culturelles et à rétablir des liens forts avec leur famille. Cette catégorie correspond à une minorité de retournés revenus quant à eux depuis plusieurs années. Ces derniers se caractérisent par un discours qui met l'accent sur l'importance de faire preuve de modestie, de faire profil bas, ou de se mêler de leurs affaires lors du retour. Par exemple, Véronique, au cours de ces va-et-vient, a déjà observé comment certains retournés se comportaient en terre natale. Pour elle, l'intégration, « ça dépend comment tu te comportes. Moi je ne me la pète pas et j'ai pas perdu l'accent ».

À l'instar de Véronique, Claire relate « C'est une question d'humilité, il ne faut pas faire la grosse tête ». D'autres expressions ont été relevées pour caractériser les contre-indications ou les prescriptions de comportements lors du retour, comme celles de Julia : « Il faut les prendre avec des pincettes », « ménager les susceptibilités », « on doit montrer patte blanche ». Tout en les tempérant, Rachel reviendra sur les stéréotypes émis en m'avouant: « j'ai dû avaler des préjugés envers les Noirs, forcément, ils sont en moi, mais je ne peux pas les objectiver ». Le « ça vient peut-être de moi », tel un retour autoréflexif sur sa propre responsabilité face aux problèmes rencontrés, est présent dans au moins cinq entretiens comme dans celui d'Ollivier : « C'est moins les autres que toi-même qui te met à l'écart, je pourrais adopter un autre mode de vie, mais c'est moi qui n'en a pas envie. ».

4.3.4.6- Le « problem with similarity »

La proposition selon laquelle la catégorie « négropolitain » est forgée à partir de la représentation du « métropolitain » mérite d'être nuancée. Il existe une distinction qui va au-delà du critère de couleur induit par le préfixe « négro » pour distinguer ce dernier du Blanc de la métropole. Ce court extrait de l'entretien avec Johanna constitue une illustration que le reproche générique adressé aux retournés se distingue de celui adressé aux métros. En effet, à la question : « Est-ce que la critique des négropolitains peut s'apparenter à celle des métropolitains ? », Johanna répond sans détour :

C'est différent : on ne peut pas reprocher au métropolitain de ne pas connaître, ne pas comprendre certaines habitudes propres à la

Martinique ou aux Antilles, ou qu'on estime l'être. Tandis que celui qui a vécu dans son pays d'origine, lui, on lui reproche de faire comme s'il avait oublié comment les choses se passent. Le négropolitain, lui, ne se gêne pas. La critique est facile, la parole est libérée : il parle à des gens qui lui sont proches. Ils ont peut-être le sentiment de ne pas vraiment être chez eux.

Nous touchons ici au cœur du « problem with similarities » (Tsuda, 2009) ou de l'« Autre semblable » (Jodelet, 2005) : cette nouvelle altérité « du dedans » comme effet de nouvelles configurations de l'espace et d'un travail de déplacement des symboles. Ainsi, en dépit des affinités ethniques qui devraient en principe favoriser la réinsertion du retourné, c'est justement cette distance malgré la proximité qui met à mal la relation entre deux univers de référence. L'aporie au cœur du problème de la similarité, tel que démontré dans l'ouvrage de Tsuda, (2009) se trouve dans l'ironie suivante : plus l'immigrant est « proche » sur le plan ethnique de la société hôte, plus il devra expérimenter une série d'épreuves le confrontant à son identité.

Pour Johanna, l'attitude et les pratiques des retournés sont, comparativement à celles des métros, plus graves. Cet avis n'est pas seulement partagé par les locaux mais ponctue aussi les propos de Rachel ; « Ils ont un tel complexe ici, vis-à-vis du métro et encore plus du négro. ». Nous l'avons vu, ceux qui reviennent parviennent individuellement à renégocier leur place dans leur pays d'origine en fonction de l'attitude qu'ils adoptent. L'humilité et la curiosité de certains, comme Ollivier disant se sentir « étranger sans être étranger » tout en admettant qu'après avoir vécu dans plusieurs pays : « c'est un peu plus dur de s'adapter en Martinique qu'ailleurs ». Pour d'autres, leurs comportements les renvoient plus au statut de minorités culturelles. Le retourné, tout en pensant partager une culture commune avec la culture locale, se rend ainsi compte de son extériorité dans les gestes les plus routiniers, repoussant les limites de l'intersection entre soi et l'autre.

Conclusion

Somme toute, l'attitude à l'endroit de la France et, par extension, des Antillais de France, a subi, au cours des dernières décennies, de radicales transformations. Le « débarqué », qui focalisait l'attention de sa communauté, a perdu peu à peu de sa superbe dans l'imagerie populaire d'une société en pleine mutation. La similarité des témoignages m'a permis de dresser un portrait de cet « Autre » intériorisé et magnifié et d'analyser les causes de sa déchéance symbolique : l'accessibilité à la métropole,

l'éclatement familial, le constat que la citoyenneté française n'est pas un gage inaliénable d'égalité, l'ignorance et l'indifférence française par rapport au mode de vie martiniquais. Par l'acquisition du capital culturel dominant, ce dernier aurait intériorisé des habitus qui renverraient une image de supériorité culturelle aux Martiniquais.

D'emblée, la transmission identitaire par le biais de la famille est une donnée essentielle pour appréhender le processus de réadaptation du migrant de retour qui revient dans une société en crise d'identité découlant de l'ambivalence entre un double système de valeurs. Lorsque la famille se sent lésée par le retour d'un des siens qui chamboule la dynamique familiale, elle sera le lieu d'une première exclusion par le retourné. Aussi, mes 15 enquêtés ont unanimement condamné le racisme omniprésent dans l'ensemble des pratiques sociales antillo-martiniquaise. On peut émettre l'hypothèse que l'intégration/assimilation en terre républicaine, là où la « race n'existe pas » suppose un délitement de cet imaginaire racialisé au sein de leurs représentations mentales.

J'ai ensuite recensé diverses expressions nouvelles, telle l'apparition du vocable « négropolitain » pour illustrer, d'une part, que de nouvelles frontières de l'altérité ont fait leur apparition, et d'autre part, pour mieux cerner les difficultés relatives au retour : la mise à l'écart, le désillusionnement et l'errance identitaire. Noir assimilé à l'Autre ou perçu ainsi par les locaux, le négropolitain, particulièrement celui qui ne maîtrise pas le créole, a du mal à s'inscrire dans les codes antillais. Aussi, le regroupement des types d'attitudes adoptées par les négropolitains - parfois réactionnaires, parfois déroutés ou simplement dépités devant l'attitude locale à leur endroit - m'aura permis de mieux rendre compte des positions et des pratiques sociales de mes enquêtés. Côté non migrant, on s'offusque dès lors du comportement de non-réciprocité culturelle, qu'il provienne plus globalement de l'attitude de la République (centralisatrice de normes) ou de ses représentants : les profiteurs (figure associée localement aux békés et métros).

Chapitre V-Retour au pays du « mal développement »

Jusqu'ici, il a été question de décrire la relation d'ambivalence qui s'est progressivement nouée entre l'État central et son département ultrapériphérique et celle inhérente au DOM qui découle de cette relation. Dans sa monographie, Lucrèce (1994) traite d'une ambiguïté fondamentale de la société martiniquaise : l'attrait exercé par une modernité exogène en opposition à l'hésitation à rompre avec ses valeurs traditionnelles. Pour ma part, il ne s'agit nullement d'un paradoxe, mais d'une réalité qui s'avère le propre des sociétés colonisées en situation de dépendance envers les empires européens. Étant non homogènes, on doit toujours prendre en compte la « double histoire » de ces sociétés conférée par la « situation coloniale ». C'est en ce sens que dans la situation postcoloniale, « le présent et le passé, l'interne et l'externe s'interpénètrent » (Smouts, 2007 : 31). La Martinique, contrairement à d'autres colonies françaises, n'a pas connu de processus de décolonisation, mais plutôt un processus de départementalisation qui lui confère une situation de postcolonialité bien particulière. Avec la départementalisation, on assiste à une entrée brutale dans une modernité calquée sur le modèle français dans un milieu micro-insulaire demeuré jusque-là en marge du développement de sa métropole. Aujourd'hui, plusieurs sont surpris d'arriver dans une île scindée d'infrastructures routières ultramodernes, où l'on est chaque jour bloqué dans la circulation, et de retrouver les mêmes grandes surfaces et hypermarchés qu'en France, remplis de produits importés et chers. Se côtoient ainsi, dans cette société d'à peine 400 000 habitants, un univers urbain et un autre, reculé, celui des mornes où résident encore les croyances vaudous, ou des quartiers pauvres nichés aux alentours de Fort-de-France aux allures de bidonvilles. Le « faire rentrer » incessant (Lucrèce, 1994) - d'individus, d'objets ou encore de transferts financiers massifs qui suivit la départementalisation - dota l'économie de plantation de diverses mesures sociales mutant des micro-espaces en véritables « îles urbaines ». Ce sont ces transformations spectaculaires qui firent basculer les Antilles françaises dans une logique que l'on dit dominée par la « démocratisation du paraître » (Lucrèce, 1994), la consommation outrancière et l'assistanat. La saillance de ces paramètres dans les récits de mes répondants m'amène, dans un premier temps, à traiter de ce qu'ils perçoivent comme un symptôme du « mal-développement ». De plus, revenir avec une expérience de travail « à la française » serait facteur de tension dans le milieu du travail. Les difficultés du retour seraient alimentées par la tendance récente à revendiquer une « préférence locale » dans l'emploi et de la volonté de certains retournés d'agir, à titre

individuel, en tant que « vecteurs d'innovation ». Aussi, une voix féminine s'élève à l'unanimité pour dénoncer des obstacles d'insertion dans le monde du travail, faisant ainsi intervenir la notion de genre dans l'analyse de l'(ré)intégration des migrants de retour. Dans un deuxième temps, je propose de recentrer la problématique du retour à travers le prisme d'un événement social récent, afin d'offrir un éclairage plus concret sur les frontières de l'altérité à la Martinique. En effet, la grève du 5 février 2009 met en exergue plusieurs dimensions nécessaires à la compréhension des soubassements de cette société. Il met en relief, d'une part, la condition singulière (statutaire) et inégalitaire (sur le plan économique et social) du DOM vis-à-vis de sa « métropole »¹¹⁶ et, d'autre part, éclaire les dynamiques internes entre les diverses « couches » socio-ethniques qui composent une société dont le fonctionnement est encore marqué de résidus de féodalisme (Laventure et al. 2009 : 7). Ces deux dimensions sont toutes deux consubstantielles à leur inscription dans le passé colonial et dans le présent départemental. Il permet ainsi de faire une mise au point sur les mécanismes de l'altérité à la Martinique.

5.1-Une société de consommation et du paraître

Au chapitre III, j'ai évoqué cette impression partagée par les retournés d'une perte de solidarité dans leur société d'origine. D'un commun accord, ils s'entendent à dire qu'en leur absence, la Martinique a connu une dissolution des liens d'entraide traditionnelle qui caractérisaient jadis l'île dans leur mémoire. « Ils ont perdu le sens de la simplicité », indique par exemple Ollivier ou encore Richard : « les gens sont devenus plus chacun pour soi », dénonçant ainsi l'individualisation rapide de leur société. Cette impression est d'ailleurs soulignée dans les recherches coordonnées par Daniel (2007) sur les représentations de la pauvreté des intervenants œuvrant auprès des populations les moins nanties de la Martinique. Cette étude souligne « la vision "misérabiliste" du présent (qui) s'oppose radicalement à une idéalisation du passé » (2007 : 60). Tout comme pour mes enquêtés, ces intervenants ont mis en avant cette notion de rupture, proposant que les pauvres d'autrefois travaillaient dur, savaient s'organiser via une solidarité familiale ou communautaire comme structure d'entraide mutuelle¹¹⁷. À ce propos le passage suivant est sans équivoque :

¹¹⁶ Entendu ici comme modèle de référence (Lucrèce, Ozier-Lafontaine & L'Etang, 2009 : 10).

¹¹⁷ Ils nous montrent aussi que ces représentations ne sont pas le propre des retournés, mais plus largement d'une certaine classe sociale scolarisée.

Je me rappelle, quand j'étais jeune, je ne dis pas qu'il n'y avait pas de misère, mais il y avait une solidarité. Celui-là avait un cocotier, l'autre un arbre à pain, entre voisins toi tu me donnes un fruit à pain, toi une banane. Ben maintenant y'a plus ça. Aujourd'hui, les autres vont voler ce que tu as, sans demander, ou alors les gens se tuent à coup de coutelas parce que celui-là a coupé un arbre. Beaucoup de choses ont changé d'une manière qui ne devrait pas exister. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

De son côté, Lucrèce (1994) entrevoit la Martinique à travers une modernité incarnée par des comportements utilitaristes, individualistes et fonctionnels. Ce primat individualiste observé aux Antilles françaises serait une conséquence d'une liberté concédée par l'autorité centrale et d'un développement exogène. Pour Jolivet, si départementalisation et migration symbolisaient jadis liberté et égalité, c'est que celles-ci étaient mues par l'idéologie du progrès, comme « une sorte d'avatar de l'idéologie du contre-esclavage » (1985 : 101). Cette appropriation d'un « progrès » européo-centré et par là, de l'Occident, signe un glissement majeur dans l'ordre représentationnel: « c'est la société de consommation - et non plus particulièrement la société française – qui s'est trouvée posée et intériorisée comme modèle idéal » (1985 : 113). On assiste dès lors au raffermissement d'une représentation de l'autre définie par le « développement hystérique de la consommation, (et) au repli individualiste sur ses objets » (Daniel, 2009 : 69) tel un excédent de modernité traduisant une misère morale et psychologique¹¹⁸. La posture des retournés à cet égard est doublement intéressante, d'une part parce que « le négropolitain se pose comme le détenteur de la modernité, renvoyant à l'Antillais « de souche » l'image de son insularité et de sa distance non seulement géographique mais aussi culturelle d'avec sa métropole » (Zobda-Zebina, 2007 : 51) ; et d'autre part, parce que mes enquêtés ont adopté à l'unanimité la même posture critique qui peut se résumer par la notion « mal-développement ». A cet égard, tous caractériseront à leur manière la Martinique de « société du paraître ». Plusieurs expressions employées renvoient à l'image d'une mauvaise saisie des codes consuméristes et évoquent l'excès de sérieux attribué à l'apparence : « le Martiniquais veut briller », « se donne trop d'étoffe », est « trop élégant », « mais y'a rien du tout derrière », « s'inquiète de ce que vont penser les voisins », du « qu'en-dira-t-on ? » : « il faut montrer qu'on a ceci ou cela ». Selon mes informateurs, l'altérité creusée entre

¹¹⁸ Insistons : ces interprétations sont déconnectées du rapport d'exploitation et de domination passé, oubliées d'événements sociaux plus anciens et de la capacité de résilience et de débrouillardise de leurs contemporains. En ce sens, ce type de représentation « devient le présupposé étiologique ultime dans l'appréhension du phénomène de la pauvreté » (Daniel, 2009 : 58).

lui, le retourné, et l'autre, le local, se découvre ostensiblement à travers la dimension des apparences.

On reproche donc aux Martiniquais un comportement économique irréfléchi et inconséquent. Le Martiniquais serait hyper consumériste et porté au surendettement: il « gaspille de l'argent » « s'endette à outrance », « sa carte de crédit est toujours pleine ». On estime inadéquate sa façon de consommer et, par l'acquisition de ces objets, de prétendre être. Dans cette logique, le Martiniquais est rapidement perçu comme présomptueux. En somme, ce n'est pas tant la structure (politique, sociale ou économique) en elle-même qui provoque une critique, mais la façon de s'y inscrire. Aussi, le Martiniquais serait resté dans un monde de futilités, tandis que le migrant de retour saurait, lui, faire la part des choses. Le premier consommerait de façon extravagante, tandis que les participants interrogés se considèrent, par opposition, comme raisonnables, simples et cohérents. Dans sept entretiens, on reproche aux îliens d'attacher trop d'importance à leur automobile¹¹⁹. Ils seraient des « passionnés des voitures », selon Véronique : « Ma vieille Clio a 12 ans. Une dame au lycée de ma fille lui a demandé : « Ta mère est prof non ? » Ma fille ne connaissait pas la mentalité des gens d'ici. Il aurait fallu afficher le standing. Le standing, ici, c'est le paraître. ». Deux informatrices (Rachel et Nina) concéderont qu'il en est ainsi puisqu'ils sont victimes de la société : « C'est de l'hyperconsommation, je suis différente là-dessus. Ce n'est pas de leur faute, il y a un manque d'éducation. C'est une logique capitaliste poussée à l'extrême qui n'a pas eu le temps d'être réfléchie, qui est arrivée en bloc. Ils ne savent pas faire la part des choses », développe Rachel. Le manque d'éducation et de discernement est corroboré également, surtout par les plus jeunes, par la perception de la consommation de produits culturels. Selon Ollivier, les Martiniquais consomment la culture différemment : ils n'aiment pas le cinéma et ne vont voir que des films américains, ne lisent pas, n'aiment que le zouk. Ollivier renchérit pour nuancer : « C'est dû à cette européanisation ou américanisation dans la consommation. Tu as la modernité, enfin tous les travers du développement du pays qui ne sont pas forcément... enfin y'a du bon et du mauvais ».

¹¹⁹Dans un espace micro-insulaire où l'on dénote l'absence d'un système de transport en commun, Audebert souligne le « règne sans partage de l'automobile » (2011 : 544) qui s'inscrit dans un nouveau mode de vie construit à partir d'un modèle qui convient fort peu à un environnement insulaire extrêmement vulnérable : « En outre, tout se passe comme si le « contexte de pénétration de valeurs, images et produits de l'extérieur, se traduit chez l'Antillais par une négation partielle de sa condition insulaire » (2011 : 542), négation aux lourdes incidences sur les perceptions de soi.

5.2- Une société d'assistanat

Il est encore trop fréquent que le Martiniquais soit réduit dans l'imaginaire des « revenants » à un ensemble de stéréotypes qui découlent directement de l'ordre de représentations coloniales. Pour ma part, cette situation doit être mise en relation avec ce que Memmi (2004) théorise comme le nouveau duo pourvoyeur/dépendant propre à l'ère postcoloniale qui remplace celui du colonisé et du colonisateur. Lucrèce analyse aussi les effets de « l'acte assistanciel » sur la « conscience sociale ». Pour lui, le revenu concédé par l'État providence aurait donné lieu à une nouvelle gamme de comportements et de stratégies qui se seraient fixés dans l'identité martiniquaise : « L'objectif pour lui est de bénéficier du maximum de revenus parmi les possibilités offertes. Ces faits (l'achat de produits de consommation hors de prix), qui reçoivent le traitement ordinaire de l'opinion mondaine, sont souvent énoncés comme curiosités sociales » (2004 : 56). Dans cette logique, l'inactivité consentie deviendrait une norme, une conduite reproduite et stimulée par l'environnement social et familial. Souvent considérée comme une société d'assistanat, la dépendance du DOM à son centre se décline, selon mes enquêtes, dans les mentalités associées de façon générique à la paresse et à la passivité.

Nous sommes en présence d'un discours ethnocentré où l'on réduit encore une fois les Martiniquais à une force de travail, aujourd'hui improductive et coûteuse à l'Etat. Ce type de représentation est toutefois loin d'être restreint aux sociétés domiennes, mais est à mettre en relation avec ce que Bourdieu et Wacquant désignent comme *les ruses de la raison impérialiste* qui range les « (...) attributaires de l'assistance sociale et chômeurs chroniques, mères célibataires, familles monoparentales, rebuts du système scolaire, criminels et membres de gangs, drogués et sans-abri (...) », en vrac, dans une même « catégorie fourre-tout » comme « (...) autant de démentis vivants du « rêve américain » de réussite individuelle » (1998 : 115). Cette stigmatisation de « l'assisté » est le fruit de sa déshistoricisation et de la dépolitisation de l'héritage de cette société de plantation, esclavagiste et coloniale auquel on ne fait (presque) jamais référence dans l'énonciation critique. La notion du travail et sa fonction sociale sont également absentes du schéma représentationnel des retournés. Le fait même qu'elle puisse fonctionner de façon différente de la leur ne ressort pas des propos collectés. Si l'on peut lier ces perceptions de l'Autre à un ensemble plus vaste des représentations de l'aide sociale, de « l'assisté », dans les sociétés occidentales, elles tendent, dans le cas présent, à englober toute une « culture d'assistanat » pour l'ensemble d'un peuple et de

l'outre-mer de façon généralisée. Une comparaison avec les représentations d'autres peuples perçus dans le carcan de l'assistanat, pensons aux peuples autochtones au Québec par exemple, est à établir. Ici, l'assistanat est autant le fruit d'une problématique sociétale, qu'inhérente à la mentalité locale:

C'est la société qui pousse les gens à être comme ça. Y'a un tas de jeunes sur le RMI¹²⁰, donnez-leur à couper les herbes, même 2h de travail, ils n'en voudront pas. La société rend les gens fainéants ainsi. C'est vrai qu'il y a un manque de travail, mais je pense aussi que les gens ne se donnent pas les moyens de travailler. Je vois une amie à ma fille, elle a trois enfants. Elle gagne 1 200 € mensuel par la CAF. On cherchait quelqu'un pour travailler ici, je me disais qu'elle aurait besoin de travailler. Elle me dit mais pourquoi tu veux que je vienne gagner 700 € ici quand lorsque je reste chez moi je gagne 1200 € ? Quand on veut travailler faut d'abord prendre ce que tu trouves. Et ben les gens d'ici non. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

Parallèlement, notons que les migrants de retour surinamiens dans l'étude de Bovenkerk (1981) ne pouvaient s'empêcher de dénigrer le pays, son faible rendement au travail, sa rigidité bureaucratique, le manque de sens des responsabilités et de sens critique de ceux restés sur place, critiques faisant écho à celles que j'ai pu recenser. De plus, Nina, Honoré et Pierre utiliseront exactement la même formule pour se référer aux Martiniquais : « ils ont tout et ils se plaignent » : sentence populaire pour exprimer la complaisance des Martiniquais pour la facilité comme résultat de la « bienveillance » de l'aide sociale. En outre, au sens de mes informateurs, si les Martiniquais travaillent peu ou pas, c'est donc qu'ils s'amuse :

Le Martiniquais, et je parle en tant que Martiniquais voyant l'évolution de la société, ce sont des gens qui ont une façon de vivre qui ne me plaît pas, qui ne va pas avec ma façon d'être. Ils aiment s'amuser, mais très peu travailler. Mais dès qu'il y a un bal ou le carnaval... ils manquent de sérieux dans le travail. C'est ma déduction personnelle. (Honoré, 77 ans, le 12 mars 2011)

À chaque fois que la conversation s'engage sur le carnaval (six entretiens) de la Martinique, on s'entend à dire que les Martiniquais accordent trop d'importance à cette célébration qui serait devenue vulgaire. Pour eux, l'âme du Carnaval d'antan s'est délitée en une démonstration d'une hypersexualité grossière et de débauche : « C'est

¹²⁰ 10 participants m'entretiendront à propos de l'abondance d'individus martiniquais dépendant du RMI (revenu minimum d'insertion) ou de la CAF (caisse d'allocations familiales). Le nombre de bénéficiaires du RMI en 2006 selon la Direction de la Santé et du Développement Social (DSDS) était de 146 pour 1 000 aux Antilles et en Guyane en 2006 tandis qu'il atteint le nombre de 34 pour la France entière (Audebert, 2011).

obscène. Ce n'est pas ce carnaval-là que mes parents m'ont inculqué », s'indigne Pierre. D'ailleurs, quatre enquêtés me mentionnent qu'à la Martinique, il y a trop de jours fériés. Société de l'amusement, la Martinique est donc déconnectée des « vrais valeurs », ce qui entraînerait, selon eux, une décadence et un délitement des mœurs. Ainsi, au moins 12 enquêtés constatent une montée de la délinquance, de la consommation de drogue, du désœuvrement des parents, ce qui nourrit un fort malaise et développe un sentiment d'insécurité menant à la peur de l'Autre¹²¹. De surcroît, les Antillais ont du mal à « servir », c'est-à-dire, qu'ils sont mal à l'aise avec le service à la clientèle. L'idée est communément répandue que ce comportement serait directement lié à l'héritage de l'esclavage, comme Ollivier qui dégage ici son point de vue : « J'ai bossé dans la restauration et ici ils ont du mal à servir. Bah la phrase : « Je ne suis pas ton esclave », va sortir assez rapidement. C'est pour ça que le service n'est pas... parce que les gens n'ont pas ça ». Ce « Ça », correspond à l'efficacité et à la rapidité dans le travail: le Martiniquais serait donc « au ralenti », « lent », « mou », « mollo ». La notion de temps varie ainsi pour les Martiniquais et pour les retournés, selon des normes et des codes différents, ce qui concourt à créer un phénomène de différenciation entre les deux mondes. La notion de temps de travail, de loisir, donc de la quotidienneté serait transformée par un long séjour en métropole¹²². Même dans le cadre de l'entreprise, les comportements divergeraient grandement de ceux traditionnellement associés à l'activité professionnelle « moderne » en France (pro-activité, rendement, productivité). Sur ce, on peut émettre l'hypothèse que l'idée très occidentale de la méritocratie corrélée à la promotion sociale s'arrime mal aux finalités du travail tel que vécues à la Martinique, ce qui, pour mes enquêtés, s'avère incompréhensible. Pour eux, c'est le fruit de leur labeur et de leurs stratégies d'assimilation via l'intériorisation de codes relatifs au monde de l'emploi qui leur a permis de gravir les échelons sociaux et *in fine* de réussir leur projet migratoire. D'autre part, on déplore que les Martiniquais ont tendance à faire des « grèves à répétition » :

¹²¹ Beaucoup attestent de cette montée de délinquance, d'errance, de consommation de psychotropes, comme Audebert, déliquescences qu'il lie à une « forme de désolidarisation extrême, nouvelle et de plus en plus répandue » et à une rupture des valeurs et de l'autorité familiale (Audebert, 2011 : 536). Malgré tout, l'insécurité découlant de ce constat est souvent extrapolée chez mes enquêtés et semble corrélée avec le sentiment d'exclusion ressenti de façon individuelle.

¹²² En effet, le « faire-rentre » comme l'écrivait Lucrèce aurait engendré une certaine « distanciation avec la coutume » : « (...) à travers laquelle le temps lui-même s'altère et la distance aussi, (...) il (le Martiniquais) a intégré la distance comme chose techniquement compatible avec ses options symboliques. C'est l'espace-temps lui-même qui est mis sens dessus dessous » (1994 : 105).

Je prends le cas des dockers¹²³, ils gagnent largement leur vie. Dernièrement on discutait du carnaval et je disais à des métropolitains, je peux vous garantir qu'après le carnaval y'aura des grèves. Et effectivement, ya la grève à l'usine du Galion, ya la grève dans les crèches, ya la grève partout. Le carnaval passé, ils ne s'amuse plus, ils cherchent à emmerder le monde d'une autre façon. (Honoré, 77 ans, le 26 mars 2011)

Marie, elle, s'offusque du manque de développement d'infrastructures relatives au secteur touristique. A force de grèves, les touristes déserteraient l'île : « Le touriste il ne va pas loin, il va juste à côté de nous : il trouve le sable blanc, les hôtels, il trouve aussi la sécurité : il n'est pas blessé en permanence, y'a pas une grève d'essence qui bloque la route, y'a pas une grève d'hôpital. Le pays se dégrade socialement. De plus en plus de chômeurs, y'a pas de stabilité politique! ». On pénètre ici aux confluent de l'entendement de la nature de l'île. Aussi, la récurrence des termes suivants lors de mes entretiens est éloquente : « petit », « sentiment d'étroitesse », « être coincé », « étouffement », « enfermement », « impression de tourner en rond », « de sclérose ». Les notions de distance, d'accessibilité, de facilité, d'efficacité y sont souvent associées avec le manque de savoir-faire, d'ingéniosité, la bêtise, etc. On distingue un discours qui voudrait que la société insulaire, à l'image des îles dont le développement économique est entièrement dévolue au tourisme, mise sur son exotisme. Cette mentalité est attribuée à la conception développementaliste de ce que devrait être l'île pour attirer des investisseurs. On comprend que plusieurs s'insurgent, déplorent ce type de raisonnement. En effet, Rachel, née en France, à l'instar de Marie, née en solilien explique :

C'est pas un lieu de vacances. C'est un lieu où les gens vivent. Certains me disent : Oui mais c'est un pays touristique. La Martinique n'est pas un pays touristique. Ce n'est pas un lieu de loisirs ici ! Je sais que beaucoup de métros le pensent. Non, la population n'a pas besoin d'être formée, les hôtels d'appartenir à de grands groupes étrangers. Beaucoup de pays ont perdu leur âme en faisant du tourisme. (Rachel, 30 ans, 15 mars 2011)

De plus, revenons sur les propos de Marie voulant qu'en Martinique, les étrangers soient susceptibles de subir de la violence, « d'être blessés ». L'exagération de tels propos semble émaner d'une certaine « psychose » qui traverse les idées préconçues à cet égard. Elle est, à mon sens, à mettre en lien avec une crispation identitaire et un

¹²³ La grève des dockers en février 2011 fut largement évoquée et consacrée illégitime par la totalité de mes informateurs et provoqua moult débats dans certains cercles de métropolitains fréquentés.

repli sur soi qui illustre un conflit se déroulant dans le quotidien. Selon Audebert, ce repli « s'exprime dans les relations de travail et dans des secteurs stratégiques, comme le tourisme, et influe sur les rapports sociaux, comme l'illustre la relation à maints égards problématique au cadre ou au touriste métropolitain » (2011 : 536), figure avec laquelle peuvent être confondus certains retournés lorsqu'ils demeurent en marge des codes de la société.

5.3-Les perceptions genrées du « mal développement »

Si je me limite aux entretiens, tous évoquent de façon péjorative « la mentalité antillaise » par rapport à la notion de travail. L'intégration professionnelle est un indicateur d'intégration tout aussi important pour les hommes que pour les femmes. Cependant, plusieurs représentations se sont démarquées de l'analyse qualitative en fonction du sexe.

5.3.1-Perceptions masculines

Les hommes en particulier ressentent un besoin de se définir en opposition à cette façon d'être et à ces valeurs auxquelles ils ne s'identifient pas. Voici quelques-unes des expressions les plus récurrentes dans le champ lexical relatif au monde du travail pour décrire le monde martiniquais, tirés principalement des récits des répondants de sexe masculin : « l'inefficacité du travail », « le laisser-aller », « sont toujours en retard », « ne sont pas sérieux », « sont fainéants », « manquent de compétence », « manquent de challenge », « ne veulent pas travailler », « ont une parole de chiffonniers », « se laissent aller », « ne respectent pas des consignes », « ne sont pas consciencieux », « ne sont pas logiques », etc. Voici, en contrepartie, quelques aptitudes mises en relief permettant de caractériser la perception que les hommes ont d'eux-mêmes, toujours dans un rapport d'opposition : je suis « speed », « pragmatique », « manager », « j'ai une réputation », « je bosse, je ne plaisante pas », « je gère », « j'ai le sens des affaires », « je suis un homme à risque », « un homme de compétence », « j'aime me surpasser », etc.

5.3.2-Perceptions féminines

Pour les femmes interrogées, toutes partagent un sentiment commun : celui d'être différentes des Martiniquaises. En effet, l'impression de distance est renforcée lorsque celles-ci abordent leur perception de l'univers des femmes. Pour elles, les Martiniquaises demeurent soumises aux hommes : trop absorbées par les dédales conflictuels des relations avec les hommes, elles seraient distantes et se placeraient en

situation de compétition par rapport aux autres femmes, les considérant comme une menace potentielle. Elles seraient donc victimes d'une société machiste ; et, en ce sens, elles seraient doublement infériorisées. En plus de ce rapport de séduction jugé « maladif », la femme martiniquaise n'est pas moderne, car « elle n'aime pas faire la fête », « ne boit pas », « ne voyage pas », « se marie trop jeune », « n'est pas indépendante » : « tu sais, elles ressemblent à ces femmes italiennes habillées tout en noir », me dit Marlène. Si les femmes de mon échantillon se représentent surtout par rapport à la force de leur mère, tel que mentionné précédemment comme des femmes Potomitan, ce pilier de la cellule familial, inébranlable, elles se heurtent à des valeurs qu'elles jugent antiféministes. En effet, apprécions le paradoxe, la femme martiniquaise est également « mal » moderne, car elle serait aussi superficielle et opportuniste, « elle te raconte le coiffeur », « met trop de bijoux », « trop de vêtements de marque », etc. Soit on s'offusque de ses traits décrits comme trop « archaïques », soit on critique sa mauvaise appropriation de la modernité. « Je ne comprends pas les ongles à rallonge, le look de certaines Antillaises que je trouve vulgaire, mais ça ne me choque pas, ça me désole », avoue Rachel m'expliquant qu'elle n'a pas d'amies antillaises :

J'ai quelques amis antillais, mais avec les femmes c'est très très difficile. Elles sont très distantes, ont un mode de fonctionnement qui n'est pas le mien et on a du mal à se rencontrer. On ne peut pas être intimes parce que leurs relations avec leur mari ne m'intéressent pas. C'est quand même une société encore très misogyne. Elles te voient comme une menace. Je ne peux pas rentrer dans cette relation-là, ça ne m'intéresse pas. Il y a vraiment une difficulté. Sinon, les filles avec qui j'ai pu être proche sont des métropolitaines comme moi. (Rachel, 30 ans, 15 mars 2011)

Aussi, la plus grande impression de mise à l'écart des femmes interrogées provient de l'exclusion par d'autres femmes : « C'est toujours une femme qui me déteste », raconte Michelle, ou encore Julia : « C'est surtout dans le regard des filles en particulier. Tu as l'impression d'arriver comme une menace. Elles te regardent genre tu veux quoi ? C'est particulier ». Les femmes insistent beaucoup sur les thèmes du rapport mère/enfants dans l'éducation, des pères démissionnaires ou encore des filles-mères ; comme l'exprime Nina : « Ici ce qui me choque, c'est que beaucoup de jeunes font des enfants, et sont livrés à eux-mêmes. Les jeunes font des enfants beaucoup plus tôt comparativement à mon temps. Ça m'a choquée quand je suis arrivée ici ». Enfin,

l'extrait suivant, par sa transversalité thématique, en déployant à lui seul plusieurs logiques illustrées plus haut, s'avère heuristique :

Il n'y a pas de couple à la Martinique, il y a de la cohabitation. Ils partagent un toit c'est tout. Le mec il est toujours dehors, tu ne le vois jamais avec sa femme. Jamais. Il fait la fête et elle bosse. Il est né fainéant. Et le RMI a rendu les gens encore plus fainéants. On n'aurait pas dû leur donner le RMI. Oui, la vie est chère à la Martinique, mais la société martiniquaise a changé. Avant, tout le monde avait un petit bout de jardin. À l'époque, les gens mangeaient à leur faim. Maintenant, y'a trop de cités, c'est cimenté. Maintenant ils vont tous au supermarché. On a changé de mode de vie. C'est la facilité. C'est McDonald. C'est le quart monde. On aurait dû apprendre à l'Antillais à rester autosuffisant. Et en plus, j'accuse les mamans. Elles permettent tout à leurs fils. C'est des reproductions. Quand je dis ça, on me regarde comme si j'étais un extraterrestre. On se fâche souvent avec moi. (Jeanne, 55 ans, 22 mai 2011)

Aussi, bien que Jeanne appuie sur des traits largement dénoncés au sein même de la société martiniquaise (voir Cabort-Masson, 1998), sa façon de s'en extraire la confine dans un statut d'extériorité. Partant de la nébuleuse (au sens des retournés) des relations hommes/femmes, plusieurs associations se greffent et s'imbriquent entre elles et, telle une démonstration mathématique, elles viennent renforcer la prémisse de départ. Tout un schème de représentations est ainsi bâti sur les éléments qui ne correspondent pas à son imaginaire, qui choquent, qui offusquent : qui participent à ternir le projet de retour. Dans plusieurs équations, la faiblesse du couple est associée aux mauvais comportements masculins (infidèle, fêtard, inconstant) et ainsi aux mauvais comportements économiques. Dans un tel scénario, toujours au sens de mes informateurs, les femmes doivent se débrouiller seules avec l'éducation des enfants et, pour accéder à plus de prestations sociales, elles font plus d'enfants. Au final, c'est la faute des mères, car ce sont elles qui, via l'éducation des enfants, reproduisent sans cesse le même schéma, étant trop permissives avec leurs fils. Cette suite « logique » se retrouve peu ou prou dans la plupart des entretiens auprès de la gent féminine. Les femmes se retrouvent souvent ainsi, dans ce type de raisonnement, coupables de ce « mal développement » par leur manquement à leur rôle dans la transmission des valeurs traditionnelles. Le retour marque ainsi une confrontation du rôle de la femme « moderne » dans les représentations de mes enquêtées. Les femmes d'origine martiniquaises revenues en Martinique ont acquis cette notion d'égalité hommes/femmes durant leur parcours métropolitain. Le retour consacre pour elles un recul. Or, les retournés, hommes ou femmes, ressentent tous deux leur intégration

professionnelle à la Martinique comme un moment particulièrement conflictuel et découvrent que le champ des spécificités a également pénétré le monde du travail.

5.4-La préférence locale

Le champ professionnel est perçu chez mes informateurs comme le lieu où tisser des relations en fonction de leurs intérêts, construire un réseau et créer un sentiment d'appartenance à une entité commune. La continuité professionnelle dans les migrations de retour joue un rôle intégrateur. Toutefois, une nouvelle tendance fait écho au réveil identitaire énoncé sous la formule de la revendication à la « préférence locale » qui s'inscrit dans un rapport conflictuel par rapport à l'État vilipendé et celles des « spécificités locales » érigées en emblème (Daniel, 2009 : 16). Daniel l'exprime ainsi : « (...) le sentiment « d'injustice » engendré par l'occupation de certains emplois publics par des « métros » (notamment dans l'enseignement) suscitent des tentatives de protection informelle des postes et des revendications en faveur d'une forme de « préférence locale ». (2009). Dans une île où le taux de chômage oscille autour de 30% et où les hauts postes sont généralement comblés par des métropolitains, plusieurs se sentent menacés par l'arrivée d'un nouveau venu dans l'entreprise.

Les Blancs détiennent les postes clés en Martinique. Tu observes bien, tous ceux qui coiffent la Martinique sont des Blancs, le préfet, l'administration, les contrôleurs des impôts, tous les hauts postes. Ils s'amuse à préférer d'autres Blancs aux Antillais quand il y a des postes à pourvoir. On ne peut pas laisser passer ça ! Mais non seulement c'est vrai que la vie est chère, et un Antillais qui arrive bardé de diplômes et un Blanc arrive et c'est le Blanc qui est pris quelle que soit la boîte. (Gisèle, 62 ans, 26 mars 2011)

Depuis son retour, Gisèle s'indigne de la persistance d'un favoritisme discriminatoire. Ce clivage qu'elle décrie s'exerce au niveau professionnel et dépasse maintenant, avec les retours, le critère de la race : on peut être noir et métropolitain. Par ailleurs, j'ai maintes fois entendu des cadres métropolitains ou des retournés dire être plus enclins à employer des individus ayant un cursus professionnel en France. S'ils étaient patrons, Pierre, Honoré et François préféreraient « prendre quelqu'un d'ailleurs plutôt qu'un local à la traîne »:

Faut que les gens comprennent qu'il faut bosser. Quand je suis arrivé, j'ai été estomaqué de voir comment les gens travaillaient et réfléchissaient aux affaires. Je me suis dit qu'est-ce que c'est que ce pays ? Au bout de 8 jours j'ai failli repartir en métropole, mais

je suis jusqu'au-boutiste à la différence de beaucoup de personnes ici. J'ai eu des Magrébins comme employés qui bossaient mieux que les Antillais d'ici en rapidité et en qualité. Le problème de la Martinique, elle en crèvera, c'est que c'est toujours le pote de mon pote. (François, 72 ans, 30 avril 2011)

Venir d'ailleurs intervient dans l'imaginaire comme un indice de performance, une présomption de fiabilité et un gage de compétence. Face à la vélocité de ces associations, comme résultat d'un constat du prolongement de l'imaginaire colonial, on comprend mieux les tentatives d'introduire une politique de « préférence locale » dans le milieu professionnel antillais. Une crainte investit alors les représentations des retournés. On appréhende que cette « protection informelle » des « natifs » des DOM ne devienne effective. En effet, l'appréhension des Antillais, installés en France depuis un certain nombre d'années, d'être exclus du marché du travail à leur retour se dégage dans mes interviews et dans les discours ambiants : tendance qui s'inscrit dans le cadre des revendications autonomistes. Véhiculée dans l'espace public, l'idée de remplacer les métropolitains en place par des locaux donne lieu à certains propos acerbes: « On veut remplacer les métropolitains, qu'on fasse donc la même chose en métropole » dit Honoré mi-ironique. Le thème de la préférence locale n'est pas sans ébranler les consciences et touchent les migrants de retour au cœur même de leur stratégie d'intégration. Dans un milieu micro-insulaire qui accentue la promiscuité et agit comme caisse de résonance, il va de soi que certains conflits, rumeurs et accusations de favoritisme pèsent sur les métropolitains et par extension, sur les retournés. Beaucoup de Martiniquais m'ont confié cette crainte de se faire « voler les bons emplois », inquiétude perceptible chez les migrants de retour : « Ils pensent qu'on vient prendre leur boulot. Mais s'ils sont incapables de le faire... », réplique Marie.

J'avais des cousins qui disaient : « mais les Blancs ils viennent nous envahir et ci cela ». Je disais : Oui, mais toi, en tant que Black, tu ne le fais pas, donc forcément y'a quelqu'un qui le fait. Y'a quelqu'un de plus intelligent que toi qui va le faire. Si toi, tu n'es pas capable forcément il faudra faire venir des médecins de la métropole. Donc il faut être un tout petit peu intelligent et se dire : je ne vais pas laisser quelqu'un venir le faire à ma place. Je vais prendre cette initiative, je vais le faire. (Marie, 34 ans, 22 mars 2011)

Quant à Pierre, son « expérience nationale » lui vaudrait plusieurs railleries de ses collègues : « Souvent ils avaient l'impression que je leur piquais quelque chose, mais moi je me suis bagarré pour avoir ma place ». Subséquemment, on revient à l'hypothèse proposée au chapitre précédent : le nouveau débarqué de France fait figure

de « métro » dans l'imaginaire antillais, représentant une certaine menace qui accentue ce refus de l'Autre. Originaire de la Guadeloupe, mais ayant immigré très jeune en France, l'épouse de Pierre, Michelle (42 ans), éprouve, plus que quiconque, un sentiment d'exclusion professionnelle, rejet qu'elle attribuera à sa différence culturelle. Arrivée à l'improviste lors de l'entretien avec son mari, Michelle, enthousiasmée de trouver une confidente pour exprimer son indignation, souhaite me faire part de son expérience martiniquaise et évoque de suite son sentiment d'échec professionnel. Suite à une longue période de chômage, elle est embauchée dans une entreprise de communication. Elle démissionne et m'explique « Ce n'est pas évident avec cette mentalité. J'ai dû quitter la société tellement c'était dur pour moi ». Développant sur les raisons de sa démission, elle me relate avoir subi de la méchanceté de la part de ses collègues, principalement de sexe féminin, ainsi que des vols à répétition et du harcèlement. Michelle, après 6 ans à la Martinique est toujours en recherche d'emploi : « Ce n'est pas facile. Mon mari doit supporter mes sautes d'humeur. Je n'ai pas de congé, à chaque fois je suis nouvelle donc je recommence à zéro. Je pense que quand on arrive avec un emploi ce n'est pas si difficile. En général on est fonctionnaire comme lui, donc on a un grade, une qualification, un bon salaire, les 40%¹²⁴ ». Elle avoue toutefois avoir de la chance de posséder une expérience professionnelle métropolitaine : « Ce qui intéresse vraiment les employeurs, c'est mon cursus en métropole. On réagit différemment par rapport à une personne restée tout le temps ici. J'ai une rapidité, un esprit du travail qu'ils apprécient. Ici, c'est petit, les emplois sont limités, les candidats nombreux. C'est pas évident. ». En effet, plusieurs savent qu'ils auront plus de facilité à être embauchés qu'un autre qui ne possède qu'une expérience nationale. Cette situation est d'autant plus problématique qu'elle est normalisée. Toutefois, un discours inverse existe quant à la préférence locale et s'apparente aux observations de Bovenkerk qui a interrogé les employeurs surinamiens concernant leur ouverture à employer des migrants de retour. Il constate, à cet égard, que les patrons sont récalcitrants à engager des retournés perçus comme trop exigeants : « they expect to earn too much, they would have become estranged from the Surinamese way of doing things, they would make their colleagues jealous by constantly bragging about how wonderful everything was in Europe, they would be arrogant (...) » (1981:166).

¹²⁴ Ce fameux 40% désigne la « prime de vie chère, prime attribuée aux fonctionnaires ultramarins dans le but d'aligner leur salaire sur les salaires français en compensation de la vie chère aux Antilles françaises ». Ce « secret de famille » comme l'exprime Faurradière dans l'article paru dans *Le Monde*, « Les "40% de vie chère", une écharde de plus en plus douloureuse dans le corps social antillais » (le 3 mars 2009) s'est traduit par un débat sur la surrémunération des cadres dans la fonction publique.

D'ordre général, mes notes de terrain m'indiquent plutôt une tendance inverse à la Martinique. Toutefois, n'ayant pas engagé d'études exhaustives sur la question, ni fait varier les différents secteurs d'emploi lors de l'échantillonnage, je ne peux me prononcer sur la question. Seuls les propos de Sylvia vont dans le sens de Bovenkerk : « On ne cherche pas à savoir pour tes études, au contraire, si tu en as trop ça peut agacer les gens. Ce n'est pas bien vu d'arriver avec ses diplômes, soit c'est une menace, soit ils ont peur du salaire demandé. Je sais pas expliquer ça. Je trouve qu'il faut prendre beaucoup de pincettes ». Une investigation plus poussée en ce sens mériterait d'être entreprise.

5.5- Le retourné comme vecteur d'innovation

La littérature sur le thème du retour s'est beaucoup interrogée sur le rôle des migrants de retour en tant que vecteurs de changement économique ou de promoteurs du développement dans leur pays d'origine. Les retours, nous l'avons dit, ont d'abord intéressé le champ d'investigation économique. Dans cette vision economiciste de la mobilité, l'immigration en partance de pays « sous-développés » est vu comme une stratégie pour maximiser le niveau de vie du migrant, et son retour est dès lors perçu comme un échec, voire une anomalie (Cassarino, 2004). C'est en réaction aux auteurs qui décrivent les migrants de retour comme des « agent of change » avec trop d'optimisme que Bovenkerk (1981) a bâti un contre-argumentaire. Il illustre, avec le cas surinamien¹²⁵, les difficultés qu'éprouvent les retournés à contribuer à la « modernisation » de leur terre natale. En dépouillant les journaux surinamiens, il est surpris par la façon dont les médias locaux s'en prennent aux retournés et par la franche hostilité régnante qu'ils dépeignent dans leur relation de travail avec les locaux. Mes notes de terrain tendent à confirmer cette hostilité ambiante dans le secteur du travail, tant du côté des retournés que du côté des non migrants. Tentant de comprendre pourquoi ceux-ci sont exclus comme acteurs potentiels du développement économique de leur pays, mes données permettent de renforcer l'hypothèse émise par Bovenkerk quant à l'apparition d'une nouvelle catégorie sociale minoritaire mais hétérogène - les retournés du Surinam. De plus, il soulève que le processus de démocratisation migratoire participerait, depuis les années 1960, à la perte de prestige des migrants surinamiens vivant en Hollande, en vertu notamment des discriminations

¹²⁵ Rappelons que le Surinam se trouve dans une situation administrative et historique très similaire à la Martinique tant on aborde une migration de citoyens formés dans leur métropole respective qui, au retour, expérimentent les mêmes « problems in utilizing their knowledge and skills in behalf of modernization ».

qu'ils y subissent. Tel qu'exposée au chapitre précédent, cette deuxième hypothèse semble également correspondre aux interprétations tirées des récits de vie. On découvre dans le cas surinamien, comme dans le cas martiniquais, l'émergence de discours érigeant un nouvel « Autre » social, différencié par ces motivations à la fois morales et matérielles. Ces motivations peuvent être vivaces pour certains comme Pierre qui croyait pouvoir mettre à profit son expérience acquise en métropole, être écouté, pris au sérieux. Or, lorsqu'il me dit, plein d'incompréhension : « Ils pourraient quand même comprendre quand l'autre apporte quelque chose, non ? C'est pas bien accepté. Les gens qui n'ont jamais bougé ne peuvent pas comprendre certaines choses », c'est toute une mystification fondée sur une projection de soi, de son potentiel, du contexte de réception et d'accueil projeté au loin qui s'effondre lors du retour. Inconsciemment, plusieurs sont venus avec l'idée d'aider à améliorer la Martinique en transposant leur expérience professionnelle nationale dans leur terre natale. Le retourné tend alors à être amalgamé au métropolitain lorsqu'il arrive avec la certitude de savoir ce qui est bon pour l'Autre. Pour schématiser, le colonisé des dépendances ultramarines, par son séjour en France, devient en quelque sorte colonisateur à son tour, ou du moins il en acquiert plus ou moins consciemment certains traits dans l'imaginaire local sans pour autant l'être vraiment. De l'autre côté, il devient alors une sorte d'usurpateur agissant à titre de promoteur de développement métropolitain. Dans cette lignée, Cerase (1974), dans son étude sur les Italiens aux Etats-Unis, a construit une typologie à partir de 4 types de retour : « return of conservatism », « return of innovation », « return of retirement » et « return of failures ». Dans le premier cas, les « retournés » dits conservateurs perçoivent les gains et les possibilités d'investissement au pays d'origine comme une façon de réintégrer leur univers traditionnel, stratégie pensée en termes individualistes. Ils participent ainsi au maintien et à la préservation des structures en place. La seconde catégorie, les retours « d'innovation » - pensés dans les mêmes termes que Bovenkerk (1981) lorsqu'il se réfère aux « agents of change » - englobe ceux qui ont planifié leur retour de longue date, comme un projet permettant de mettre en branle leurs compétences acquises au loin. Ils se perçoivent eux-mêmes comme détenteurs de savoirs modernes et comme bienfaiteurs en souhaitant améliorer le sort du pays (1974 : 251). A leur retour, ceux-ci se buteront à des contraintes structurelles mais également à la difficulté de pénétrer l'étroitesse des réseaux (familiaux ou professionnels) préétablis en terre

d'origine (1974 : 258)¹²⁶. En définitive, Cerase en arrive aux mêmes conclusions que Bovenkerk quant à savoir si les migrants de retour peuvent être considérés comme « vehicles of social development » et conclut, en définitive, que leur potentiel d'agir à cet égard est quasi nul (1974 : 262). On le voit dans les récits, plusieurs se sont imaginés revenir en tant qu'acteurs d'innovation. Or, cette projection de soi fait vite place à un revirement : mes données montrent que l'ambition de ces acteurs présentant leur projet de retour prémédités comme un projet innovant, se modifie rapidement une fois sur place. L'attitude entrepreneuriale fait ainsi place à un repli conservateur devant les embuches et les réactions provoquées par la population locale. Nous l'avons décrit au chapitre précédent, cette posture qui consiste à prétendre savoir ce qui est bon pour l'Autre est interprétée localement comme de l'arrogance.

Devant les obstacles structurels liés à ce que le migrant de retour interprète comme le fruit d'un « mal développement » et de la mentalité locale représentés comme un « mauvais comportement économique », il perdra peu à peu l'enthousiasme initial lié à l'envergure du projet qui a motivé le retour. Ceux qui reviennent pour entreprendre un projet commercial, comme Marlène ou Richard, avaient en tête de créer de l'emploi à leur arrivée. Plusieurs se sont butés au comportement de leurs employés martiniquais et affirment qu'on leur a menti, qu'ils se sont fait voler ou exploiter. Sylvia, qui au départ avait l'intention de revenir pour monter un projet propice à aider le pays, déchantait rapidement : « Alors je ne sais pas si c'est prétentieux de se dire que tu reviens chez toi et de vouloir faire avancer les choses, parce qu'il y a plein de choses qui ne sont pas encore gagnées ici. J'étais plutôt dans cet esprit-là avant de partir. ». Chez une franche majorité, on ressent une forme d'indignation lorsqu'au départ on comptait arriver au pays avec des intentions précises. « Ils n'acceptent pas ton expérience. Ils pourraient quand même comprendre qu'on apporte autre chose, mais ce n'est pas bien accepté », dira Richard. Ou encore, lors d'une conversation entre Pierre et Michelle :

-Je ne comprends pas ce refus de prendre ce qui vient de l'autre en règle générale. Au moins, qu'ils acceptent ce que l'autre permet au lieu de se mettre un bouclier et refuser systématiquement. (Pierre, 52 ans)

-En fait, ils ont toujours peur d'être doublés, d'être dépassés. Ils ont peur qu'on leur pique leur poste. (Michelle, 42 ans)

¹²⁶ Quant aux retraités, ils reviennent pour le confort et les « retours-échecs » concernent eux, ceux qui reviennent désœuvrés après seulement une ou deux années en terre d'accueil.

-Oui niveau compta, orthographe, ils sont au ralenti. (Pierre, 52 ans)
 -Mais quand tu trouves quelqu'un qui veut faire quelque chose pour le pays, laisse-le faire. Au contraire, essaye de copier un peu et un jour, je prends la relève. Pourquoi personne n'a envie de faire ça ? (Michelle, 42 ans)

Un seul répondant, Ollivier, m'a fait comprendre que ses démarches pour apporter quelque chose de neuf au pays semblent être reçues de façon positive. Or, notons que son arrivée est récente et qu'il œuvre dans le domaine de la culture antillaise:

Y'a toute une génération, les trentenaires, qui sont partis et qui reviennent pour essayer de faire des choses, d'arranger les choses. Perso, moi c'est intéressant parce que tout est à faire, tout bouge. Après, ici c'est lent, les choses ne se mettent pas nécessairement en place. La barque est petite. Mais justement, c'est ça qui est intéressant. C'est à monter ! Forcément t'as envie d'apporter quelque chose, de faire quelque chose pour le pays. C'est pour ça qu'ils sont critiqués. Moi j'ai de la chance dans la culture : c'est le fleuron du pays ! (Ollivier, 29 ans, 14 avril 2011)

Or, il a déjà été question de cette tranche d'âge aux valeurs antérieurement qualifiées de cosmopolites. Le jeune homme est tout à fait conscient d'évoluer dans un univers « à part » de la majorité martiniquaise : dans un milieu branché et urbain. Lui-même se sent appartenir à ce qu'il dénomme une nouvelle « couche » composée de « ces gens-là qui rentrent... » : « Et ceux qui rentrent, c'est pas des Antillais, ni des métros, c'est une nouvelle couche de gens qui est en train de créer une nouvelle Martinique ». Cette nouvelle Martinique serait celle composée de nouveaux réseaux de sorties alternatifs, de nouvelles formes d'expressions artistiques inédites dans le DOM. Dans ce contexte, ce sont de jeunes entrepreneurs venus du milieu parisien qui « créent des trucs » : « c'est une nouvelle couche qui se crée, mais tu ne peux pas rentrer en disant juste : je rentre », précisera Ollivier. Enfin, pour Lucrece « on rentre au pays avec des idées, des savoir-faire, des créneaux d'investissement » (1994). Ce désir d'apporter son savoir-faire est exprimé par une moitié des répondants. Rappelons que beaucoup, majoritairement des femmes, sont d'abord revenues pour des motifs affectifs et familiaux : cette ambition de « faire bouger les choses » n'apparaît à aucun moment dans certains entretiens, surtout pour ceux étant le mieux intégrés dans leur vie martiniquaise. Aussi, cette étude vient contredire les thèses¹²⁷ proposant que le retour fasse nécessairement intervenir un calcul économique rationnel.

¹²⁷Thèses qui s'inscrivent dans le courant des NELM (New economics of labour migration) « (which) views return as the natural outcome of a successful experience abroad during which migrants met their goals (i.e. higher incomes and accumulation of savings) while naturally remitting part of their income to

5.6- « Ta nou » / « pa ta yo¹²⁸ » et le flou de l'altérité à la Martinique

Début février 2009, un vaste mouvement contestataire se répandit telle une traînée de poudre dans les quatre DOM français.¹²⁹ C'est le « LKP¹³⁰ » en Guadeloupe, suivi par le « Collectif du 5 février » à la Martinique qui enclenchèrent un mouvement inédit par sa durée, par le fondement de ses revendications, et par sa teneur « hyper émotionnelle » (Lucrèce, Ozier-Lafontaine, L'Etang, 2009). Nous l'avons évoqué au chapitre III, la question des inégalités socioéconomiques était jusqu'alors « (...) occultée au cours de ces dernières années par un surinvestissement dans le champ des revendications identitaires » (Daniel, 2009 : 6) occupé par la frange politique des entrepreneurs identitaires. Or, avec la crise de février-mars, on assiste dans un premier temps à une résurgence des questions de disparités sociales. En effet, les revendications de ce mouvement portent avant tout sur la dénonciation de la « vie chère », de la *pwofitasyon*¹³¹ et, plus largement, au fur et à mesure que s'intensifiait le mouvement, sur l'attitude délétère de la métropole¹³² à l'endroit de la crise, le tout sous des allures de revendications autonomistes. Ce faisant, ce mouvement fédérateur a su donner une profondeur historique aux inégalités sociales propres à la Martinique en manœuvrant un discours anticolonialiste emprunté au travail identitaire local déjà bien rôdé dans les consciences. Toutefois, malgré l'urgence d'ouvrir un dialogue sur la question sociale, on constate, peu après les débuts du mouvement, un déplacement spontané vers le registre ethnique jusqu'alors peu évident dans l'espace public. On assiste à un glissement discursif et symbolique à l'intérieur des revendications grévistes, ne pointant plus seulement l'État central comme seul responsable de la « profitation », mais ses « représentants » sur l'île, avant tout incarné dans l'imaginaire

the household. » (Cassarino, 2004:255). Les “remitances”, ces flux monétaires généralement envoyés des pays riches vers ceux du “tiers” pour appuyer la famille demeurée sur place, ferait l'effet, dans cette étude de cas, d'une logique inverse. En effet, plusieurs Martiniquais m'ont confié qu'ils ont participé à l'envoi d'un support monétaire à leurs proches établis en métropole et non le contraire.

¹²⁸ Du Créole : A Nous, pas à Eux.

¹²⁹Ce mouvement se distingue par son ampleur. Il s'est propagé tant dans les DFA (Départements français d'Amérique : Martinique, Guadeloupe, Guyane) qu'à la Réunion, mobilisés pour dénoncer une réalité analogue.

¹³⁰ Lyannaj kont Pwofitasyon : comité associatif regroupant une trentaine d'associations et syndicats.

¹³¹Vocabulaire mobilisé pour exprimer le sentiment de spoliation économique et l'idée que les inégalités socioéconomiques se situent dans le prolongement des pratiques coloniales de la France. Cette idée générique de *pwofitasyon* trouva ainsi un écho impressionnant au sein l'espace public.

¹³² Cet événement illustre aussi l'ampleur de la méconnaissance et de la distance de leur Mère-patrie, inapte à réagir mais surtout à comprendre les problématiques et les codes endogènes qu'expérimentent ces lointains départements d'outre-mer (Bonniol, 2010 : 428). Ce mouvement permit de remettre en question l'agir du républicanisme classique - jacobin, égalitariste et universel - questionnant son devenir au sein de celui-ci.

par les Blancs créoles¹³³. Ce conflit fut donc à même de faire vibrer la fibre ethnique, en passant par divers canaux identitaires (les spécificités¹³⁴), mise à profit comme rapport de force avec le pouvoir central, ethnicisant par le fait même le thème de l'oppression, et menaçant directement l'idéal assimilationniste¹³⁵. C'est en outre sous un climat de haute tension entre les divers « groupes » numériquement minoritaires qu'est scandé l'un des slogans phare de cette mobilisation : *Matnik sé ta nou, sé pa ta yo* (la Martinique est à nous, pas à eux)¹³⁶ ; cri de ralliement exultant une appartenance aux contours objectivement nébuleux que la grève a permis de mettre en scène. Ce *yo* (eux) apostrophe les profiteurs de façon générique, mais implicitement, dans les consciences collectives, ce sont d'abord les Békés et de façon encore plus imprécise, les métropolitains qui sont interpellés par la formule. Or, qu'en est-il de cette dialectique *nou/yo* pour les migrants de retour et des Antillais de France dans un tel contexte et quelle posture adopteront mes enquêtés vis-à-vis de ce phénomène social ?

J'ai d'abord cru que l'attitude de mes participants vis-à-vis du climat social était corrélée à une variation générationnelle, selon les « âges », mais cette interprétation peut être faussée par la variable de l'activité professionnelle. En effet, les plus vieux demeurent les plus catégoriques, mais leur statut de retraité peut leur conférer une forme d'extériorité par rapport à la lutte. Honoré, lui, est en total désaccord avec la tournure « ethnicisante » du mouvement : « Ta nou pa ta yo », c'est des conneries ça. « Yo » (eux) c'est en parlant des métropolitains, des békés. Là encore c'est une

¹³³ Les Blancs créoles ont sans conteste été la communauté la plus exposée à la virulence des slogans, faisant rejaillir, parfois de façon violente ou haineuse, des ressentiments jusqu'alors enfouis (Larcher, 2009 : 6). Bien qu'il existe certains liens historiques, linguistiques et culturels reliant békés et Martiniquais par rapport aux métropolitains, les propos anti-békés se sont révélés d'une rudesse extrême, surtout via internet où le ressentiment contre la préservation raciale est littéralement attaqué (Bonnio, 2010 : 438).

¹³⁴ À titre d'exemple, la langue créole fut celle qui verbalisa les ressentiments « (...) et dont l'usage systématique dans le mouvement installe une connivence et une familiarité (...) » (ce qui) participe à l'entretien d'une « (...) extériorité pour les non-originares de l'île » (Bonnio, 2009 : 432).

¹³⁵ On ressent la constitution d'un « Nou » où les marqueurs ne sont plus simplement raciaux mais construits comme un lien affectif et généalogique mobilisant des caractéristiques socioculturelles. On assiste dès lors à la saillance du paramètre ethnique et identitaire, irradiant quelque peu le champ de revendication sociopolitique, au sens où l'on aurait capitalisé sur la sensibilité ethnique et non plus seulement identitaire (Daniel 2009 : 5).

¹³⁶ Si « *Mawtnik ta nou* » marque le désir d'appropriation du pays, les résultats de la consultation de janvier 2010 (voir chapitre III) laissent d'autant plus dubitatifs ce rejet massif d'une plus grande autonomie dans la gestion de certains dossier. Il s'inscrit ainsi : « dans la problématique de rapports sociaux historiques inégalitaires, et est plus directement adressé aux Békés. Ces derniers (1 % de la population), qui possèdent la moitié des terres, 40 % de la grande distribution, l'essentiel de l'industrie agro-alimentaire de l'île et surtout ont la maîtrise des réseaux de l'import-export et de la distribution des produits de biens de consommation, ont été rendus responsables par les manifestants du coût de la vie anormalement élevé » (Audebert, 2011 : 537). Les manifestants révèlent par leurs slogans « la nature de la perception de ces rapports sociaux ethnicisés, avec néanmoins quelques nuances selon les spécificités historiques et sociales de chaque société considérée. » (ibid).

mauvaise interprétation des Antillais. Parce que les békés sont plus Martiniquais qu'eux. Ils sont arrivés avant ». Honoré et François partagent l'avis communément émis lors des entretiens sur le manque de résultats obtenus par les tenants de la grève. Rétrospectivement (les entretiens se déroulant près d'un an suite à la fin du conflit), mes enquêtés sont amers et constatent que la situation n'a fait qu'empirer : « J'étais d'accord avec la grève mais ça ne nous a pas aidés. Maintenant, après tout ce qui s'est passé, tout le monde a peur d'investir en Martinique ». Marlène a en effet vu son restaurant déserté suite à février 2009. Nina elle, « Hou, c'était dur. Qu'est-ce qu'on a souffert ! Je partais à 6h voir si je trouverais une épicerie ouverte. Tu avais des heures de queue pour trouver un sachet de riz à 6 euros. Les gens en ont profité. Ah non, c'était aberrant. Ça n'a rien donné. Les prix ont encore augmenté ». Trois participants se caractérisent par le radicalisme de leurs propos. Leur analyse du conflit se perd dans cet assemblage de représentations qui associe le Martiniquais à la non-volonté de travailler : « Ils ont foutu la Martinique en l'air le 5 février ! Vous, vous permettez de vous mettre devant ! Vous ! Allez bosser d'abord. C'est scandaleux ! Ils n'avaient rien à foutre là-dedans. Des fonctionnaires ont 40%, mais où on va. J'ai encore pétié les plombs ce matin aux impôts ». Outre le ton vindicatif de François, sa critique du mouvement s'élargit à une critique sociétale à travers un enchevêtrement pêle-mêle de représentations et de préjugés : paresse, nonchalance, oisiveté, suivi d'un agacement spontané envers la bureaucratie et la fonction publique antillaise.

5.6.1-Le mal fonctionnement de la fonction publique

Un discours générique antisindical et antigrève est intriqué de façon assez confuse à tous les problèmes de la société domienne sans en discerner les rapports de causalité. Aussi, nous avons vu que la Martinique est taxée de demeurer une société où les comportements sont déterminés par l'assistanat. Or, dès qu'une voix s'élève pour revendiquer la force de travail et l'économie locale, le discours se rétracte et réaffirme l'exigence de la dépendance économique du DOM vis-à-vis de sa métropole : « On a fait une grande grève et aujourd'hui on est au même stade. Il faut être intelligent. Nous sommes un petit pays, loin de tout. Heureusement qu'il y a la France qui nous tient à bout de bras », explique Pierre. Pourtant ce dernier est en accord avec les revendications grévistes, comme tous les représentants de son « âge » d'ailleurs ; d'aucuns se plaignant de la vie chère (la totalité des enquêtés) ou des 40% (tous, excepté ceux qui en bénéficient). « C'est bien de faire des grèves, mais ils sont fonctionnaires », résumerait bien la position des informateurs du deuxième « âge ».

Être fonctionnaire occupe une place particulière dans l’imaginaire antillais, encore plus prégnante chez les retournés du deuxième « âge » dont cinq d’entre eux ont occupé des postes dans la fonction publique. Le fonctionnariat est en quelque sorte synonyme de promotion et par là de libération et d’égalité : « Dans la tête de l’Antillais, une fois que tu passes fonctionnaire, tu es arrivé », selon Jeanne¹³⁷. Beaudoux-Kovats et Jean Benoist écrivent en 1972 que les Blancs créoles s’apparentent à une caste fermée (endogame) qui se représente comme les dirigeants économiques de l’archipel. Reprenons le passage suivant tiré d’un entretien avec un membre de la communauté béké dans l’Archipel inachevé : « C’est nous qui avons créé ce pays, qui en avons fait ce qu’il est. Même maintenant, c’est nous qui faisons marcher l’industrie, qui nous occupons des terres, même si c’est souvent peu rentable. Les Noirs n’en veulent pas, ils ne pensent qu’à être fonctionnaires. Si nous devions quitter l’île, elle régresserait de cinquante ans, du point de vue économique » (1972 : 85). Il est notable que ces représentations, menant à induire que sans les békés l’économie de la Martinique s’effondrerait, soient persistantes et s’immiscent dans les croyances de certains de mes informateurs :

Je vais dire un truc simple. Si un béké ouvre un hôtel pour faire travailler les Antillais, pourquoi il n’y a pas d’Antillais pour pouvoir prendre ces hôtels? Et vous dites Matinik sé tan nous... Rien est à nous, puisque sans les békés, on ne peut pas vivre. Je ne suis pas pour les békés, mais y’a des Martiniquais qui ont des sous. Mais qu’est-ce qu’ils en font? Des bateaux, des grosses voitures¹³⁸. (Nina, 56 ans, 18 avril 2011)

D’autre part, il est intéressant de constater l’ampleur de la distance représentationnelle sur le plan transatlantique et le rôle de relais joué par les Antillais de/en France.

5.6.2-Rapprochement transatlantique ponctuel

Malgré la « coupure nette entre ces deux mondes » présumés par certains, l’événement, comme l’indique Laventure et al. (2009), laisse entrevoir la pérennité de liens solidaires de part et d’autre de l’Atlantique. En moment de crise, on voit se mobiliser le « cinquième DOM » de concert avec les quatre départements français autour d’une

¹³⁷ Nous l’avons dit, c’est dans la fonction publique que les premières élites mulâtres ont peu à peu emprunté un chemin similaire à celui du Blanc, tandis que le béké demeurait dans le secteur de l’industrie-commerce (Beaudoux-Kovats, 2002 : 44).

¹³⁸ Nina fait référence à une élite économique martiniquaise noire. Aucune étude à ce jour ne s’est penchée sur la réalité et les représentations de cette population.

même cause. Cette solidarité élargie, consacrée par la création du CLKP¹³⁹, existe donc, périodique et conjoncturelle, se réactivant au gré des circonstances, cette fois-ci jugées suffisamment graves pour unir les voix insulaires et continentales sous une même bannière. Tel que l'indique Rachel: « C'est la première fois que des Programmes nationaux parlaient intelligemment de la Martinique. Il a fallu la grève pour que les journalistes s'imprègnent véritablement et découvrent cette société qu'ils ne connaissaient pas ». Aussi, notons la sortie d'un documentaire sur le monopole économique béké à la Martinique intitulé *Les derniers maîtres de la Martinique*. D'abord diffusé le 30 janvier 2009 sur une antenne métropolitaine, ce reportage diffusé le 6 février à la Martinique a instauré un climat de polémique d'abord sur l'Ile-de-France, puis dans les îles départementales. Ainsi, avant même d'être retransmis à la télévision martiniquaise, on connaissait déjà, au niveau local, la teneur des dires de l'industriel qui ont accru les tensions quelques jours seulement avant la grève. Dans ce documentaire pénétrant le mode de vie des (de certains) békés, on entend les propos ouvertement racistes d'un membre influent de la communauté¹⁴⁰. Ce qui est intéressant à souligner ici, c'est la rapidité avec laquelle les propos furent simultanément retransmis via le net d'une part ; et, d'autre part, le « choc » ressenti par les Antillais de France - surtout, comme le soulignent Lucrèce et al. (2009), par les jeunes générations découvrant simultanément l'existence de cette mentalité « au pays ». Les propos recueillis par le reportage ont ainsi pris des proportions inégalées et ont été instrumentalisés en tant qu'élément rassembleur durant le mouvement. En somme, la fibre ethnique est si bien ancrée dans les consciences qu'elle donne aujourd'hui au groupe ethnique une réactivité inédite, une aptitude mobilisatrice en fonction de ses intérêts propres, que les mass-médias par leur pouvoir sur l'imaginaire décuplent. À cet égard, malgré tous les reproches que mes enquêtes peuvent adresser à la société martiniquaise, tous ceux qui ont évoqué le reportage, soit sept d'entre eux, ont ensuite relativisé leurs propos. L'île est bel et bien entrée dans l'ère de l'hypoinsularité et, en situations « opportunes », s'y active un *champ social transatlantique* capable de réactiver une certaine appartenance ethnique.

¹³⁹ Soit Continuité Liyanaj Kont Pwofitasyon relais du LKP en « hexagone ». Les Antillais en/de France ont joué un rôle prépondérant en termes de visibilité du mouvement, au-delà d'une discontinuité territoriale (Laventure et al. 2009). Ils ont d'ailleurs joué « un remarquable rôle d'intermédiaires dans la crise antillaise de 2009 en réclamant un traitement médiatique plus équitable et en faisant œuvre de pédagogie auprès de l'opinion publique métropolitaine pour lui permettre de mieux comprendre les causes et les enjeux – nationaux autant que locaux – de ce conflit » (Audebert, 2011 : 545).

¹⁴⁰ Le chef d'entreprise de 84 ans sera jugé pour « incitation à la haine raciale » et « apologie de crime contre l'humanité » en septembre 2010. Du coup, on aimerait bien savoir ce qu'il a dit.

Conclusion

Le champ socioprofessionnel est sans conteste un lieu où se révèle la production de l'altérité entre les « retournés » et les « locaux ». À l'écart jusqu'alors du développement socioéconomique de sa métropole, la Martinique, sous l'influence d'un afflux important de ressources humaines, d'objets et de mesures administratives et économiques de l'État providence, connaît des bouleversements majeurs entraînés par son inscription dans une société de consommation mal adaptée à ses valeurs, à son économie et à sa situation géographique. Les répercussions de ce développement sans égard à ses spécificités socioéconomiques et historiques favoriseront la mise à mal des nouvelles habitudes de consommation du Martiniquais et de ses comportements sociaux et familiaux souvent jugés inappropriés et peu compatibles avec les exigences de la « modernité » et de l'Autre qui la représente.

Nous l'avons vu, les critiques de mes enquêtés sur cette société se joignent souvent à celles des métropolitains pour exprimer leurs incompréhensions et leurs appréhensions vis-à-vis de l'orientation des politiques locales d'affirmation et les mouvements sociaux de revendication qui ont émergé du champ social martiniquais. Cette critique est celle comprise comme un « mal développement », représentation qui démontre le décalage et l'incompréhension engendrés par l'assimilation des codes franco-européens du monde du travail vis-à-vis d'une population qui a dû s'accommoder à un revirement de paradigme brutal. Ce déphasage entraîne souvent toute une concaténation de représentations extrapolées directement à l'endroit des habitants de l'archipel qui se traduit, parfois, par un discours critique dissonant dénué d'historicité. Toutefois, ce que le mouvement de février nous révèle, c'est une capacité de mobilisation mettant en exergue non plus seulement des mécanismes de mise à distance et de discontinuités culturelles et territoriales, mais également une continuité et une solidarité sous la bannière de l'ethnicité.

Conclusion

Lorsque Jean Benoist fonde le Centre de recherche caraïbes rattaché à l'Université de Montréal en 1969, l'anthropologie des Antilles franco-créoles constituait un champ en friche, voire un objet insolite encore inexploré par la discipline. À cette époque, le pionnier dévoile au monde ces microcosmes insulaires dont la trame socioculturelle, par ses allures versatiles, se dérobe aux méthodes traditionnelles de l'anthropologie classique. Pourtant, les sociétés de l'Outre-mer français en tant qu'objets scientifiques demeurent une zone grise (la fermeture du Centre en 1988 étant d'ailleurs déplorable en ce sens) et, d'emblée, cette lacune ne peut renvoyer qu'à une image *inachevée* de ces sociétés. Un travail d'envergure attend les nouveaux chercheurs qui s'intéresseront aux sociétés de l'ensemble ultrapériphérique français. Pensons, par exemple, au contresens historique que procure l'exemple de l'évolution statutaire de Mayotte qui, en 2009, a choisi de passer du statut de Collectivité (COM) à un département (DOM) d'outre-mer. Comment expliquer qu'une ancienne colonie ait ainsi opté vers un changement d'identité législative lui conférant moins d'autonomie sans penser, au préalable, à un paradoxe historique ? Pensons également au futur référendum sur l'autodétermination de la Nouvelle-Calédonie qui aura lieu entre 2014 et 2018. Les différents univers composites de la France d'outre-mer sont ainsi marqués d'une instabilité politique qui émerge au sein de paysages, d'« ethnoscaapes » hétéroclites, hybrides et singuliers déterminés par l'histoire d'un peuplement différentiel et des migrations « postcoloniales ». Une série d'épiphénomènes témoignent en effet d'une réactivité inédite, et notre incapacité à anticiper l'avenir des sociétés ultramarines témoigne moins de leur caractère imprévisible que de la rémanence d'écueils scientifiques et d'une indolente négligence à leur égard.

Ce travail a permis de débroussailler un foisonnement de voies et de pistes envisageables pour des investigations futures. C'est là tout l'attrait de s'immiscer dans un univers méconnu et peu maîtrisé. C'est également toute la frustration et l'impression d'incomplétude qui en découlent. Aussi un passionnant travail comparatif dans les Amériques noires doit être accompli, notamment sur la perception du corps, sa classification hiérarchique, la construction ou non d'une appartenance ethnique et ses instrumentalisation politiques, le profil des nouvelles élites, leurs interrelations, leurs réseaux, etc. Une perspective analytique comparative ouvrirait un éventail de

possibles, qu'il s'agisse d'un traitement comparatif parmi d'autres départements, collectivités ou pays de l'Outre-mer ou dans le cas de la Martinique, d'une comparaison avec les îles limitrophes de l'Arc antillais et au-delà. En matière de migrations de retour, nous l'avons vu, plusieurs analogies et parallélismes méritent qu'on s'attarde aux études de cas d'un territoire annexé comme Porto Rico ou le Surinam par exemple. L'une des limites de ce travail, outre l'impossibilité de mener à bien un tel travail comparatif, par manque de temps et de moyens, est de ne pas avoir eu l'opportunité d'engager un terrain multi-sites entre la France continentale et l'archipel. Nous l'avons vu, le dynamisme de la mobilité transatlantique interpelle inlassablement les deux territoires. Nous sommes en présence d'individus qui circulent et se déplacent à l'extérieur d'un schème de régularité pouvant permettre l'établissement de règles ou de fixer des typologies. Pouvoir suivre les individus à travers leurs itinéraires aurait permis de corroborer les données ethnographiques recueillies à une certaine étape de leur trajectoire et de faire le pont entre ces deux univers mitoyens.

La condition insulaire de cette société l'a souvent confinée à demeurer prise au piège de la distance et de l'immobilisme ; or, telle n'est pas l'impression qui ressort de mon passage à la Martinique. Il en résulte plutôt une impression de mouvance, non pas seulement humaine, mais de flux – d'idées, d'images et de symboles - qui la traversent sans cesse. Aussi, le terme "commuter nation" (soit nation aller-retour) pourrait s'avérer tout à fait juste pour décrire cette incessante circulation quotidienne d'hommes et d'idées. Devant cette nouvelle réalité migratoire, il devient impossible de considérer la Martinique comme un isolat culturel où résiderait un peuple cloîtré dans une distance qui la confine dans l'imaginaire de l'exotisme. Restituer les représentations produites dans ce *champ social transatlantique* dans leur contexte et restituer le portrait des protagonistes du retour en leur donnant une voix contribuent à dépassionner ces images et à les humaniser en quelque sorte. En effet, le pire obstacle qui s'imposa durant l'écriture de ce mémoire se résume par cette crainte éthique de réifier un tel ordre de pensée qui glisse trop souvent vers des préjugés au cœur d'une conception évolutionniste et ethnocentrique primaire et condamnable, et d'une fictionnalisation de l'Autre, « orientalisé ». D'où l'intérêt de faire appel aux études postcoloniales : l'ordre des représentations construit pendant la période coloniale s'inscrit dans un rapport de continuité et n'a de cesse, dans certaines situations

concrètes, tels les rapports à la consommation, au travail, aux rapports d'égalités hommes/femmes, aux transmissions de valeurs familiales et aux codes qui y sont associés, de rejaillir dans l'imaginaire occidental (impérialiste). C'est ce décalage et ce désir plus ou moins vivace de s'imposer comme un « acteur de changement » dans cette société, à l'image du colon assimilationniste, qui empêchent d'entendre, de connaître et de reconnaître l'Autre.

Au chapitre III, il ne s'agissait pas d'attester du caractère fluide, rhizomique ou variable de l'identité antillo-créole, mais de témoigner d'une nouvelle gamme identificatoire et de son évolution à travers trois « âges », trois générations et ainsi d'en dégager les zones de rupture et de friction à la jonction des nouveaux paramètres qui surviennent grâce à une nouvelle conception de la mobilité. Si la voie autrefois univoque de l'assimilation à la « francité » s'imposait aux acteurs de la première vague migratoire, le deuxième « âge », lui, dans le contexte d'une massification et d'une instrumentalisation d'État de l'immigration antillaise, se caractérise par ce sentiment d'ambivalence entre deux univers d'appartenance et, à travers cette tension, entre l'identité racine et l'identité citoyenne. Le troisième « âge », quant à lui, a permis de dégager une diversification des appartenances revendiquées, de plus en plus circonstanciée : la majorité de ce groupe affiche cette tendance à revendiquer une identité « à géométrie variable ». En revanche, au moment de revenir s'installer dans le lieu des origines, tous, indépendamment de l'identification évoquée, se retrouvent face à une situation similaire d'extranéité.

Si, à travers les « âges », on retient une expérience globalement négative des retours auprès de 15 individus, l'objectif de cette étude n'est pas de plaider pour dissuader les projets de retour. Au contraire, l'une des principales conclusions de ce travail est d'affirmer que l'intégration individuelle demeure tout à fait possible lors d'un retour de France à la Martinique et ce, tant pour les Antillais *de* France que les Antillais *en* France. Effectivement, concernant cette distinction, c'est plus la transmission intergénérationnelle, la sociabilisation, l'histoire familiale, la fréquence des allers-retours qui deviendront déterminants d'une future insertion dans la terre de leurs parents. D'autant que, nous l'avons vu en présentant le portrait de certains représentants du troisième « âge », certains ont réellement partagé leur vie dans l'entre-deux, peu importe leur lieu de naissance. De surcroît, en reconnaissant que

certains comportements, attitudes et pratiques contribuent à une relative exclusion lorsque l'on tente de s'y réinsérer, ce travail entend simplement contribuer à une meilleure lisibilité des facteurs susceptibles de créer des tensions propres à la situation de retour. Notamment, il s'est avéré que la posture adoptée par rapport aux spécificités antillaises nouvellement affirmées - telles la langue créole maintenant apprise à l'école, l'antillanisation des cadres faisant écho à la préférence locale, la patrimonialisation de l'espace à partir de la mémoire de l'esclavage et l'autonomie politique, etc. - constituait l'une des principales frontières de l'altérité entre « retournés » et locaux.

À l'heure du retour, cette altérité se débat dorénavant sous l'égide culturelle et identitaire. Et c'est bien ce qui constitue son originalité : la couleur, la race, le phénotype, qui teinte encore de nos jours les interrelations d'une altérité issue du colonialisme et qui se présente sous une autre forme, celle de l'identité culturelle. Or, quelques mises en garde quant à l'instrumentalisation de ces notions ont été émises au chapitre III. L'identité peut apparaître comme le fruit d'une enflure scientifique provoquée par l'encensement de la créolité, et peut faire l'objet de réappropriations politiques parfois douteuses ; ce qui peut participer à minimiser les véritables enjeux et intérêts qui touchent les originaires des DOM et à en édulcorer la portée : comme les revendications d'alignement économique avec l'espace métropolitain ou celles équistatutaires et citoyennes. En outre, il importe de comprendre qu'en son absence, la société laissée derrière lui a subi de rapides mutations. Or, certains usent d'une plus grande marge de manœuvre individuelle pour renégocier leur place dans cette société une fois ses entrelacs décodés. Ceux ayant entretenu des liens au loin via les NTIC, ceux ayant entrepris de faire régulièrement la navette entre l'île et le continent et ceux ayant adopté une certaine posture de modestie ou d'humilité semblent avoir plus de facilité à réintégrer leur cercle familial et jouir d'une meilleure intégration socioprofessionnelle. Or, même chez ceux qui initialement pensaient y revenir comme poissons dans l'eau, les premiers temps d'intégration sont toujours marqués d'une période de transition. D'autres auront l'impression de demeurer éternellement *en transit*. D'autres encore auront tendance à recréer leur mode de vie métropolitain en se constituant des réseaux de sociabilité parallèles ou, pour les plus jeunes, à se joindre à des réseaux alternatifs inédits, cosmopolites et restreints. Si certains ont définitivement

remigré, aucun de mes enquêtés ne souhaitent irrémédiablement tourner la page et délaisser leur terre natale.

Au chapitre IV, il a été question de montrer que le retour dans cette société post-esclavagiste réveille inévitablement la question des différences produites à l'origine par la situation coloniale et qui ont perduré à l'intérieur du modèle franco-républicain. Cette réaction face à la métropole eut des conséquences dans la réception des « retournés » dont le sentiment identitaire à leur retour révèle un tiraillement identitaire qui réifie la tension entre le modèle assimilationniste qui prévaut dans la République universaliste et le modèle des particularismes locaux en pleine effervescence. Cette transformation a été vérifiée à l'aide de l'essai de Fanon qui dresse un portrait du « débarqué », celui qui autrefois était attendu et suscitait une agitation relevant de la curiosité et de l'appétence de découvrir à travers lui cette distante et fascinante métropole. Aussi, le double désir d'assimilation et d'affirmation de ces spécificités qui à première vue semble antagonique n'a pourtant de cesse que de se révéler à travers les pratiques, discours et représentations au sein de cette société et me semble être une pierre angulaire pour appréhender les enchevêtrements de l'altérité et de l'identité à la Martinique. Les retours constituent un nouvel indicateur de ce nouveau paradigme, mais doivent être compris dans la pluralité des pratiques de mobilités. Au départ, l'alternative assimilation/ethnicité rendait bien compte de cette dissension identitaire entre Francité/Universalité/Unicité et Antillanité/Particularité/Pluralisme comme autant de dialectiques qui doivent être regardées sous l'angle d'une relation contextualisée. C'est dans ces différentes appréhensions que l'on doit repenser la dialectique de proximité et distance que le travail de l'imaginaire, la mobilité et les nouvelles technologies de la communication et du transport contribuent à réarticuler sans cesse.

Subséquemment, la majorité des familles martiniquaises sont mêlées à cette nouvelle inscription de ses membres dispersés essentiellement entre l'île et l'« Hexagone ». La banalisation de la mobilité côtoie son acceptation qui peut se traduire, dans certaines familles, comme l'espoir de voir leurs enfants réussir, mais également comme une épreuve, la vie en métropole étant devenue associée non plus seulement à une promesse de promotion sociale, mais également de déchéance, de misère et de discriminations. Cette étude démontre qu'un travail de « décolonisation » reste encore

à faire dans l'imaginaire de la société française. Elle dévoile l'aporie d'une pensée de l'universel qui cultive et cristallise des différences et néglige certaines facettes de l'identité des sociétés d'outre-mer encore porteuses d'appartenances fomentées par le moment colonial. La diversité est devenue une réalité confuse de notre ère qui incite à une nouvelle forme de gestion des populations. D'emblée, il apparaît que posséder la citoyenneté n'est pas nécessairement synonyme d'accès égal à l'État-providence comme gage d'égalité et n'écarte pas le mépris de certaines catégories de citoyens. Dans cette perspective, ce travail incite à poursuivre d'autres études sur la relation artificielle et disjonctive entre nationalité et citoyenneté et ce, à travers l'histoire qu'entretient la République avec la gestion de la différence. La négation des différences, de l'histoire particulière, *l'invisibilisation* de l'ethnicité et la méconnaissance des sociétés de l'ultra-périphérie contribuent à tarir les manifestations d'agentivité de groupes minorisés soumis à une « *myopie spontanée des majoritaires* » (Memmi, 2007 :144). En outre, si l'on se situe au niveau national, ces « impensés » participent à amplifier un abysse d'incompréhension et une relation conflictuelle par rapport aux sociétés dominiennes où l'histoire de cette relation s'incarne jusque dans l'apparence physique des individus. Aussi, rendre compte de l'expérience des migrants antillais résidant en France permet de remettre en question les formes classiques de l'État-nation moderne et de questionner la dialectique de l'égal et du différent sous le sceau républicain. Cette perspective permet également d'aborder la question de l'affaiblissement du « modèle républicain d'intégration assimilationniste » (jacobin, universaliste et égalitaire) face à la poussée actuelle de discours et de pratiques particularistes.

Toutefois, rappelons que les enquêtés de cette étude tendent à minimiser leur expérience discriminatoire vécue en France « hexagonale ». C'est à leur retour à la Martinique qu'ils sont surpris par l'omniprésence de la codification raciale qui y perdure et ne s'y retrouvent plus. Ajoutons que le retour fut présenté comme l'expérience d'une « double mise à distance » chez certains participants. Cependant, insistons sur le fait que celle-ci n'est évoquée qu'à l'heure du retour. Le retour semble matérialiser pour eux le sentiment de devenir un « outsider » et ce, de façon plus saillante que durant la narration de leur immigration en métropole. En outre, rappelons-le, les « retournés » ici interrogés avaient tous, à l'heure de revenir dans leur île natale, une situation économique convenable, voire enviable : les mauvaises

conditions d'employabilité et la vie « chère » contribuent à dissuader les plus pauvres de revenir s'établir dans le DOM.

Aussi, la connotation et la définition du dénominatif négropolitain est loin de faire consensus. Polysémique et contextuel, son sens varie selon qui l'attribue. Rarement, voire jamais, il ne fut auto-attribué et les gens à qui l'on m'a référée comme étant négropolitains non seulement n'avaient été appelés de la sorte, mais me référaient, sous divers prétextes, à quelqu'un d'autre, à un « vrai négropolitain ». Ceci étant, il s'agit donc d'une catégorie exogène d'identification. Les inconstances retenues entre son acceptation soit minorative ou simplement distinctive sont révélatrices d'un phénomène nouveau, complexe, créateur de nouvelles tensions, de nouvelles représentations de soi et des autres. Ce dit « négropolitain » a souvent perdu l'usage du créole et ne maîtrise plus certains codes locaux. Aussi, la désaffiliation des « retournés » à l'endroit de la langue créole participera à ériger des cloisons entre lui et l'Autre et ils verront se refermer des portes plus facilement. Somme toute, le retourné ne subit pas les mêmes reproches que l'on peut adresser aux métropolitains. Au migrant de retour, on reprochera un comportement hautain et arrogant ; sa façon de percevoir l'île, ses mœurs et ses valeurs constamment soumises à un jugement de valeur, souvent en comparaison avec celles véhiculées dans l'Île-de-France. Or, on pardonnera plus au métropolitain certains comportements que le retourné, cet Autre proche, ne peut se permettre. Avec ce type de différenciation nous touchons ici au problème de la similarité, problème répertorié au sein de plusieurs études sur les migrants de retour perçus comme une nouvelle minorité culturelle.

Les Antilles sont souvent décrites comme des lieux que n'auraient pas atteint le progrès et la modernité, excepté sous des formes négatives. Selon moi, l'altérité se forge aussi dans cette prostration, cette incapacité à percevoir une autre forme de Modernité pour cette société imaginée au loin comme fief de « bonnes » traditions et d'authenticité. C'est dans cette lignée que je considère qu'il faut étudier les critiques des retournés à l'égard de la Martinique comme société d'hyperconsommation et de paraître. Au chapitre V, nous avons ainsi mentionné que le migrant antillais en France s'est imprégné de cette version occidentale, voire américanisée du « progrès », de la méritocratie de la réussite sociale et de la professionnalisation « à la française ». Bien souvent, l'expérience professionnelle au retour est décrite comme une expérience

négative qui tend à amplifier une critique parfois très virulente de la « mentalité » antillo-martiniquaise. On leur reprochera un mauvais comportement économique, de mauvaises mœurs, un manque de culture et d'éducation, de s'attarder trop au paraître, etc. De plus si les hommes semblent considérer leur perte de prestige ou d'autorité comme principale difficulté à s'épanouir, à leur retour ; les femmes, elles, se voient confrontées à des valeurs qu'elles jugent antiféministes.

Enfin, la singularité du mouvement de février 2009 découle de son ampleur et de sa diffusion dans les quatre territoires qui, bien qu'excentrés et différents sur le plan des dynamiques socioculturelles propres à chacune d'entre elles, ont su se mobiliser pour dénoncer une réalité analogue. Les représentants du « cinquième DOM » ou de la « troisième île » ont spontanément démontré leur appui et leur intérêt pour cette crise sociétale et se sont sentis interpellés. Cet événement met en exergue que la solidarité transatlantique est situationnelle, épisodique et conjoncturelle. Le modèle français perdant peu à peu sa valeur en tant que pôle d'attraction unique, la Martinique étant en France, la France en Martinique, la problématique du retour engendre un nouveau paradigme dans la façon de concevoir l'Autre, l'Étranger, l'Outsider qui ne correspond plus au vieux schème de pensée binaire qui divisait la pensée occidentale moderne. Enfin, en paraphrasant King, les migrations de retours comme objet d'intérêt scientifique constituent l'un des grands chapitres qui reste à écrire à l'intérieur de l'histoire migratoire (King, 2000). Force est donc de constater que l'ethnologie a tout à gagner à l'ouverture à d'autres champs disciplinaires et à s'attarder à *l'Autre proche* pour se renouveler et que ses méthodes sont on ne peut plus à même de cerner ce qui, sans une observation participante, un partage du vécu sur le long terme, dans des moments d'allers-retours incessants entre Soi et l'Autre, n'aurait pu être dévoilé.

Bibliographie

Affergan, F. (2006). *Martinique: les identités remarquables: anthropologie d'un terrain revisité*. Paris: Presses universitaires de France.

Althabe, G. (1990). Ethnologie du contemporain et enquête de terrain. *Terrain*(1), 10-10.

Anselin, A. (1979). *L'émigration antillaise en France du bantoustans au ghetto*. Paris: Anthropos.

Antiope, N. (2008). *Radio infranationale et discursivité identitaire en milieu insulaire: Des représentations sociales aux ethnodiscours médiatiques. Le cas des Départements français d'Amérique*. Thèse, Paris 3, Paris.

Appadurai, A. (1996). *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Payot et Rivage.

Attias-Donfut, C. (2005). Les immigrés au temps de la retraite. *Retraite et société*(1), 11-47.

Audebert, C. (2011). Les Antilles françaises à la croisée des chemins: nouveaux enjeux de développement pour des sociétés en crise. *Les Cahiers d'Outre Mer*(4), 523-549.

Augé, M., & Fabre, D. (2007). D'un rite à l'autre Entretien entre Marc Augé et Daniel Fabre. *Terrain, Rituels contemporains (avril 1987)* (8).

Baldassar, L. (2010). Ce "sentiment de culpabilité". Réflexion sur la relation entre émotions et motivation dans les migrations et le soin transnational. *Recherches sociologiques et anthropologiques*(1), 15-37.

Balibar, E., & Wallerstein, I. M. (1988). *Race, nation, classe: les identités ambiguës*. Paris: La Découverte.

Bancel, N. (2010). *Ruptures postcoloniales: les nouveaux visages de la société française*. Paris: La Découverte.

Bastide, R. (1967). *Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde* (Vol. 227). Paris: Payot.

Bayart, J. F., Bertrand, R. (2006). De quel « legs colonial » parle-t-on? *Esprit*(12), 134-160.

Beaudoux-Kovat, E. (2002). *Les Blancs créoles de la Martinique. Une minorité dominante*. Paris: L'Harmattan.

Bélisle, R. (2001). Pratiques ethnographiques dans des sociétés lettrées: l'entrée sur le terrain et la recherche impliquée en milieux communautaires. *Recherches qualitatives*, 22, 55-71.

Benoist, J. (1968). Types de plantations et groupes sociaux à la Martinique. *Cahiers des Amériques Latines, Série des sciences de l'homme*, 2(Juillet-Décembre), 130-159.

----- (1972). L'Archipel inachevé. Culture et société aux Antilles françaises. Les presses de l'Université de Montréal, Recherches Caraïbes, [En ligne] <http://dx.doi.org/doi:10.1522/30010657> (Consulté le 23 octobre 2012)

----- (1975). Les sociétés antillaises. Etudes anthropologique Université de Montréal, Centre de recherches caraïbes, 4ème édition revue et augmentée, [En ligne] http://classiques.uqac.ca/contemporains/benoist_jean/societes_antillaises/benoist_societes_antillaises.pdf (Consulté le 29 septembre 2012)

----- (1996). Métissage, syncrétisme, créolisation: métaphores et dérives. *Études créoles*, 19(1), 47-60.

----- (1999). Les mondes créoles comme paradigme de la mondialisation? in *Universalisation et différenciation des modèles culturels* (pp. 96-104). Beyrouth: Aupelf-UREP Université de St-Joseph.

Benoist, J., & Bonniol, J. L. (1997). La diversité dans l'unité: la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles in *La diversité linguistique et les enjeux du développement* (pp. 161-172). Beyrouth: AUPELF-UREF, Université de St-Joseph.

Bertaux, D. (1981). *Biography and society: the life history approach in the social sciences*. London: Sage studies in international sociology; 23

Bessy, P. Riche, C. (1993). Le retour au pays pour la retraite des personnes nées dans les DOM. Une enquête sur les intentions. *Economie et statistique*, 270(1), 51-61.

Bhabha, H. (1984). Of mimicry and man: The ambivalence of colonial discourse. *October*, 28, 125-133.

Blériot, L. (2005). Les départements et régions d'outre-mer: un statut à la carte. *Pouvoirs*(2), 59-72.

Bolzinger, R. (2009). Les derniers Maîtres de la Martinique, *TAC Presse*: Canal + Antilles.

Bonniol, J. L. (2006). Situations créoles, entre culture et identité in *Situations créoles. Pratiques et représentations* (pp. 49-59). Québec: Nota bene, Collection Société.

----- (2007). Racialisation? Le cas de la colorisation coloniale des rapports sociaux. *Faire Savoirs, Sciences humaines et sociales en région PACA*, mai 2007(6), 37-46. [En ligne] http://classiques.uqac.ca/http://classiques.uqac.ca/contemporains/bonniol_jean_luc/racialisation/racialisation.html (Consulté le 9 mars 2012)

----- (2010). La Guadeloupe en lutte (Janvier mars 2009). *Journal des anthropologues* (120-121), 419-444.

Bourdieu, P. (1984). Espace social et genèse des " classes ". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 52(1), 3-14.

----- (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62(1), 69-72.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1998). Sur les ruses de la raison impérialiste. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 121(1), 109-118.

Bovenkerk, F. (1974). *The sociology of return migration: a bibliographic essay*. The Hague: Martinus Nijhoff.

----- (1981). Why returnees generally do not turn out to be "agents of change": The case of Suriname. *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, 55(1), 154-173.

Bryce-Laporte, R. S., Stinner, W. F., & De Albuquerque, K. (1982). *Return migration and remittances: Developing a Caribbean perspective*: Research Institute on Immigration and Ethnic Studies, Smithsonian Institution.

Cabot Masson, G. (1998). *Martinique, comportements & mentalité*. St-Joseph: VDP.

Calmont, A., & Audebert, C. (2007). *Dynamiques migratoires de la Caraïbe* (Vol. 6). Paris: Karthala, Terres d'Amérique.

Calmont, A., Daniel, J., Destouches, D., I., D., Giraud, M., & Marie-Luce, M. (2008). La Martinique et la Guadeloupe, terres d'immigration et d'émigration (pp. 156). ACSE.

Cassarino, J. P. (2004). Theorising return migration: The conceptual approach to return migrants revisited. *International Journal on Multicultural Societies (IJMS)*, 6(2), 253-279.

Célestine, A. (2004). *La "Troisième Ile" en question: enquête sur la notion de communauté antillaise*. Mémoire de DEA, IEP de Paris, Paris.

----- (2009). *Mobilisations collectives et construction identitaire: le cas des Antillais en France et des Portoricains aux Etats-Unis*. Doctorat, IEP de Paris, Paris.

Cerase, F. P. (1974). Expectations and reality: a case study of return migration from the United States to Southern Italy. *International migration review*, 245-262.

Césaire, A. (1955). *Discours sur la colonisation, suivi de Discours sur la négritude*: Paris: Présence Africaine.

----- (1971). *Cahier d'un retour au pays natal*: Présence africaine.

Chambon, M. (2003). *Les «Métropolitains» dans la société martiniquaise d'aujourd'hui. Des processus complexes d'adaptations*. Université de Provence. Aix-Marseille 1.

Chamoiseau, P., Confiant, R., & Bernabé, J. (1989). *Éloge de la créolité*. Paris: Gallimard.

- Chivallon, C. (2005). L'émergence récente de la mémoire de l'esclavage dans l'espace public: enjeux et significations. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, (5), 64-81.
- Christou, A. (2009). Emulating the homeland—engendering the nation: Agency, belonging, identity and gender in second-generation Greek-American returnmigrant life stories. *Return Migration of the Next Generations: 21st Century Transnational Mobility*, 101-116.
- Confiant, R. (2005). La créolité contre l'enfermement identitaire. *Multitudes*(3), 179-185.
- Confiant, R. (2009) Un peu d'esprit cartésien ne ferait pas de mal à certain [En ligne] <http://www.pkls.org/pajteks/tekskonfyant.htm> (Consulté le 11 novembre 2012)
- Constant, F. (1987). La politique française de l'immigration antillaise de 1946 à 1987. *Revue européenne de migrations internationales*, 3(3), 9-30.
- Conway, D. Potter, R. B. (2006). Caribbean transnational return migrants as agents of change. *Geography Compass*, 1(1), 25-45.
- (2009). *Return migration of the next generations: 21st century transnational mobility*: Ashgate Pub Co.
- Cottias, M. (2005). Et si l'esclavage colonial faisait histoire nationale? *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 52(4), 59-63. Retrieved from CAIRN website: www.cairn.info/revue-d-histoire-moderne-et-contemporaine-2005-5-page-59.htm.
- Couture, C., & Perreaux, D. (2002). La résistance des francophones des Prairies à l'assimilation dans la perspective de la littérature moderniste et postcoloniale. *Francophonies d'Amérique*, 13(13), 199-210.
- Daniel, J. (2007). *L'Outre-mer à l'épreuve de la décentralisation: Nouveaux cadres institutionnels et difficultés d'adaptation*. Paris: L'Harmattan (GRALE).
- (2009). La crise sociale aux Antilles françaises. Retour de la question sociale et reflux du politique. *EchoGéo*.
- Déchamp-Le Roux, C. (2009). Entretien avec Albert Memmi. *Lettre de l'AILSLF*(8bis), 11-12.
- Delsham, T. (1981). *Xavier: le drame d'un émigré antillais*. Fort de France: Editions MGG.
- .*Cénesthésie: et l'urgence d'être*. Schoelcher Martinique éd.
- Desse, M. (1997). La récente transformation des acteurs économiques dans les DOM: l'exemple de la Guadeloupe, Martinique et Réunion. *106*(598), 592-611

Doumenge, J. P. (2002). Diversité culturelle et construction des identités collectives outre-mer. *Hermès (Paris. 1988), 2002, 32-33, fascicule thématique "La France et les Outre-mers: l'enjeu multiculturel"*.

Edward, S. (1980). *L'Orientalisme (l'Orient créé par l'Occident)*: Paris, Seuil.

Elias, N., & Scotson, J. L. (1994). *The established and the outsiders: a sociological enquiry into community problems* (Vol. 32): Sage Publications Ltd.

Fanon, F. (1952). *Peau noire, masques blancs*. Paris: Editions du seuil.

Farraudière, S. (Producer). (2009). Les "40% de vie chère", une écharde de plus en plus douloureuse dans le corps social antillais. *Le Monde*. Retrieved from http://www.lemonde.fr/idees/chronique/2009/03/04/les-40-de-vie-chere-une-echarde-de-plus-en-plus-douloureuse-dans-le-corps-social-antillais_1162947_3232.html

Fassin, D. (2002). L'invention française de la discrimination. *Revue française de science politique, 52*(4), 403-423.

Fassin, D., & Fassin, E. (2006). *De la question sociale à la question raciale. Représenter la société française*. Paris: La Découverte.

Favre, A. (2005). Les représentations d'aujourd'hui et de demain sur la migration et la vie en métropole. *Études caribéennes, (3)*.

Gallissot, R. (1987). Sous l'identité, le procès d'identification. *L'Homme et la Société, 83*, 12-27.

Gay, J.-C. (2003). *L'outre-mer français. Un espace singulier*, . Paris: Belin, coll. «SupGéo».

Gélinas, S. (2006). *Routes et tracées de l'identité: analyse du discours martiniquais et réflexions sur le parcours de l'identité collective*. Mémoire Université du Québec à Montréal, Montréal.

Gilroy, P. (1993). *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*. Cambridge, MA: Harvard Univ Pr.

Giraud, M. (1997). La créolité: une rupture en trompe-l'œil *Cahiers d'études africaines, 795-811*.

----- (2002). Racisme colonial, réaction identitaire et égalité citoyenne: Les leçons des expériences migratoires antillaises et guyanaises. *Hommes et Migrations, 237*, 40-53.

----- (2005). Revendication identitaire et «cadre national». *Pouvoirs, (2)*, 89-100.

----- (2010). «Question noire» et mémoire de l'esclavage. *Cahiers d'études africaines(2)*, 677-706.

Glissant, É. (1997). *Traité du tout-monde*. Paris: Gallimard.

Gmelch, G. (1980). Return migration. *Annual review of anthropology*, 9, 135-159.

----- (1992). *Double passage: The lives of Caribbean migrants abroad and back home*: University of Michigan Press.

Gresle, F. (1971). Ambiguïtés des modèles et spécificité de la société martiniquaise. *Revue française de sociologie*, 12(4), 528-549.

Grosfoguel, R. (2002). La problématique intégration des Portoricains aux Etats-Unis. *Hommes et Migrations, Diasporas caribéenne*(1237), 91-100.

Guarnizo, L. E. (1997). The emergence of a transnational social formation and the mirage of return migration among Dominican transmigrants. *Identities Global Studies in Culture and Power*, 4(2), 281-322.

Hernández Alvarez, J. (1976). *Return Migration to Puerto Rico*: Westport, Conn.: Greenwood Press.

Hurtado-Beca, C. (1992). Le deuxième exil: le retour au pays. *Hermès (Paris. 1988), 1991, N° 10, fascicule thématique "Espaces publics, Traditions et Communautés"*.

Jamard, J. L. (1992). Consommation d'esclaves et production de "races": l'expérience caraïbienne. *L'Homme*, 32(122-124), 209-234.

Jodelet, D. (2005). Formes et figures de l'altérité. *L'autre. Regards psychosociaux. Grenoble: PUG. Les classiques en sciences sociales* [En ligne] <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030135397> (Consulté le 5 août 2012)

Jolivet, M. J. (1985). Migrations et histoire dans la " Caraïbe française". *Cahiers de l'ORSTOM*, 21, 91-113.

----- (1987). La construction d'une mémoire historique à la Martinique: du schœlchérisme au marronnisme (The Construction of an Historical Memory in Martinique). *Cahiers d'études africaines*, 287-309.

----- (1997). La créolisation en Guyane. *Cahiers d'études africaines*, 37(148), 813-837.

King, R. (2000). Generalizations from the history of return migration. Return migration: *Journey of hope or despair*, 7-55.

Kom, A. (2002). Il n'y a pas de retour heureux. *Mots pluriels*, 20. Février [En ligne] <http://www.arts.uwa.edu.au/MotsPluriels/MP2002ak.html> (Consulté le 21 octobre 2012)

Labache, L. (2002). L'ethnicité chez les Réunionnais en migration. *Hermès (Paris. 1988), 2002, 32-33, fascicule thématique " La France et les Outre-mers: l'enjeu multiculturel"*.

Larcher, S. (20 février 2009). Les Antilles françaises ou les vestiges de l'Empire ? Les aléas d'une citoyenneté sociale outre-mer. *la vie des idées.fr*. [En ligne]

<http://www.laviedesidees.fr/Les-Antilles-francaises-ou-les.html> (Consulté le 12 septembre 2012)

Laventure, L., Durpaire, F., Giraud, M., Numa, G., Perri, P., Melyon-Reinette, S., & Romana, S. (2009). *La révolution antillaise: quelle place pour l'Outre-mer dans la République?* Paris: Editions Eyrolles.

Lazarus, N. (2006). *Penser le postcolonial: une introduction critique*. Paris: Éditions Amsterdam.

Lazzeri, C., & Caillé, A. (2004). La reconnaissance aujourd'hui. Enjeux théoriques, éthiques et politiques du concept. *Revue du MAUSS*(1), 88-115.

Lucrèce, A. (1994). *Société et modernité: essai d'interprétation de la société martiniquaise*. Case-Pilote: L'Autre mer.

Lucrèce, A., Ozier-Lafontaine, L.-F., & L'Etang, T. (2009). *Les Antilles en colère: Analyse d'un mouvement révélateur*. Paris: L'Harmattan.

Marie, C. V. (2002). Les Antillais en France: une nouvelle donne. *Hommes & migrations*(1237), 26-39.

----- (2005). Le cinquième DOM: mythe et réalités. *Pouvoirs*(113), 171-182.

Martiniello, M., & Simon, P. (2005). Les enjeux de la catégorisation. Rapports de domination et luttes autour de la représentation dans les sociétés post-migratoires. *Revue européenne des migrations internationales*, 21(2), 7-18.

Massé, R. (1980). La fin des plantations?: évolution des formes de soumission du travail dans deux sociétés néo-coloniales, Martinique et Guadeloupe [En ligne] <http://dx.doi.org/doi:10.1522/030157883> (Consulté le 17 mars 2012)

Meintel, D. (1993). Nouvelles approches constructivistes de l'ethnicité. *Culture*, 13(2), 10-16.

Meistersheim, A. (2001). *Figures de l'île*. Ajaccio: DCL Editions.

Memmi, A. (1973). *Portrait du colonisé, précédé du Portrait du colonisateur*. Paris: Payot.

----- (2004). *Portrait du décolonisé arabo-musulman et de quelques autres*. Paris: Gallimard.

Moncomble, F. (2007). De la sphère publique à la sphère privée in *Identités en errance: multi-identité, territoire impermanent et être social* (pp. 59). Québec: PUL, Sociologie au coin de la rue.

Murdoch, H. A. (2007). Narrating Metropolitan Caribbean Communities—Gender, Diaspora, Identity *Inter-cultural studies* (Vol. 7, pp. 52). Australia: University of Newcastle.

- Ndiaye, P. (2008). *La condition noire: essai sur une minorité française*. Paris: Calmann-Lévy.
- Nicolas, T. (2001). La circulation comme facteur d'intégration nationale et d'«hypo-insularité»: le cas des Antilles françaises. *Les Cahiers d'Outre-Mer. Revue de géographie de Bordeaux*, 54(216), 397-416.
- (2009). A la poursuite du patrimoine. Les lieux de mémoire de l'esclavage dans départements d'outre mer (DOM). *EchoGéo*.
- Ollivier, B. (2002). Figures de l'identité dans l'espace public martiniquais. *Hermès* 32-33, 57-67.
- Piantoni, F. (2009). Marquages territoriaux et catégories sociales dans l'espace ultramarin français. *L'Espace Politique. Revue en ligne de géographie politique et de géopolitique*, (6).
- Pulvar, O. (2006). Des limites de la mémoire historique française de l'esclavage. *Cités*(1), 186-189.
- Rallu, J. L. (2003). L'étude des migrations de retour: Données de recensement, d'enquêtes et de fichiers'. *Démographie: analyse et synthèse*, 4, 199-209.
- Réa, M., Tripiet, M. (2008). *Sociologie de l'immigration* (Vol. 362). Paris: Découverte, repère.
- Robic, M. C. (1989). Perspectives temporelles sur l'émergence de quelques concepts de la géographie urbaine française. *Sistemi Urbani*, 3, 225-233.
- Roudometof, V. (2005). Transnationalism, cosmopolitanism and glocalization. *Current Sociology*, 53(1), 113-135.
- Said, E. (1979). *Orientalism*. New York: Vintage.
- Sainte-Rose, P. L. (1983). *Le jeune Antillais face à la migration*. Paris: Editions caribéennes.
- Sainton, J. P. (2009). *Couleur et société en contexte post-esclavagiste: la Guadeloupe à la fin du XIXe siècle: contribution à l'anthropologie historique de l'aire afro-caraïbe*. Pointe-à-Pitre: Jasor.
- Sanguin, A. L. (1981). La géographie humaniste ou l'approche phénoménologique des lieux, des paysages et des espaces. *Annales de géographie*, 90, 560-587.
- Sayad, A. (1977). Les trois "âges" de l'émigration algérienne en France. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 15(1), 59-79.
- Sayad, A., & Bourdieu, P. (1991). *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*: Bruxelles : De Boeck Université.

Schaeffer, F. (2001). Mythe du retour et réalité de l'entre-deux. La retraite en France, ou au Maroc? *Revue européenne de migrations internationales*, 17(1), 165-176.

Schnapper, D. (1996). *La France de l'intégration*: Gallimard.

Senghor, L. S., & Liberté, I. (1964). *Négritude et humanisme*. Paris: Éditions du Seuil

Soutrenon, E. (2005). Le «questionnaire ethnographique» Réflexions sur une pratique de terrain. *Genèses*(3), 121-137.

Thompson, P. S. (1994). *Négritude et nouveaux mondes: anthologie de la poésie noire: africaine, antillaise, malgache*. Concord, Mass: Wayside Publishing.

Thurmes, M. (2006). *Les métropolitains en Guyane : Une intégration sociale entre individu et groupe culturel*. Thèse, Université de Montpellier III Paul Valéry.

Torre, C. A., Vecchini, H. R., & Burgos, W. (1994). *The commuter nation: perspectives on Puerto Rican migration*. Rio Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Toumson, R. (1996). Blancs créoles et nègres créoles: Généalogie d'un imaginaire colonial. *Portulan, février, 96*, 71-84.

Tsuda, T. (1998). The stigma of ethnic difference: The structure of prejudice and "discrimination" toward Japan's new immigrant minority. *Journal of Japanese Studies*, 317-359.

----- (2009). *Diasporic homecomings: ethnic return migration in comparative perspective*: Stanford University Press.

Vergès, F. (2005). Le Nègre n'est pas. Pas plus que le Blanc. *Actuel Marx*, (2), 45-63. [En ligne] CAIRN website: <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-2-page-45.htm> doi:10.3917/amx.038.0045

----- (2005). Les troubles de la mémoire. *Cahiers d'études africaines*(3), 1143-1177.

----- (2008). Les transformations des «Post-colonial studies». *Hermès* 51.

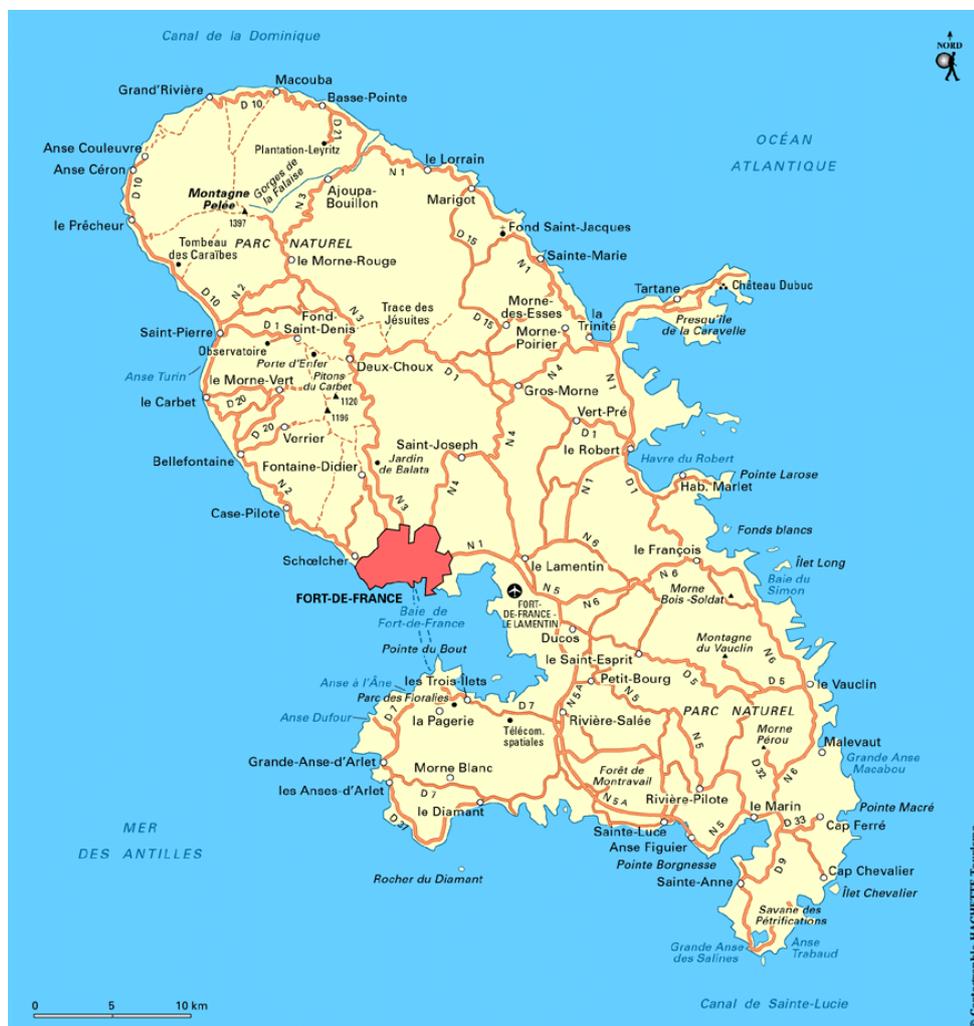
Wimmer, A., & Glick Schiller, N. (2002). Methodological nationalism and beyond: nation–state building, migration and the social sciences. *Global networks*, 2(4), 301-334.

Wolton, D. (2003). *L'autre mondialisation*. Paris: Flammarion

Zobda-Zebina, M. (2008). Dancehall aux Antilles, rap en France hexagonale. ou la quête d'un idéal républicain de citoyenneté. *La revue des musiques populaires* (6: 1-2), 47-59.

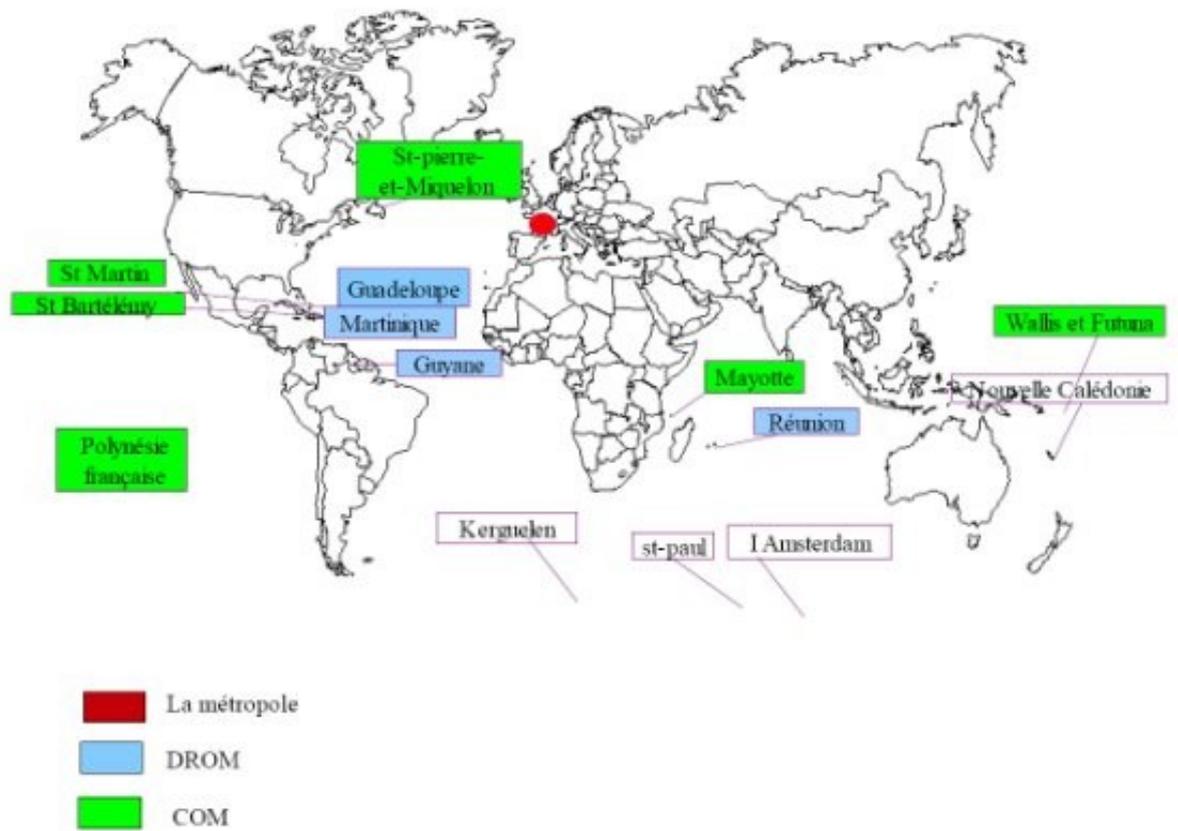
Annexe 1-Cartes

1.1-La Martinique



http://www.routard.com/guide_carte/code_dest/martinique.htm

1.2-La France d'Outre-mer



<http://www.ph-ludwigsburg.de/html/2b-frnz-s-01/overmann/baf4/francophonie/index.html>

Annexe 2-Non au BUMIDOM

<http://www.pyepimanla.com/greves-aux-antilles/articles/emeutes-1952-et1967-en-guadeloupe.html>

Annexe 3-Liaisons aériennes

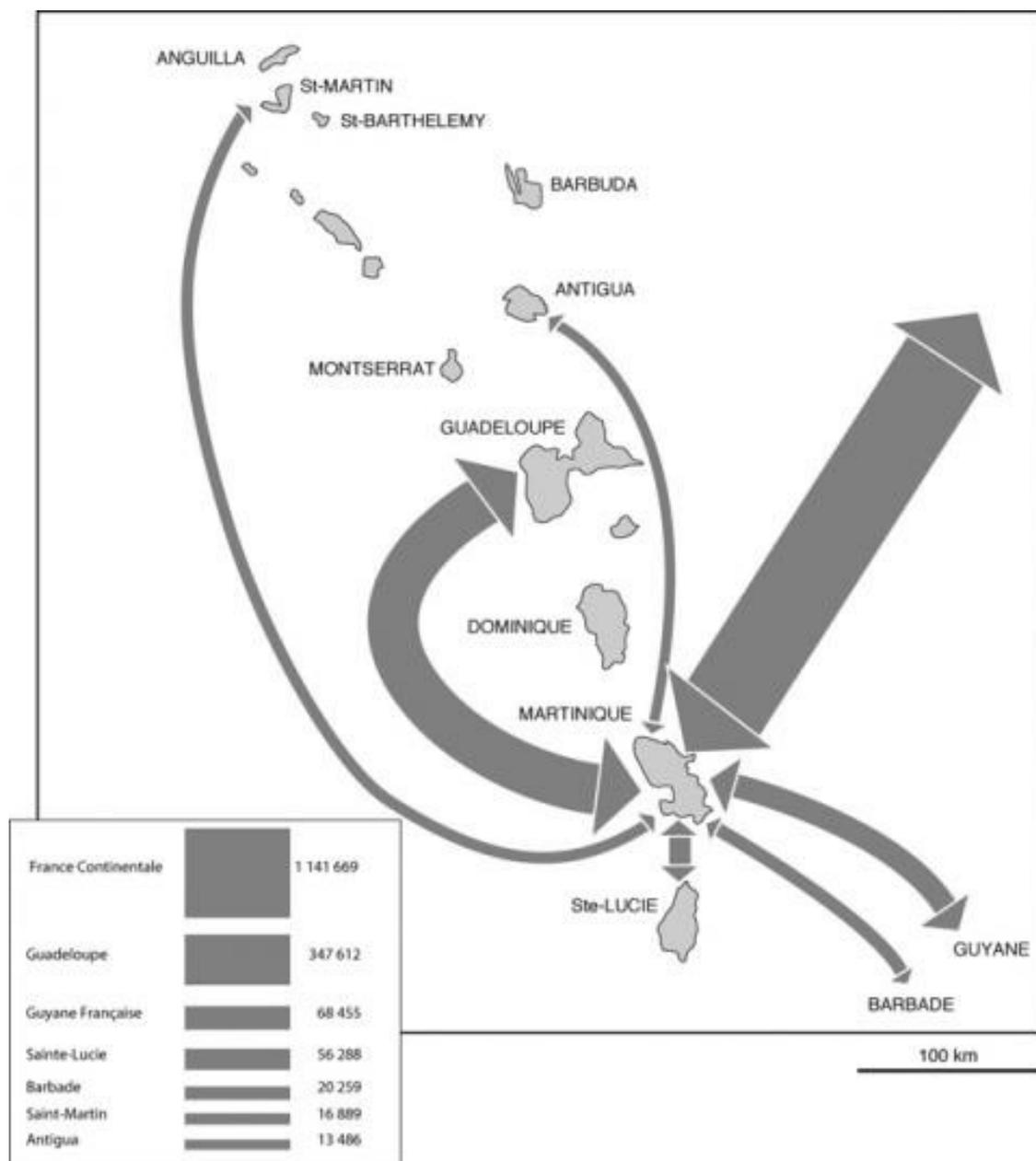


Figure 1 - Les principales liaisons aériennes avec la Martinique (2000).

(Nicolas, 2001)

Annexe 4-Modification des lieux de commémoration

4.1-Gloire aux colons français



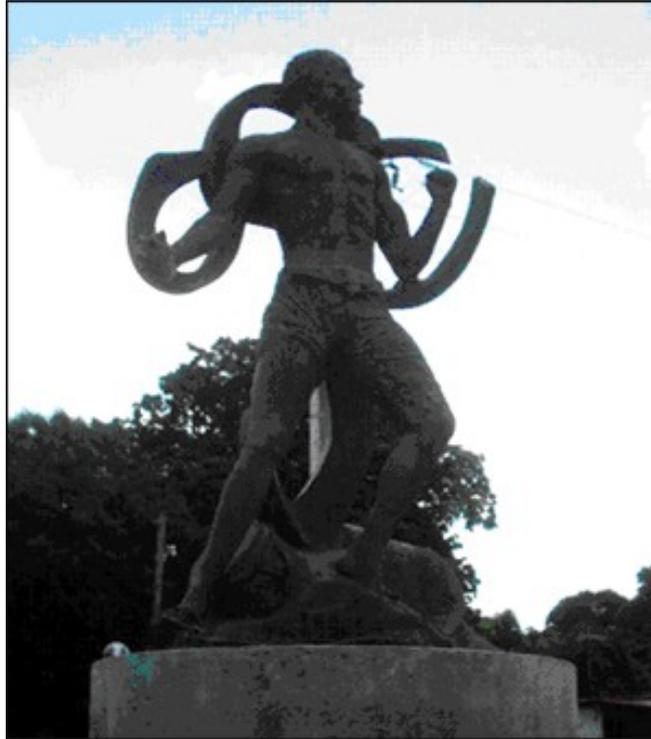
Statue d'un colonisateur de la Martinique, Belain d'Esnambuc face à la Baie des Flamands (Fort-de-France, Martinique), (Nicolas, 2009)

4.1-En souvenir des soldats martiniquais.



*Monument dédié aux Martiniquais morts pour la Mère-Patrie. (Fonds Saint-Denis, Martinique)
(Nicolas, 2009)*

4.3-Gloire aux nègres marrons



Le nègre marron (Diamant, Martinique) (Nicolas, 2009)

4.4-En souvenir de l'esclavage



Mémorial de l'Anse Caffard, représentant des esclaves africains tournés vers l'Afrique (Martinique) (Nicolas, 2009)